بفیض حضور مفتی اعظم حضرت علامہ شاہ محمد مصطفےٰ رضا قادری برکاتی نوری قدس سرہ

تَهَافُتُ الفَلاسِفَة

تصنیف: سیدنا امام غزالی قدس سرہ العالی

ترجمہ وتحشیہ
مسمّٰی بہ

تَعَاقُبِ فَلاسِفَہ

درحلِ

تَهَافُتُ الفَلاسِفَة

از: حضرت علامہ فقیہ عصر اسرار احمد صاحب قبلہ نوری مدظلہ النورانی

شرفِ تلمذ یافتہ

حضرت علامہ مفتی شاہ محمد کوثر حسن صاحب قبلہ قادری رضوی مدظلہ النورانی

شائع کردہ:

نوری دار الافتاء

دار العلوم نوری (نوری نگر) ۳۱۹، گدھوا، بلرام پور، یوپی، پن ۲۷۱۲۰۱

بفیضِ حضور مفتیٔ اعظم حضرت علامہ شاہ **محمد مصطفےٰ رضا** قادری برکاتی نوری قدس سرہ

تَہافُتُ الفَلاسِفة

للامَام حجة الاسلام **محمد الغزالی** قُدِّسَ سِرُّہُ الْعَالِی

سنہ ۴۵۰ھ ۔ سنہ ۵۰۵ھ

تعاقب فلاسفه

درحلِّ

تهافت الفلاسفة

از حضرت علامہ فقیہ مبصر **اسرار احمد** صاحب قبلہ نوری مد ظلہ النورانی

شرفِ تلمّذ یافتہ

حضرت علامہ مفتی شاہ **محمد کوثر حسن** صاحب قبلہ قادری رضوی مد ظلہ النورانی

شائع کردہ : نوری دارالافتاء دارالعلوم نوری۔ نوری نگر ۔ ۳۱۹ گدرہوا بلرام پور یوپی پن : ۲۷۱۲۰۱

سن اشاعت صفر المظفر ۱۴۳۵ھ دسمبر ۲۰۱۳ء

email : reza.kashif786@gmail.com

Mobile : 9838599786

فہرست

صفحہ

آئینۂ تعاقب

نحمدهٗ و نصلّی ونسلّم علٰی رسوله الکریم وعلٰی اٰله الفخیم

تَعاقُبِ فلاسفه درحلِّ تهافُتُ الفَلاسِفه کے گرد ، امام اہلسنّت قُدِّسَ سِرُّہٗ کے متعدد کلمات کشّافِ مشکلات جلوہ ریز ہیں، ان میں رحمة الملکوت قلمی منقول اور الکلمة الملهمة کے جو ہرِ نایاب سے بسیط حواشی کی زیاباریاں بھی ـــــ قلمی منقول نسخے سے عکس آخرِ کتاب میں شامل ہے ، کہ سند ہو اور نظر موفّق کے لیے ممکنہ احسن نظم و معنی کے استنباط کی سبیل بھی ـــــ ترجمہ وحاشیہ میں اپنی زیادات وایضاحات اس شکل [ ] کے بیچ باریک خط میں ہیں ، تا کہ اصل کی شان ممتاز رہے

کتاب میں جو لغات آئیں مشکل وطویل کو اول مقام پر حل کر دیا ، اور آخر میں ان کی بامعنی اجمالی فہرست رکھی ، تفصیل کے لیے سامنے صفحۂ کتاب کا نمبر درج ہے ، اور جو مختصر وآسان لغات ہیں وہ صرف اسی فہرست میں ہیں ان کے سامنے صفحہ نمبر کے بجائے صفر...لگا ہے ، فہرستِ لغات میں بغرض تسہیل استفادہ اصلی و زائد سے قطع نظر اول حرف کی رعایت رکھی ، مثلاً متشوف کو بابُ المیم میں تَـوَصُّـل کو باب التاء میں لکھا ، حوالہ اور باب کے لیے بہ نظر اختصار اختیار کردہ رموز کا ایضاح یہ ہے

[ق] القاموس المحیط ، لمحمد بن یعقوب الفیروزآبادی

[ت] تاج العروس ، للسید محمد مرتضی الزبیدی

[ص] صراح لمحمد بن عمر جمال القرشی

[م] المعجم الوسیط

[غ] غیاث اللغات

(ن) نصر ینصر

(ض) ضرب یضرب

(س) سمع یسمع

(ف) فتح یفتح

(ک) کرم یکرم

(ح) حَسِبَ یَحْسِبُ

فلسفیوں نے ایک استحالہ یہ پیش کیا کہ

ارادہ ازل میں ہے ، ارادے کا مراد سے تعلق بھی ازل میں ہے ، تو عالم جو اسی تعلق سے وجود میں آیا حادث نہیں ہو سکتا

امام غزالی قُدِّسَ سِرُّہٗ کا اس پر کلام جو بیشتر الزامی ہے آپ کتاب میں ملاحظہ فرمائیں گے ، امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ کا اس پر ایک تحقیقی جواب رحمة الملکوت میں ہے ، جو کہ فواتح الرَّحَمُوت شرحِ مسلّم الثبوت پر امام کے

عربی حواشی ہیں ، اس حاشیے کی نقل میں ناقل نے جس تساہل سے کام لیا وہ رویش ہبیں حالش مپرس کا مصداق ہے ، آخر کتاب میں وہ عکس ملاحظہ کر سکتے ہیں

یونہی فلسفی قدمِ زمانہ کے ابطال میں حضرت مصنّف قُدِّسَ سِرُّہٗ نے جو جواب دیا ، امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے حاشیہ الکلمۃ الملھمۃ میں اُس پر اور کچھ دیگر حضرات کے اجوبہ پر بھی کلام فرمایا جو کہ عربی میں ہے ، اس کی طباعت نہایت مخدوش ہے

ان دونوں مقامات پر اپنے شیخ ومقتدا سالکِ راہِ خدا ناشرِ نورِ رضا انتمایابِ جانِ رضا یکتا اذن یافتۂ بدرِ رضا عالمِ ربانی مرشدِ لاثانی حامیٔ سُنَن ماحیٔ فِتَن علامہ شاہ مفتی محمد کوثر حسن صاحب قبلہ مَتَّعَنَا اللّٰہُ تَعَالیٰ والمسلمینَ بطُولِ حیاتہ کی برکاتِ اَنفاس ودعائے بااخلاص سے میں نے حلِّ مبانی استنباطِ معانی اور پھر مُوضحِ مطالب بامحاورہ ترجمانی کی دشوار گزار گھاٹیوں کو عبور کیا ، اور پھر اس گلدستے سے باغِ تھافت کے حاشیے کو سجایا **(۱)**

اس کے اہم ایضاحات وحلِّ مشکلات حضرتِ بابرکت کی تحریرِ منیر افاضۂ نورانی کی تابشِ سوم وششم میں ملاحظہ کریں ، نیز کچھ دیگر ایضاحات بھی دیگر تابشوں میں۔

فلسفیوں کا وہ مایۂ ناز اشکال کہ

زمانہ اگر حادث ہو تو اس کا وجود مسبوق بالعدم ہو ، اور شک نہیں کہ یہاں قبل وبعد کا اجتماع محال ، تو یہ قبلیت نہ ہوئی مگر زمانی ، تو زمانے سے پہلے زمانہ لازم

امام اہلسنّت نے اسے بفضلِ الٰہی وفیضِ رسالت پناہی جَلَّ وَعَلَا وَصَلَّی اللّٰہُ تَعَالیٰ عَلَیْہِ وَسَلَّم سب سے جدا اپنی فکرِ تازہ سے بے مثال پاش پاش کیا ، اسے بھی ہم نے مسئلہ اولیٰ دلیلِ ثانی میں توضیح وتشریح کے ساتھ حاشیہ کیا **(۲)**

فلسفی استحالہ جزء پر بخیال تطویل وعدم حاجت امام غزالی قُدِّسَ سِرُّہٗ نے کلام سے اعراض فرمایا ـــــ امام اہلسنّت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے الکلمۃ الملھمۃ میں اس پر جو تازہ کلام فرمایا ہم نے اسے بھی حاشیہ کیا **(۳)**

سیدنا امام غزالی قُدِّسَ سِرُّہُ الْعَالِیْ کے کلام میں یہ حقیقت قدم قدم پر آپ مترشح پائیں گے کہ باطل کی نقش بر آب آن بان اہلِ حق کو مرعوب نہیں کر پاتی ، جو اپنے رب سے ڈرتا اور امید رکھتا ہے باطل کی ظاہری چکاچوند سے اُس کی

---

(۱) اول الذکر حاشیہ ص ۱۰۷ سے ملاحظہ کریں ، اور آخر الذکر ص ۱۴۶ سے ملاحظہ کریں **(۲)** یہ ص ۱۶۰ سے ملاحظہ کریں

(۳) یہ ص ۴۵۰ سے ۴۶۰ پر ملاحظہ کریں

آنکھیں خیرہ نہیں ہوتیں ، رب سے محبت اُس کے محبوبوں سے اُلفت کا جذبۂ والہانہ اُسے حق پر پروانہ وار نثار ہونے کی دعوت دیتا ، اور ہر موڑ پر وہ جرأت و دلیری عطا کرتا ہے جس کے مقابل باطل کا اپنی شان و شوکت کا خواب چکنا چور ہوجاتا ہے ، اور سر بہ فلک غرور خاک میں مل جاتا ہے ـــــ اس کا نظارہ اہلِ نظر کتاب میں کریں گے

امام غزالی قُدِّسَ سِرُّهٗ اس کتاب میں فلسفیوں سے اُنہی کی زبان میں جرأتمندانہ مناظرہ کرتے ہیں ، عقول تراشیدہ کو خالق و موجدِ اشیاء ماننے پر فرماتے ہیں

ـــــ ’’یہ سب تحکمات ہیں ، اور فلسفہ کی تقلیدِ کورانہ کا خُمار اتار کر دیکھو تو اِس درجہ تیرہ و تار ہیں کہ کوئی اگر اپنا ایسا خواب بھی بیان کرتا تو لوگ اُسے دیوانہ سمجھتے ‘‘ـــــ [کتاب ہٰذا مسئلہ ثالثہ ص ۲۴۸]

پھر اس کا ابطال کر کے انہیں دعوتِ حق دیتے ہیں کہ

ـــــ ’’ہمیں چاہئے کہ.... ان ارض و سماء وغیرہ امورِ کائنات کا مبدأ کیا ہے........ اِسے انبیائے کرام عَلَیۡهِمُ الصَّلٰوۃُ وَ السَّلَام سے قبول کریں ، اور اس میں اُن کی تصدیق کریں ، کیونکہ عقل ان مبادی کو محال نہیں ٹھہراتی ، اور فعلِ الٰہی کی کیفیت و کمّیت و ماہیّت کی بحث میں نہ پڑیں ، کیونکہ یہ ایسی بات ہے جو انسانی طاقت کی دسترس سے باہر ہے ، اسی وجہ سے صاحبِ شریعتِ بیضاء صَلَّی اللّٰهُ تَعَالٰی عَلَیۡهِ وَسَلَّم نے فرمایا

تَفَكَّرُوۡا فِیۡ خَلۡقِ اللّٰهِ وَلَا تَفَكَّرُوۡا فِیۡ ذَاتِ اللّٰه	مخلوقِ الٰہی میں غور و فکر کرو ، ذاتِ الٰہی میں نہیں جَلَّ وَعَلَا تَبَارَكَ وَ تَعَالٰی ‘‘ـــــ [کتاب ہٰذا مسئلہ ثالثہ ص ۲۶۹]

فلسفیوں کا عجز واضح کر کے اُن پر معجزے کی حقانیت ثابت فرماتے ہیں کہ

ـــــ ’’جب مبادیِ استعدادات ذہنِ انسانی کی گرفت سے خارج ہیں ، اور ہم اُن کی کنہ سے واقف نہیں ، نہ اُن کے حصر و احاطہ کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ ، تو ـــــ بعض اجسام میں یہ استعداد و صلاحیت آنی ، کہ وہ ایک تھوڑے سے وقت میں تمام مراحل سے گذر لیں ، اور ایسی صورت قبول کرنے کے لیے تیار ہوجائیں جسے قبول کرنے کے لیے پہلے تیار نہ تھے ، یعنی ایسی صورت سے اتصاف کی اُن میں استعداد آجائے جس کی استعداد اُن میں اب سے پہلے نہ تھی ، اور اس سے معجزہ تشکیل پائے ـ اِسے ہم کہاں سے اور کس دلیل سے محال جانیں گے؟

اِس سے انکار نری پست حوصلگی ہے ، اور موجوداتِ عالیہ کے ساتھ انس کی تنگ دامنی ، اور خِلقت و فطرت میں نہاں اَسرارِ الٰہی تَعَالٰی شَانُهٗ سے غفلت و بے خبری ۔

جس شخص نے علوم کے عجائبات کا تتبُّع کیا ، وہ انبیائے کرام عَلَیْہِمُ الصَّلوٰۃُ وَالسَّلَام سے منقول معجزات کوکسی بھی حال میں قدرتِ الٰہی جَلَّ وَعَلا سے بعید نہ جانے گا ''۔۔۔ [کتاب ہذا مسئلہ سابع عشر ص ۴۳۴ ، ۴۳۵]

اور فلسفیوں کی حماقت آشکارا کرکے ان پر اہلسنّت کا یہ **عقیدۂ حقّہ** واضح فرماتے ہیں کہ

۔۔۔'' **ملکوتِ سماوات کے بھیدوں** اور سلطنت آسمانی کے رازوں پر **آگاہی اللہ تعالیٰ صرف اپنے انبیاء واولیاء کو دیتا ہے**''۔۔۔[کتاب ہذا خامس عشر ص ۳۹۰]

یہ بالتفصیل آپ کتاب میں ملاحظہ کریں گے

ہاں الکلمۃ الملھمۃ سے اقتباس جواہر میں صفحہ ۱۱۴ سے ایک جملہ یہ آیا ہے ۔۔۔ ''جسکی ومسلم الثبوت کا درس دے رہے ہوں ''۔۔۔ اس میں پہلے لفظ [جسکی] کا کوئی ابتدائی حرف طباعت میں اڑا ہوا نظر آتا ہے اور آخر سے پہلے والا حرف ک لکھا ہوا ہے ، فتاوی مترجم کے ساعین نے اس جگہ بیاض چھوڑ دی ۔۔۔ فتاوائے چہارم ص ۵۳۵ میں ہیئت کی ایک عظیم کتاب کا ''محبطی'' کے نام سے ذکر ہے ، مگر جد الممتار [ص ۲۷ ج ۲] میں اسی کا ذکر المجسطی کے نام سے ہے ، اور یہی تاج العروس میں ہے

اَلْمَجَسْطِیُّ ، بفتح المیم والجیم ، : اِسْمٌ لِعِلْمِ الْھَیْئَۃِ ، وَبِہٖ سُمِّیَ الْکِتَابُ الَّذِیْ وَضَعَہٗ بَطْلَیْمُوْسَ ، وَعُرِّبَ فِیْ زَمَنِ الْمَأْمُوْنِ [ص ۷۰۴ ج ۱۰] باب الطاء فصل المیم مادہ م ج ط میں ''مجسط'' کے تحت]

اسی کے پیش نظر ہم نے ص ۴۲۶ پر جہاں الکلمۃ الملھمۃ سے عبارت نقل کی تو مَجَسْطِی لکھا

اور اللہ تعالیٰ ہی سے ہر مشکل کی آسانی کا سوال ہے بطفیلِ حضور سید الابرار مَوْلَایَ صَلِّ وَ سَلِّمْ وَبَارِکْ عَلَیْہِ وَعَلٰی اٰلِہٖ وَصَحْبِہٖ وَحِزْبِہٖ وَابْنِہٖ عَلٰی مَرِّ الْاَعْصَارِ

اسرار احمد نوری

نوری دارالافتاء دارالعلوم نوری نوری نگر بلرام پور

تقریظ

زیب وزینتِ علم وفن حضرت علامہ **خواجہ مظفر حسین** صاحب قبلہ عَلَیْہِ الرَّحْمَۃُ

بر اِفاضۂ نورانی

۹۲/۸۶ء

نحمدہٗ ونصلّی ونسلّم علٰی رسولہ الکریم وعلٰی آلہٖ وصحبہٖ اجمعین

فلاسفہ کہتے ہیں کہ انسانی عقل کے ۳/درجے ہیں ادنی ، اوسط ، اعلیٰ ، ادنیٰ درجہ عوام کوملا ، اوسط ہمارا نصیبہ ہے اوروہ خوش قسمت حضرات جوعقل اعلیٰ جیسی دولت گراں مایہ سے سرفراز ہوئے صوفیاء کرام ہیں کہ ان کی باتیں ہماری سمجھ سے بھی بالاتر ہیں۔

برہانِ تطبیق کا علمِ الٰہی جَلَّ جَلَالُہٗ میں جاری ہونا وہ مشکل ترین مسئلہ تھا جس میں فلاسفۂ روزگار حیران و سرگرداں رہے ، مگر پھر بھی اس کا حل نہ تلاش کرسکے ، اللہ تعالیٰ اپنی رحمت وکرم کی شبنمی پھوہار برسائے ، سردارِ گروہِ صوفیاء اعلیٰحضرت امام **احمد رضا** خان عَلَیْہِ الرَّحْمَۃُ وَالرِّضْوان کی مرقدِ انور پر جنھوں نے اس مشکل مسئلے کا حل پیش فرما کر بحرِ فلسفہ میں تیراکی وغواصی کے دعویداروں کو انگشت بدنداں کردیا

لیکن افسوس تو ’’الکلمۃ الملھمۃ‘‘ کی عربی عبارات کے فاضل مترجم پر ہے جوحل دیکھ کر بھی اسے لا ینحل ہی سمجھتے رہے ، اورفلاسفہ کی ہم زبانی میں امام پر معترض ہوئے ، فاضل مترجم کے اعتراض کا جواب کلماتِ امام کی روشنی میں ذی جاہ حضرت مولانا مفتی **کوثر حسن** صاحب رضوی زِیْدَ حُبُّہٗ نے ’’ترجمۂ **تھافت الفلاسفہ**‘‘ پراپنی تقریظ میں نہایت خوب دیا ہے ، جس پران کی جتنی بھی تحسین کی جائے کم ہے (۱)

بندۂ ناچیز علالت طبع ، ضعف بصراورکہنہ سالی کے سبب اسے دیکھ تو نہ سکتا تھا مگر **مسئلے کی اہمیت کے پیش نظر بنظر غائر دیکھا** ، الحمد للہ جواب کو **صواب کے ساتھ** ہر جہت سے **مربوط پایا**

مولیٰ تعالیٰ اسے اپنی بارگاہ میں قبول فرمائے اور مجیب علاّم کوخوب سے خوب تر ، فزوں سے فزوں تر کرے ،

آمین بجاہ النّبی الامین الکریم صلّی اللہ علیہ وعلٰی آلہٖ وصحبہٖ اجمعین وبارک وسلّم

العبد **خواجہ مظفر حسین** رضوی غفرلہ

شیخ الحدیث والمعقولات دارالعلوم نورالحق چرا محمد پور فیض آباد ۱۳/ جمادی الاولیٰ ۱۴۳۴ھ

---

(۱) یہ ص ۶۰ سے ملاحظہ کریں

اِفاضۂ نوارانی

بقلم فیض رقم

حضرت علّامہ مولانا مفتی شاہ محمد کوثر حسن صاحب قبلہ قادری رضوی مدظلہ النّورانی

بسم اللّٰہ الرّحمٰن الرّحیم

نَحْمَدُہٗ وَ نُصَلِّیْ وَ نُسَلِّمُ عَلٰی رَسُوْلِہِ الْمُخْتَارِ وَعَلٰی اٰلِہٖ وَاَصْحَابِہٖ الْاَطْھَارِ

اللہ ورسول جَلَّ وَعَلَا وَ صَلَّی اللّٰہُ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کے ساتھ سچی وفاداری......اوراُس کے دینِ برحق کی ، اغراض وہوا سے برکراں حمایت......کا عزمِ مُصمّم لے کر.........جو بندگان خدا آگے بڑھتے ہیں......رحمتِ الٰہی اُن کی دستگیری فرماتی ہے ۔

وَالَّذِیْنَ جَاھَدُوْا فِیْنَا لَنَھْدِیَنَّھُمْ سُبُلَنَاؕ (پارہ ۲۱ ع ۳ آیت ۶۹)	اور جنہوں نے ہماری راہ میں کوشش کی ضرور ہم انہیں اپنے راستے دکھا دیں گے [کنزالایمان]

مشکوٰۃِ فیض بارِ رسالت عَلَیْہِ التَّحِیَّۃُ وَالثَّنَاء سے انوار......اُن کے قلوب پر مُتجلّی ہوتے ہیں

اَنَّ اللّٰہَ تَعَالٰی اَمَّنَ عَائِذَنَا وَلَیْسَ بِخَائِبٍ لَائِذُنَا	بیشک جو ہماری پناہ میں آئے......اللہ تعالیٰ نے اُس کے لیے امان رکھی ہے۔اور جو ہمارے حضور اِلتجاء لائے وہ نامرادی سے بَری ہے

[اَلْاَمْنُ وَالْعُلٰی ص۱۱۲ بحوالہ ابن ماجہ]

سیدنا امام غزالی قُدِّسَ سِرُّہُ الْعَالِیْ نے '' تہافُتُ الْفَلَاسِفہ '' کے لیے قلم کیا اٹھایا کہ......اپنی عقلوں پر نازاں ، علم وفہم پر رقصاں ، کاسہ لیسانِ یوناں.........کے پندار کو......خاک میں ملا دیا...... خطبہ میں فرماتے ہیں

> اِن کے کفر کی بنیاد سوا تقلیدِ عامیانہ وبحثِ کورانہ کے کچھ نہیں.........ان کے اذہان سقراط ، بقراط ، افلاطون ، ارسطو وغیرہ کے ناموں سے مرعوب.........اوران کے متعلق ان کے مقلدین کی بالاخوانیوں سے مسحور ہیں..........یہ سمجھتے ہیں کہ حق کی تقلید چھوڑ کر.........باطل کی تقلید اپنانے میں......سنجیدگی دکھانا اچھی بات ہے ...... حالانکہ اُس سے زیادہ رذیل کون ہوگا......جو حق کو تو ، جسے تقلید میں مانا تھا ، چھوڑ دے.......اور باطل کو بلا تحقیق گلے کا ہار بنا لے ۔
>
> ناسمجھ عوام اس قَعرِ مَذلّت سے کنارہ کش ہیں.........کیونکہ اُن کی طبیعت میں یہ چاہت نہیں.........کہ گم گشتگانِ چاہِ ضَلالت کا روپ دھار کر...نرم مزاج بنیں ...... تو ناسمجھی ادھ کچّی سمجھ سے اچھی ، کہ نجات سے قریب تر ہے.........

> اور نابینائی بھینگی نظر سے بھلی ، کہ سلامتی سے نزدیک تر ہے۔
> جب میں نے یہ رگِ حماقت اِن بے وقوفوں کی پھڑکتے دیکھی ...... گئے گزرے فلسفیوں کے رد میں یہ کتاب لکھنے پر کمرِ ہمّت باندھی

مردِ حق شناس ، حق آگاہ ، مُؤیَّد مِنَ اللہ ، سیدنا امام غزالی قُدِّسَ سِرُّہٗ نے .... فلسفیوں کے آسمان چھوتے دعووں کو کیسا تارِ عنکبوت سمجھا ...... اور فلسفہ کے رعب کا پردہ .... جو ذہنوں پر پڑا تھا .... اُسے کیسا چاک کر دیا .... اسے آپ اندرونِ کتاب اُن کے کلمات میں .... نیز ترجمہ و حواشی وایضاحات میں .... **جو حضرت علامہ فقیہ مبصر اسرار احمد صاحب قبلہ مدظلہ العالی** کی جَودتِ فکر کا نتیجہ ہیں .... ملاحظہ فرمائیں گے



امام غزالی قُدِّسَ سِرُّہٗ کی .... اس بلند پایہ .... عظیم مایہ کتاب ...... کا درس و ترجمہ .... جاری تھا ...... کہ اخی فی الدین محمد نعیم ساکن بمبئی نے .... اللہ پاک اُن پر رحمت و مغفرت فرمائے .... تہافت الفلاسفہ کا ایک اردو ترجمہ جو اُنہیں پہنچا تھا دیا .... کیونکہ اُنہیں علم و دین سے کافی شغف ہو چکا تھا .... چاہتے تھے کہ اسلاف خصوصًا امام اہلسنّت کے فتاویٰ و فرمودات کی روشنی .... اہلسنّت کے فہم تک پہنچائی جائے۔

قصہ مختصر وہ ترجمہ جو فیصل پبلیکیشنز دیو بند نے میر ولی الدین حیدر آباد دکن کے نام سے چھاپا ، جب دیکھا گیا تو زاغ کے چونچ میں انگور کی مثال تھی ، تعجب بالائے تعجب یہ کہ اسی کے پیش لفظ میں صدر انڈو مڈل ایسٹ کلچرل اسٹیڈیز حیدر آباد کے پیشِ لفظ کے عنوان سے مترجم کے بارے میں لکھا ہے کہ

> انہوں نے اس کتاب کا جامعہ عثمانیہ میں ایم۔اے کے طلبہ کو سالہا سال درس بھی دیا ہے

اُس ترجمے کی حالت کیا کہوں کہیں الٹ پلٹ ، کہیں مطلب خبط ، کہیں اپنی فہمِ نافہم کی اپج ، غرض دائیں بائیں خندق کھائی کی کچھ پراوہ نہیں ____ کتاب کے چار مقدمات میں سے دوسرے میں ____ ذاتِ باری تعالیٰ پر اطلاقِ جوہر کا مسئلہ آیا ____ اور اسی ضمن میں جوہر کا معنیٰ بھی ____ تو ترجمے نے لکھا

> ان کے مخالفین کے نزدیک وہ متغیر (یعنی قائم بالغیر) ہوتا ہے

لفظ ’’متغیر‘‘ کو کاتب کا تصرف مان لیں ، کہ ترجمے نے ’’متحیز‘‘ لکھا تھا کاتب نے غلط کر دیا ، تو قوسین میں جو ہے ’’(یعنی قائم بالغیر)‘‘ اس کو کس کے سر رکھیں؟

مخالفین ، متکلمین ہیں ـــــــ کیا متکلمین ''قائم بالغیر'' کو جوہر کہتے ہیں؟............ حاشا بلکہ متکلمین ، مُتحیّز کو جوہر کہتے ہیں ـــــــ **مسایرہ** مع شرح **مسامرہ** رکنِ اول اصلِ رابع ص۲۴ میں ہے

(اِنّہ تعالٰی لیس بجوھر یتحیّز) ای یختصّ بالکون فی الحیِّز، وقولہ یتحیز وصف کاشف ، لامُخَصِّصٌ	(جوہر جو کہ حیّز میں ہوتا ہے) یعنی حیز میں ہونا جسے لازم ہے ، (اس سے اللہ تعالیٰ پاک ہے) مصنف کا قول یتحیَّز یہ جوہر کی صفتِ کاشفہ ہے ، مُخصِّصہ نہیں۔

اب تہافت الفلاسفہ کی اصل عبارت اور اس کا صحیح ترجمہ دیکھئے۔

ولَمْ یریدوا بہ الجوھرَ المتحیِّزَ علی ما ارادہ خُصومُھم	جوہر سے فلسفی ''جوہر متحیّز'' مراد نہیں لیتے جیسا کہ ان کے مخالفین مراد لیتے ہیں

ترجمے نے آگے لکھا ہے

> اس لفظ کا استعمال متکلمین نے صفات الٰہیہ کے بارے میں کیا ہے اور فقہاء نے اس کو فنِ فقہ میں استعمال کیا ہے

معاذ اللہ ، یہ کون ذی شعور کہہ سکتا ہے؟......... کہ فقہا و متکلمین نے صفاتِ الٰہیہ کو جوہر کہا ہے............ دراصل یہاں لفظ ''ھذا'' کا مشارٌ الیہ ہے.......... فلسفیوں کا ذاتِ باری تعالیٰ کو جوہر کہنا ـــــ جس کا ذکر شروع مقدمہ میں بایں الفاظ تھا

> **کَتسمیتھم صانعَ العالَمِ جَوْھرًا**

اس کی نسبت امام غزالی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنہُ نے فرمایا کہ

> ہم فلسفیوں کے ایسے خلافی مسائل کا اس کتاب میں ابطال نہیں کریں گے........ کیونکہ.......... ذات باری تعالیٰ کا قائم بالذات ہونا........... ایسا معنیٰ ہے جسے ہم بھی مانتے ہیں اور وہ بھی ـــــ تو اب اس معنیٰ کی لفظِ جوہر سے تعبیر کے لیے ، لفظِ جوہر میں گنجائش ہے یا نہیں؟........... یہ لغت بتائے گی ـــــ اور ہے تو عند الشرع یہ جوہر سے تعبیر آیا جائز ہے یا نہیں؟......... یہ فقہ سے معلوم ہوگا ـــــ بہر حال یہ مسئلہ اصول کا نہیں ہے ، اور ہم یہاں اصول وعقائد کے مرحلے میں ہیں ـــــ اس پر سائل کی طرف سے آپ نے یہ سوال پیش کیا ہے کہ
>
> **لعلک تقول : ھذا انما ذکرَہ المتکلمون فی الصفات ، ولَمْ یُورِدْہ الفُقَھاءُ فی فنِّ الفقہ**
>
> یعنی اللہ تعالیٰ کو نامِ جوہر سے یاد کرنے کا مسئلہ......... فقہا علمِ فقہ میں نہیں لائے ہیں........... اس کا تذکرہ تو صرف متکلمین نے بحثِ صفات میں کیا ہے.......... تو یہ مسئلہ اصول کا ہوا .... اور فلسفیوں کا اس میں نزاع..........

اصولِ اسلام سے نزاع.........کے قبیل سے ٹھہرا.........جو آپ کے بیان میں قسمِ ثالث ہے.........لہذا اس مسئلے میں آپ کو مذہبِ فلسفی کی شناعت کا پردہ فاش کرنا چاہئے

اس کا جواب ناظرین کتاب میں ملاحظہ کریں۔



سیدنا امام غزالی رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ نے.........فلسفیوں سے جہاں کہیں ضروریاتِ دین کا انکار دیکھا.........مثلاً فلسفیوں کا ـــــ عالَم کو قدیم ماننا ، اور اللہ عَزَّوَجَلَّ سے نو پیدا جزئیات کے علم کی نفی کرنا ، اور حشرِ اجساد کا انکار کرنا ـــــ تو فلسفیوں کی تکفیر فرمائی.........اور اُن کی **تاویلات** کو بھی **کفرِ صریح** قرار دیا.........کتابِ ہٰذا کے خاتمہ میں فرماتے ہیں

تکفیرھم لابد منه فی ثلث مسائل.........فھذہِ المسائلُ الثلاثُ لا تُلائِمُ الاسلامَ بوجه ، و مُعتقِدُھا مُعتقِدُ کذب الانبیاء ۔ صلوات اللّٰه علیھم وسلامه ۔ واَنھم ذکروا ما ذکرو علی سبیل المَصلَحة تمثیلًا لجماھیر الخلق وتفھیمًا ، وھذا ھو الکفر الصّراح

ان تین نظریات میں فلسفیوں کی تکفیر ضروری ہے ، کیونکہ یہ تین نظریات کسی صورت بھی اسلام سے موافق نہیں ، اور ایسا نظریہ رکھنے والا انبیائے کرام عَلَیْھِمُ الصَّلاۃُ وَالسَّلام کو معاذ اللہ جھوٹا مانتا ہے ، اور یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ انبیائے کرام عَلَیْھِمُ الصَّلاۃُ وَالسَّلامُ نے جو کچھ بیان فرمایا وہ عام لوگوں کو سمجھانے کے لیے بطور مصلحت تمثیل کے پیرائے میں بیان کیا ـــــ حالانکہ یہ کفرِ صریح ہے۔

انہی امام حجۃ الاسلام **غزالی** قُدِّسَ سِرُّہٗ نے گروہِ **وہابیہ دیوبندیہ کی تاویلات** کو بھی خاک میں ملایا ـــــ جس کے پیشوا مولوی قاسم صاحب نانوتوی نے ـــــ خاتم النّبیین کے معنٰی میں تاویل وتبدیل وتحریف کا اپنی کتاب تحذیر الناس میں شگوفہ کھلایا اور لکھا کہ

> بلکہ بالفرض آپ کے زمانہ میں بھی کہیں اور کوئی نبی ہو جب بھی آپ کا خاتم ہونا بدستور باقی رہتا ہے [تحذیر الناس ص۱۴] ـــــ بلکہ اگر بالفرض بعد زمانۂ نبوی بھی کوئی نبی پیدا ہو تو بھی خاتمیتِ محمدی میں کچھ فرق نہ آئے گا۔ [تحذیر الناس ص۲۸] ـــــ عوام کے خیال میں تو رسول اللہ کا خاتم ہونا بایں معنٰی ہے کہ آپ سب میں آخری نبی ہیں مگر اہل فہم پر روشن ہوگا کہ تقدم یا تأخرِ زمانی میں بالذات کچھ فضیلت نہیں [تحذیر الناس ص۳]

سیدنا امام غزالی نے ـــــ اپنی فراستِ ایمانی سے ـــــ اس گروہِ وہابیہ دیوبندیہ کی پیدائش سے آٹھ سو سال پیشتر اس گروہ کی تاویلات کو مردود ٹھہرا کر صاف تکفیر فرمائی

کتاب الاقتصاد میں فرماتے ہیں

اِنّ الامَّةَ فَهِمتُ مِن هٰذااللفظِ اَنّه اَفْهَمَ عَدَمَ نبيٍّ بعدَهٗ ابدًا ، وعَدَمَ رَسولٍ بعدَهٗ ابدًا ، وانّه ليس فيه تاويل ولا تخصيصٌ ، ومَنْ اَوَّلَهٗ بتخصيصٍ فكلامه من انواع الهَذَيان ، لا يُمنَع الحكمُ بتكفيره ، لانه مُكذّبٌ لهٰذا النص الذى اَجمعتِ الامّةُ على انّه غير مؤوَّل ولا مخصوص .	یعنی تمام امت محمد یہ عَلیٰ صَاحِبِهَا الصَّلوٰةُ وَالتَّحِيَّة نے لفظ ’’خاتم النّبیین‘‘ سے یہی سمجھا ، کہ وہ بتا تا ہے کہ نبی صَلَّی اللّٰہ تَعَالیٰ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ کے بعد کبھی کوئی نبی نہ ہوگا ، حضور کے بعد کبھی کوئی رسول نہ ہوگا ــ اور تمام امت نے یہی مانا کہ اس لفظ میں نہ کوئی تاویل ہے ، کہ آخر النّبیین کے سوا خاتم النّبیین کے کچھ اور معنیٰ گڑھیئے ، نہ اس عموم میں کچھ تخصیص ہے ، کہ حضور کے ختمِ نبوت کو کسی زمانے یا زمین کے کسی طبقے سے خاص کیجئے ــ اور جو اس میں تاویل وتخصیص کو راہ دے اُس کی بات جنون یا نشے یا سرسام میں بہکنے بڑّ انے کے قبیل سے ہے ، اُسے کافر کہنے سے کچھ ممانعت نہیں ، کہ وہ آیتِ قرآن کی تکذیب کررہا ہے، جس میں اصلاً تاویل وتخصیص نہ ہونے پر اُمّتِ مرحومہ کا اجماع ہو چکا ہے [ترجمہ امام اہلسنت]

بحمداللہ یہ عبارت بھی......مثل عبارتِ شفاء ونسیم......تمام طوائفِ جدیدہ قاسمیہ وامیر یہ خَذَلَهُمُ اللّٰهُ تَعَالیٰ کے ہذیانات کا ردِّ جلیل وجلی ہے ، آٹھ آٹھ سو برس بعد آنے والے کافروں کا رَد فرما گئے ، یہ ائمۂ دین کی کرامتِ مُنجلی ہے [فتاویٰ رضویہ مترجم ج۱۵ص۷۲۴]



سیدنا امام غزالی کے بعد اُنہی کے رنگ کا ایک کلام آپ اس کتاب میں پائیں گے...... اور کیوں نہ ہو کہ...... دنیا ان مبارک بندگانِ خدا سے نہ خالی ہوئی......نہ ہوگی...... اس امتِ مرحومہ کے ماویٰ وملجا......جن کی ہر بات وحیِ خدا......ارشاد فرماتے ہیں

لَاتَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ اُمَّتِیْ قَوَّامَةً عَلیٰ اَمْرِ اللّٰہِ لَا یَضُرُّھَا مَنْ خَالَفَهَا	ہمیشہ میری امت کا ایک گروہ......حکمِ الٰہی پر مضبوطی کے ساتھ قائم رہے گا......جو اُس کا مخالف ہوگا......اُس کا کچھ بگاڑ نہ سکے گا۔

[فَتاوَی الحَرَمَیْنِ بِرَ جْفِ نَدْوَةِ الْمَیْنِ ص۱۲۳]

اور فرماتے ہیں

مَا ظَھَرَ اَھْلُ بِدْعَةٍ اِلَّا اَظْھَرَ اللّٰہُ فِیْھِمْ حُجَّتَهٗ عَلیٰ لِسَانِ | جب کچھ بد مذہب نکلتے ہیں......اللہ تعالیٰ اُن میں اپنی حجت

مَنْ شَاءَ مِنْ خَلْقِهٖ رواه الحاکم عن ابن عباس رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہما | ظاہر فرما دیتا ہے......اپنے جس بندے کی زبان پر چاہے

دوسری حدیث میں مروی ہوا۔

اِنَّ لِلّٰہِ عِنْدَ کُلِّ بِدْعَةٍ ، کِیْدَ بِهِ الْاِسْلَامُ وَاَهْلُهٗ ، وَلِیًّا صَالِحًا ، یَذُبُّ عَنْهُ وَیَتَکَلَّمُ بِعَلَا مَاتِهٖ ، فَاغْتَنِمُوْا حُضُوْرَ تِلْکَ الْمَجَالِسِ بِالذَّبِّ عَنِ الضُّعَفَاءِ ، وَتَوَکَّلُوْا عَلَی اللّٰہِ ، وَکَفٰی بِهٖ وَکِیْلًا رواہ ابو نعیم فی الحلیة عن ابی ہریرۃ رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہ

بیشک اللہ تعالیٰ کے لیے...... ہر نئے فتنہ کے وقت جس سے اسلام و مسلمین کی برائی چاہی جائے......ایک ولیِ صالح ہوتا ہے......کہ اسلام کی طرف سے مدافعت کرتا......اور اُس کی نشانیوں کو بیان میں لاتا ہے......تو اُن مجلسوں کی حاضری غنیمت جانو......کمزوروں بے علموں سے بلائے فتنہ دور کرنے کے لیے......اور اللہ پر اعتماد کرو......اور اللہ کافی ہے کام بنانیوالا

[بارشِ بہاری ص۲]

اس بشارتِ حقّہ صادقہ کا جلوہ ، قرنِ رابع عشر میں ، مردِ مُؤیَّد من اللہ معجزۃٌ من معجزات رسول اللہ ، **امام اہلسنّت** سیدی شاہ **احمد رضا** رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ ہوئے ، جنہیں بارگاہ الٰہی و رسالت پناہی جَلَّ وَعَلَا وَ صَلَّی اللّٰہُ تَعَالیٰ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ سے ، وہ نظرِ فراست ونگاہِ بصیرت ملی کہ یہاں معاصرین ، نہیں بلکہ اکابرین آپ کے علم وفضل کے معترف ہوئے ۔ اور علمائے حرمین شریفین بآں کہ سارا جہاں ان کے سامنے جھکتا ، وہ امامِ اہلسنت کے سامنے جھک پڑے ۔

حضرت کبیر العلماء مولانا شیخ احمد ابوالخیر میر داد عَلَیْہِ الرَّحْمَۃُ وَالرِّضْوَان فرماتے ہیں

> علامہ فاضل کہ اپنی آنکھوں کی روشنی سے مشکلوں اور دشواریوں کو حل کرتا ہے ـــ **احمد رضا خاں** جو اسم با مسمّٰے ہے ـــ اور اُس کے کلام کا موتی اُس کے معنیٰ کے جواہرات سے مطابقت رکھتا ہے ـــ تو وہ باریکیوں کا خزانہ ہے ، محفوظ گنجینوں سے چُنا ہوا ـــ اور معرفت کا آفتاب ہے ، جو ٹھیک دوپہر کو چمکتا ـــ **علموں کی مشکلاتِ ظاہر و باطن کا نہایت کھولنے والا** جو اُس کے فضل پر آگاہ ہو ، اُسے سزاوار ہے کہ کہے ـــ اگلے پچھلوں کے لیے بہت کچھ چھوڑ گئے ۔
>
> زمانے میں مَیں گرچہ آخر ہوا ☆ وہ لاؤں جو اگلوں سے ممکن نہ تھا
>
> خدا سے کچھ اس کا اچنبا نہ جان ☆ کہ اک شخص میں جمع ہو سب جہان

[حسام الحرمین تقریظ دوم علامہ ابوالخیر میر داد مطبوعہ رضا اکیڈمی ۱۴۳۰ھ ص ۹۶]

یہ وہ کبیر السن عالم ربانی ہیں......جن کا ایک تذکرہ خود امام اہلسنت نے کیا......اور مرشدِ برحق عالی ظرف و عالی ہمم سرکار مفتی اعظم ہند سیدی شاہ مصطفٰے رضا رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُمَ نے الملفوظ میں قلمبند فرمایا...... امام اہلسنت نے زمانۂ اقامت مکہ مُکرّمہ کے واقعات میں فرمایا

میں نے اس رسالے میں غُیُوبِ خَمسَہ کی بحث نہ چھیڑی تھی ، کہ سائلوں کے سوال میں نہ تھی ، اور مجھے بخار کی حالت میں بکمالِ تعجیل ، قصدِ تکمیل ــــ آج ہی کہ......... میں لکھ رہاں ہوں ، حضرت شیخ الخطباء کبیر العلماء مولانا شیخ احمد **ابوالخیر میرداد** کا پیام آیا کہ......... میں پاؤں سے معذور ہوں ، اور تیرا رسالہ سُننا چاہتا ہوں.......... میں اسی حالت میں جتنے اوراق لکھ گئے تھے لے کر حاضر ہوا..........رسالے کی قسمِ اول ختم ہو چکی تھی ، جس میں اپنے مسلک کا ثبوت ہے...........قسم دوم لکھی جارہی تھی ، جس میں وہابیہ کا رد اور ان کے سوالوں کا جواب ہے............ حضرت شیخ الخطباء نے اول تا آخر سن کر فرمایا!...........اس میں علمِ خَمس کی بحث نہ آئی ؟ .... میں نے عرض کی کہ سوال میں نہ تھی.........فرمایا! میری خواہش ہے کہ ضَرورزیادہ ہو.........مَیں نے قبول کیا

رخصت ہوتے وقت اُن کے زانوئے مبارک کو ہاتھ لگایا..........حضرت موصوف نے بآں فضل وکمال و بآں کبرسال کہ عمر شریف سَتّر برس سے متجاوز تھی ، یہ لفظ فرمائے ! کہ

أَنا أُقَبِّلُ اَرۡجُلَکُمۡ ، اَنَا أُقَبِّلُ اَنۡعَالَکُمۡ : میں تمہارے قدموں کو بوسہ دوں ، میں تمہارے جوتوں کو بوسہ دوں یہ میرے حبیب کریم صَلَّی اللّٰہُ تَعَالٰی عَلَیۡہِ وَسَلَّمَ کی رحمت......... کہ ایسے اکابر کے قلوب میں اس بے وقعت کی یہ وقعت ! مَیں واپس آیا اور شب میں بحثِ خَمس کو بڑھایا [الملفوظ مطبوعہ قادری کتاب گھر اسلامیہ مارکیٹ بریلی حصہ دوم ص ۹]

اُن حضرات کے دلوں میں امامِ اہلسنت کی یہ عظمت اس لیے جاگزیں ہوئی کہ............. وہ تعصب سے برکراں........... حق کا اعتراف کرنے والے.........علم وفضل کے قدرداں..........اور خلوص ووفا کے حامل تھے.............. اُن حضرات نے امام کی وہ چشمِ بصیرت دیکھی کہ.........مشکل سے مشکل لَا یَنۡحَل مسئلے کو.........لمحوں میں ایسے دلنشین پیرائے میں حل کردیا..............کہ مدتوں مشق وممارست کرنے والوں میں اُس کا عُشرِ عَشِیر بھی نہیں ــــــ اور یہ واقعی خاص فضلِ الٰہی وکرمِ رسالت پناہی تھا جَلَّ وَعَلَا وَ صَلَّی اللّٰہُ تَعَالٰی عَلَیۡہِ وَسَلَّمَ ــــ اس کا نظارہ ہر وہ نظر کرے گی ، جسے آپ کے بحرِ معانی میں غوّاصی سے کچھ حصہ ملا ہو ـــــــ اس پر گواہ......... اور علامہ ابوالخیر میرداد نے جو امام کے بارے میں فرمایا **کشّافُ مشکلات العلوم فی الباطن والظاهر** اس کی تصدیق .... اُس آفتابِ فضل وکمال کی یہ چند تابشیں ہیں

تابش اول

حضرت سید محمد میاں مارہروی رَحۡمَةُ اللّٰہِ تَعَالٰی عَلَیۡہ نے اصول دین سے متعلق چند لطیف مسائل دریافت کیے جن کے صدر جواب میں امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ کے کلمات یہ ہیں

[سوالاتِ گرامی کہ متعلق بہ اصولِ دین ہیں، اورامرِ عقائد وہ جو تمام امور سے اہم واقدم، اوران میں بِفَضْلِہٖ تَعَالیٰ نہ تامّل کی حاجت، نہ مراجعتِ کتب کی ضرورت ، کہ عقائد بعونہٖ عَزَّ وَجَلَّ سینہ میں ہیں ، نہ صرف سفینہ میں ، لہٰذا اس کے مختصر اور **ان شاء اللّٰہ الکریم** حسبِ فرمائش سامی کافی جواب فوراً حاضر کرتا ہے[خطوط رضا ص۱۸]

حضرت موصوف کا **پہلا سوال** یہ تھا

[① صفاتِ واجب تعالیٰ عینِ ذات ہیں یا غیرِ ذات ؟......عینِ ذات سے مراد یہ کہ ان کا مصداق واجب تعالیٰ ہو...... اور غیر سے مراد یہ کہ کوئی صفت زائد ہو اگر چہ ذات سے منفک نہ ہو سکے [خطوط رضا ص۱۶]

جواب میں امام اہلسنت مجدّدِ مائۃِ رابع عشر وقُرَّۃِ عُیونِ اہلِ نظر سیدی شاہ احمد رضا رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ نے فرمایا

[صفتیں چار قسم ہیں

اولیٰ **نفسیہ** ....کہ کسی معنیٰ زائد علی الذات پر دال نہ ہو......جیسے وجود .... اور بعض کے نزدیک قِدَم وبقا وازلیت وابدیت بھی ـــــــــــ **وفیہ ما فیہ وقد تعرّف النفسیۃ بما یجب للذات غیر معلّل بعلۃ ، اقول و لیس بشیٔ ، فانہ یَشْمَل الامّھاتِ السبع**

یعنی بعض نے جو قدم و بقا کو نفسیہ سے شمار کیا اس میں خلل واضح ہے[جیسا کہ شرح مقاصد [ج۳ مقصد خامس فصل ثالث مبحث سابع ص۱۲۲] وغیرہ میں ہے] ـــــــــ اور نفسیہ کی یہ تعریف کہ جو ذات کے لیے واجب ہو مگر کسی علت کا معلول ہو کر نہیں......اس کو آپ نے فرمایا کہ صحیح نہیں.......کیوں کہ یہ تعریف صفاتِ ذاتیہ پر بھی صادق ہے کہ وہ ذات کے لیے واجب ہیں اور کسی علت کا معلول بھی نہیں

[دوم **ذاتیہ** ....کہ انہیں صفاتِ معانی بھی کہتے ہیں .... جو معنیٰ موجود قائم بہ ذات پر دال ہوں ــــــ یہ اشاعرہ نے سات گنیں .... حیات علم سمع بصر قدرت ارادہ کلام.......... اور ہمارے ائمۂ ماتریدیہ نے آٹھویں تکوین بھی ، کہ صفاتِ اضافی مثل تخلیق وترزیق واحیاء واماتت کو شامل ہے۔

سوم **اضافیہ** مثل خالقیتِ زید ورازقیتِ عمرو **ومنھا عند التحقیق الاحوال التی تُسمّیٰ الصفات المعنویۃ ، لاتباعھا قیام المعنیٰ ، کالعالمیۃ والقادریۃ ، وذلک لان الاحوال لاوجودلھا ، وماھی الا نسبۃ بین الذات والمعنیٰ ، کالعالم والعلم ، والقادر والقدرۃ**

یہاں امام نے یہ تحقیق ظاہر فرمائی کہ عالمیت قادریت جیسی صفات ، ذاتِ باری تعالیٰ اور صفتِ علم وقدرت وغیرہ کے بیچ نسبت سے عبارت ہیں .... لہٰذا یہ اضافیہ کے قبیل سے ہیں

[چہارم **سلبیہ** مثل غنا ووحدانیت وقیام بنفسہ ـــ **ومنھا علی التحقیق القِدَم والازلیۃ ، ای**

[لا اوّل له ، والبقاء والابدیة ، ای لا اٰخِر له ، والسَرمدیة ، ای لا له اوّل ولا اٰخِر]

غنا کے مفہوم میں سلب ہے .... یعنی بے نیازی .... یعنی اُسے کسی کی طرف کچھ احتیاج نہیں .... یونہی وحدانیت کا مفہوم ہے **لا شریک له** اس کا کوئی شریک نہیں .... یوں ہی قیام بنفسہٖ مثلِ غنا ، عدم احتیاج کو بتاتا ہے

یہاں امام نے یہ تحقیق پیش فرمائی کہ قدم و بقاوسرمدیت ، صفاتِ سلبیہ سے ہیں .... اور کیسے ہیں؟ .... اس کی وضاحت فرمائی ہے .... کہ قدم وازلیت کا معنیٰ ہے .... اُس کی کوئی ابتداء نہیں ——— اور بقاوابدیت کا معنیٰ ہے .... اُس کے لیے کوئی انتہا نہیں ——— اور سرمدیت کا معنیٰ ہے .... اُس کے لیے نہ کوئی ابتدا ہے اور نہ انتہا ——— پھر فرمایا

[**قسم اول** یقیناً عینِ ذات ہے

هو الحق المبین ولاالتفات الی تشویشات بعض المتأخرین ☆ ☆ ☆ ☆ ☆	{یہی حقِ واضح ہے ، اور بعض متأخرین کی طبع آزمائیاں [جیسے شرح مقاصد ج۱ مقصد ثانی ص۱۵۹ ، اور شرح مواقف وغیرہ میں منقول ہیں] قطعاً قابلِ التفات نہیں}

اور **دو قسمِ اخیر** غیرِ ذات ہیں .... کہ موجودِ حقیقی نہیں .... اعتباریات ہیں .... بلکہ حقیقۃً وہ صفات ہی نہیں کہ صفت وہ جو قائم بہ ذات ہو .... اور اعتباریات ، قائم بہ ذاتِ احدیت نہیں

رہی **قسمِ دوم** کہ حقیقۃً وہی صفت ہے .... وہ لا عین ولا غیر ہے .... عین بمعنی ہو بہو نہیں .... کہ مصداق یعنی **ماعلیه الصدق** .... معنیٰ زائد علی الذات ہے ——— اگر چہ .... مصداق .... بمعنی **مابه الصدق** نفسِ ذات ہے

فافهم فقد خفِی علی ناس ، واللّٰه الهادی الیٰ صراط مستقیم	{تو سمجھو اس لیے کہ یہ وہ بات ہے جو کچھ لوگوں کی فہم سے پوشیدہ رہ گئی ، اور اللہ ہی صراطِ مستقیم کی ہدایت فرمانے والا ہے}]

یعنی صفاتِ ذاتیہ کو جو لاعین کہا جاتا ہے .... اس کا مطلب ہے .... ذات اور صفات میں اتحادِ ذاتی نہیں .... اس لیے کہ علم سمع بصر وغیرہ صفاتِ ذاتیہ جن حقائق پر صادق آتے ہیں .... وہ حقائق ایسے اوصاف ہیں .... جو ذات سے زائد ہیں .... اور ذات کو لازم ہیں .... اگر چہ اس صدق کا **مُستنَد الیه** نفسِ ذات ہی ہے

[اور غیر بمعنی مُتصوَّر الانفکاک نہیں .... کہ کسی مَوطِن کسی حضرت میں ان کا ذات سے انفکاک ، معقول نہیں

اقول حتی کہ ظرفِ خَلْط وتَعْرِیَہ میں .... کہ تعقّلِ ذات محال ہے اور جو مُتعقَّل ہے [وہ] ذات نہیں .... بلکہ ایک

مِرأت ملاحظہ ہے......کہ اہلِ حق کے نزدیک تعقُّلِ حوادث میں بھی [جو مُتَعقَّل و مُرتَسِم فی الذھن ہے وہ] ان [حوادث] کا غیر ہے......کہ حق حصولِ اشیاء باشباحھا ہے نہ بانفسھا۔ [خطوط رضا ص ۱۸، ۱۹]

مَواطِن ، مرتبۂ ذات مرتبۂ تقرّرِ ذات مرتبۂ وجودِ ذات ہیں .... صفات کو ان میں سے کسی مرتبہ میں بھی ذات سے جدائی نہیں ــــ اس لیے کہ صفات ، لازمِ ذات ہیں........ اور لازمِ ذات کسی مرتبہ میں ذات سے جدا نہیں ہوسکتا ــــ جیسا کہ اس کی تحقیق حاشیہ الکلمة الملھمة میں آپ نے افادہ فرمائی کہ

[" ذات میں جو کچھ زائد بر ذات ہو......کیا ضرور کہ......صادر از ذات ہو؟......یعنی ذات اُس کی علتِ فاعلی و مُفیضِ وجود ہو......کہ صدور سے یہی......[افاضۂ وجود یعنی بنانا پیدا کرنا]......مراد ہے ــــ کیوں نہیں جائز؟ کہ [وہ زائد برذات] لازمِ ذات ہو ــــــــ اور لوازمِ ذات ، مجعولِ ذات نہیں ہوسکتے......[کیوں] کہ لازمِ ذات......مرتبۂ تقررِ ذات میں ہے ــــ تقرر خود بھی ایک لازمِ ذات ہے ــــ اور مرتبۂ تقرر......مرتبۂ وجود پر......مقدم ہے ــــ تو لازمِ ذات اگر مجعولِ ذات ہو......[تو خود]......اپنے نفس پر......دو یا تین مرتبے مقدم ہو ۔]

یعنی جو شئی ذات کا مجعول ہوگی......اُس کا مجعول ہونا مقتضی ہے کہ...... وہ ذات کے تین مراتب ① مرتبۂ ذات ② مرتبۂ تقرر ذات ③ اور مرتبۂ وجودِ ذات سے متأخر ہو ــــ اور جو شئی لازمِ ذات ہوگی.....اُس کا لازم ہونا مقتضی ہے کہ......وہ مرتبۂ ذات میں بھی ہو......مرتبۂ تقررِ ذات میں بھی ہو......اور مرتبۂ وجودِ ذات میں بھی ہو

لان انتفاءَ الملزومِ لازم لِاِ نتفاء اللازم [المستند ص ۴۴]	اس لئے کہ لازم کے انتفاء سے ملزوم کا انتفاء لازم ہے

تو لازم ، مجعول نہیں ہوسکتا...... اور مجعول ، لازم نہیں ہوسکتا

لاجَرم ان......[لوازمِ ذات]......کا صادر عنِ الذات ہونا محال ــــ بلکہ اِن کا وجود خود وجودِ ذات میں منطوی ہے......اگر ذات ، مجعول ہے......یہ بھی بعینہٖ اُسی جعل سے مجعول ہیں......نہ یہ کہ ذات......[ان لوازم کی]......جاعل ہو......یا جاعلِ ذات [جس نے ذات کو بنایا] اِن کا جعل، جدا گانہ کرے

کہ ذات کو بنانے کے بعد انہیں الگ سے بنائے جیسے اربعہ کو زوجیت لازم ہے تو

[اربعہ کا جعل ہی اُس کی زوجیت کا جعل ہے ــــ نہ یہ کہ اربعہ جدا مجعول ہوا......اور زوجیت جدا......اور جاعل نے علیحدہ جعلوں سے انہیں بنا کر......ایک کو دوسرے کا لازم کردیا [خطوط رضا ص ۲۰]]

[اوراگر ذات ، مجعول نہیں...... یہ [لوازم] بھی اصلاً مجعول نہیں ، نہ ذات کے ، نہ کسی کے ۔
جیسے **صفاتِ باری** عَزَّ وَجَلَّ کہ لازمِ ذات ومقتضائے ذات ہیں............نہ کہ معاذ اللّٰہ ایجاباً یا اختیاراً......
مجعول وصادر عن الذات ۔
اس تحقیق سے روشن ہوا کہ......ہر ممکن اپنے وجود میں واجب کا محتاج ہے.....خواہ افاضۂ وجود میں.....جب
کہ اس کا وجود وُجودِ واجب سے جدا ہو ، خواہ اضافتِ وجود میں......جب کہ جدا نہ ہو.____اسی بنا پر ہمارے
علماء نے علّتِ احتیاج ، حدوث کو لیا.......یعنی احتیاج الی الجعل.....[یعنی بنائے جانے کا محتاج ، حادث ہے].......ورنہ مطلقاً
افتقار.......[خواہ الی الجعل ہو یا نہیں اُس]........کو امکان کافی ۔
اور یہی ہے وہ کہ کرامِ عشیرہ اعنی ائمۂ اشاعرہ نے تصریح فرمائی کہ........صفاتِ عَلِیَّہ مُقتَضائے ذات
ہیں ، نہ کہ صادر عن الذات ____یہ فائدۂ جلیلہ واجب الحفظ ہے ۔ وبِاللّٰہِ التوفیق [الکَلِمَة المُلھَمَة ص۲۳]

اسی گوہرِ نایاب کی نسبت ایک صفحہ قبل آپ نے فرمایا تھا کہ

[اس سے بعونہ تعالیٰ ایک فائدۂ جلیلہ مسئلۂ صفات میں روشن ہوگا جس میں رائیں مضطرب ومتحیّر ہیں] حاشیہ الکلمة الملھمة ص۲۲

رہ گیا یہ توہّمِ متوہّم....کہ ذہن ہر گونہ خلط وتعریہ کا ظرف ہے......جیسا کہ حاشیہ **الکلمة الملھمة** [ص۲۶] میں ہے
....یعنی ذہن جس طرح صفت کو ذات سے قائم لحاظ کر سکتا ہے ، اور یہی خلط ہے ، اسی طرح صفت کو ذات سے قطع نظر بھی دیکھ
سکتا ہے ، اور یہی تعریہ ہے ، تو ظرفِ ذہن میں صفات کا ذات سے انفکاک ممکن ہوا؟

اس پر فرمایا کہ ...... ذات وصفاتِ اِلٰہ تمہارے ذہن میں آنے سے متعالی ہیں

[حضرت عزت عَزَّت عِزّتُہٗ ذہن میں آنے سے متعالی ہے] الکلمة الملھمة ص۲۷

[صفات ، مثلِ ذات ، تَعَقُّل سے متعالیات] خطوط رضا ص۲۰

جب وہ ذہن میں آنے سے پاک ہیں تو تصور میں بھی انفکاک کا امکان کہاں؟____

اس کے بعد وہ فلسفی نظریہ کہ ____خود اشیاء ذہن میں آتی ہیں ____ اس کے ابطال میں فرمایا

[**کـمــا لَھِـجَـتْ بــہ الفلاسفةُ** ، { جیسا کہ فلسفی اِسی بانفسھا کے دل جان سے عاشق ہوئے...... اور پھر اُن

لَھَجٌ بِالشئ (س) : شیفتگی کردن وحریصی نمودن [صراح] لَھِجَ (س) بالامر لَھَجًا : اُغْرِی بِہٖ وَاُوْلِعَ فَثَابَرَ علیہ وَاعْتَادَہٗ [قاموس و تاج] : کسی امر کا خواہاں وگرویدہ وخوگر ہونا ، کسی چیز پر لٹو ہونا۔

وَاضطَرَبُوا فِي دفعِ مالَزِمَهُم مِنْ تَنَاقُضَاتٍ لِمُقَرَّرَاتِهِمْ وَمُنَاقَضَاتٍ لِلْعُقُولِ، فَقَدْ قَالُوا إِنَّ الْعِلْمَ كَيْفٌ، ثُمَّ زَعَمُوا اتِّحَادَهُ مَعَ الْمَعْلُومِ، وَهُوَ يَكُونُ جَوهراً أو عَرَضاً مِنْ مقولاتٍ عَشرٍ، فَيَلْزَمُ الخَلْطُ بَيْنَ المَقُولاتِ وَقِيامُ الجَواهِرِ بِغَيْرِهِ، وَقِيَامُهُ بِذَاتِهِ قَضِيَّةُ ذَاتِهِ لا خَاصِّيَّةُ وَجُودِهِ فِي ظَرْفٍ دُوْنَ ظَرْفٍ كَمَا زَعَمَ ابْنُ سِيْنَا.

کے مسلّمات کا باہمی تناقض جو اُن کے گلے پڑا اور عقول سے جنگ جو اُن کے سر مُنڈھی اُس کے دفع میں مضطرب ہوئے......چنانچہ ایک طرف تو انہیں یہ مُسلّم ہے کہ علم ، مقولۂ کیف سے ہے — اور دوسری طرف انہیں یہ زعم ہے کہ علم اور معلوم متحد بالذات ہیں — حالانکہ معلوم دس مقولات میں سے جوہر یا کوئی عرض ہوتا ہے ......تو لازم آئے گا مقولات کا ایک دوسرے میں خلط [کہ جوہر کا علم جوہر بھی ہوا اور کیف و عرض بھی] نیز لازم آئے گا کہ جوہر قائم بالغیر ہو [کہ جوہر کا علم جوہر ہے اور پھر ذہن کے ساتھ قائم ہے]......حالانکہ جوہر کا قائم بنفسہٖ ہونا اس کی اپنی ذات کا مُقتضیٰ ہے......[یعنی لازمِ ذات ہے]....اُس کے وجود فی ظرف دون ظرف کی خاصیت نہیں ہے [کہ جوہر کا وجود ظرفِ خارج میں ہو تو جوہر، قائم بنفسہٖ ہو ، اور ظرفِ ذہن میں ہو تو جوہر ، قائم بنفسہٖ نہ ہو] جیسا کہ ابن سینا کا زعم ہے۔}

نہ کہ ذات عِلّیہ جس کا تَعقُّل محال ہے......**بالجملہ صفاتِ ذاتیہ لوازمِ ذات ومُقتضائے نفسِ ذات ہیں ، لہٰذا نہ متحد المصداق وعین ہیں ، نہ مُتصوَّرالانفکاک وغیر** [خطوط رضا ص۱۹]

اور اسی سلسلے میں المعتمد المستند میں آسمانِ تحقیق کے یہ نجم پارے آشکار فرمائے

أقول وبالله التوفيق، تحقيق المقام على ما ألهمني المَلِك العلّام أن الصفة مفارقة ولازمة، إما للوجود حيثُ الوجودِ غيرِ الموجود ، أو لنفس الذات ، إما مستنِدة إليها ، أولا ، بل هما مستنِدان جميعا إلى جاعلهما .

میں کہتا ہوں اور اللہ پاک ہی کی جانب سے توفیق ہے کہ تحقیق مقام جیسا کہ مَلِکِ علّام جَلَّ مَجدُہٗ نے میرے دل میں ڈالا یہ ہے کہ......صفت، مفارق ہوتی ہے اور لازم .... یا تو لازمِ وجود، کہ وجود کو بلحاظِ وجود بےلحاظِ موجود، لازم ہو......یا لازمِ ذات، کہ نفسِ ذات کو لازم ہو......یا تو یوں کہ نفسِ ذات کی محتاج ہو......یا نہیں، بلکہ ذات اور صفت دونوں اپنے جاعل کے محتاج ہوں۔

(۱) **فالمُفارِقة** بَيِّنةُ المُغايَرةِ، ولا يصحّ لعاقل أن يتوهّم عينيتَها ،

(۱) **مُفارِقہ** تو کھلی غیر ہے۔کسی عاقل کو مُفارقہ کی عینیت کا وہم نہیں ہوسکتا اور اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کی صفات اس سے بالاجماع متعالی ہیں۔

وصفات اللّٰہ سبحٰنه وتعالیٰ متعالية عنها بالإجماع ، خلافاً للكرّامية

(۲) ولوازم الوجود دون الذات تكون الذات عرية عنها من حيثُ هي هي ، فكانت مُفارِقةً ولوفي مرتبة التقرر ، ولامَساغ لهذا في الصفات العَلِيّة ، فإن وجوده تعالى عين ذاته بالإجماع ، من دون نِزاع ، لأنه من صفاته النفسيّة ، إنماالخلاف في الذاتية۔

(۳) ولوازم الذات إذاكانت كمالاتٍ غيرَ مستنِدة إلى نفسها كانت مستكملة بغيرها ، وهوأيضا محال على اللّٰہ سبحٰنه وتعالیٰ۔

(۴) فإذن صفاته الذاتية ليست إلا من القسم الرابع،هذاهو الحق الناصع ، فوجودها ليس إلا بوجودالذات، وتقررها منطوٍفي تقرر الذات ، ولا عراء عنها للذات ، ولا مصداق لهاوراء الذات،أي مابه صدقها ومنشؤ حملها

وهذا هو معنى قول بعضهم " لاهوبحسب المفهوم ولا غيره بحسب المصداق "لا أنّ الفرق كالعُنْوان والمُعَنْوَن،أوالحد والمحدود ، فا نه العينية سَواءً بسواء ، وعَيْنُ مازَعَمَتْه المعتزلة والحكماء ۔ [المستندالمعتمد۴۳،۴۴]

کرّامیہ کواس میں خلاف ہے۔

(۲) اور **لوازمِ وجود** کہ لوازمِ ذات نہ ہوں .... ذات مِنْ حَیْثُ هِیَ هِیَ اُن سے عاری ہوگی..........تو لوازمِ وجود، مرتبۂ تقرر میں سہی مفارق ہوں گے____اورصفاتِ علیّہ میں اس کی گنجائش نہیں ....کیونکہ وجودِ باری تعالی بے کسی نزاع کے بالاجماع عینِ ذات ہے......کیونکہ وجود ، صفاتِ نفسیہ سے ہے....اورخلاف صرف ذاتیہ میں ہے۔

(۳) اور **لوازمِ ذات** جب ایسے کمالات ہوں جن کی احتیاج نفس ذات کی طرف نہ ہوتو ذات اپنے غیر سے کمال حاصل کرنے والی ہوگی..... اور یہ بھی اللّٰہ سُبْحَانَهٗ وتَعَالیٰ پرمحال ہے

(۴) تو اب اس کی صفاتِ ذاتیہ نہیں ہوئیں مگر قسمِ رابع سے [کہ صفاتِ ذاتیۂ الٰہیہ.....لوازمِ ذات ہیں ، اور ایسے کمالات ہیں جن کو خود ذات کی طرف احتیاج ہے] یہی حقِّ خالص ہے

تو صفات کا وجود نہیں ہے مگر وجودِ ذات سے .... اور تقررِ صفات، تقررِ ذات میں مُنطَوِی.......... ذات کو صفات سے نہ کوئی خلو ہے اور نہ صفات کا ذات سے وراء کوئی مصداق........یعنی جس سے صفات کا صدق ہو اور جو صفات کے حمل کا منشا ہو

بعض متکلمین نے جو کہا____''صفات بلحاظِ مفہوم عینِ ذات نہیں ، اور بلحاظِ مصداق غیرِ ذات نہیں''_____ اُس کا یہی معنی ہے......یہ معنی نہیں کہ ذات وصفات میں عنوان ومُعَنْوَن کا سا فرق ہے یا حد اور محدود کا سا فرق ہے ....کیونکہ یہ تو بالکل عینیت ہے ، اور ہو بہو وہی ہے جو معتزلہ اور فلاسفہ کا زعم ہے

● آگے حضرت موصوف کا **دوسرا سوال** تھا

[یہ عینِ ذات یا لاعین ولا غیر جن صفات کو کہا جاتا ہے وہ وہی صفاتِ سبعہ حقیقیہ ہیں ، وجود علم قدرت سمع بصر کلام ارادہ ، یا اور صفات کے بارے میں بھی؟______اسی طرح قدیم بھی ان صفات کے علاوہ اور کو کہا جاتا ہے یا صرف انہیں کو؟_____اگر اور کو قدیم نہیں کہا جاتا تو کیوں؟]

جواب میں امام اہلسنت نے فرمایا

[دوم کا جواب بھی اول سے واضح ہو گیا ، جو حقیقۃً صفات ہیں وہی لاعین ولا غیر ہیں ، اور وہ نہیں مگر صفاتِ ذاتیہ ____ قسمِ اول [نفسیہ] کہ عین ہے ، یا دو قسمِ اخیر [اضافیہ وسلبیہ] کہ غیر ہیں ، حقیقۃً صفات نہیں ، بلکہ خود ذات ہیں یا غیر ____ فی نفسہٖ قِدَم [یعنی اپنے نفسِ ذات میں قدیم ہونا] بھی انہیں ذاتیہ کا حصہ ہے .... اور نفسیہ تو خود ذاتِ قدیمہ علیّہ ہے

ہاں اعتباریاتِ واقعیہ بوجودِ منشا موجود ہوتے ہیں [تو فی نفسہٖ قِدَم ان کا حصہ نہیں ، بہ اعتبارِ منشا وہ قدیم ہیں] تو جہاں منشا قدیم ہے.....سلب ، موہمِ خلافِ مراد ہوگا ____________ لہذا ایسے اطلاق سے احتراز لازم ہوگا جس سے معاذ اللہ حدوثِ منشا یا قیامِ حوادث کا ایہام ہو]

منشا مثلاً قدرت وارادہ.....صفاتِ ذاتیہ قدیمہ ہیں ___اور کائنات کا من جانب اللہ مقرر فرمودہ حین میں وجود.....مقدور و مراد ہے اور قدرت وارادہ کا وجودِ کائنات سے تعلق صفتِ اضافی ہے.....جس کی تعبیر ہے...... اللہ پاک کا خالقِ عالم ہونا ____ اب اس صفتِ اضافی سے قِدَم کا سلب کرنا......یعنی یوں کہنا کہ _''اُس کا خالقِ عالم ہونا قدیم نہیں یا وہ ازل میں خالقِ عالم نہیں''___ اس سے ایہام ہوگا یعنی ذہن پہلے پہل اس معنی کی طرف جائے گا کہ ____ جس صفتِ قدرت وارادہ کے تعلق سے عالم وجود میں آیا...... وہ قدیم نہیں ، وہ حادث ہیں .... یا یہ کہ وہ تعلق حادث ہو کر ذاتِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا کے ساتھ قائم ہوا ______ حالانکہ یہ دو معانی....یعنی حدوثِ منشا یا قیامِ حوادث.....ہم اہلسنت کی مراد نہیں ہوتے ، تاہم ایہام کے سبب اس طرح بولنا جائز نہیں

وقد قال ائمتنا ان مجرد ایھام المعنی المحال کافٍ فی المنع ، فافھم وتثبّت ، فانہ مَزَلّۃ ، اعاذنا اللّٰہ وایاک فی الدین من کل زَلّۃ امین	{ہمارے ائمہ نے فرمایا ہے کہ معنیٔ محال کا خالی ایہام ہی مُوہِم بولی کو ممنوع و ناجائز ٹھہرانے میں کافی ہے ، تو سمجھو اور ثابت قدم رہو ، کہ یہ جائے لغزش ہے ، اللہ پاک ہمیں اور تمہیں دین میں ہر لغزش سے اپنی پناہ میں رکھے ، امین}

اور یہ بھی واضح ہوا کہ اُمّہاتِ سبعہ میں وجود نہیں ، بلکہ حیات ہے ، کہ وجود سے اخص مطلقاً اور مناطِ ستّہ باقیہ ہے ،

وجودان سے اعلیٰ صفتِ نفسیہ ہے
ہاں **تحقیق** یہ ہے کہ **صفاتِ ذاتیہ** کے اِنہیں سبعہ ثمانیہ میں حصر پر دلیل نہیں ، بلکہ کمالاتِ الٰہیہ **غیر متناہیہ** ہیں ، اور وہ سب صفاتِ ذاتیہ ، اور سب قدیم ، اور سب لاعین ولا غیر ہیں

كما افاده الامام محمد السَّنُوُسِیُ فی شرح عقیدته اُمّ البراهین ، **اقول** والفِرار من تكثر القد ماء لا معنیٰ له ، بعدَ ما تبیّنَ انّ الممتنع قِدَمُ ذاتین ، لا ذاتٍ و صفاتٍ ، واذا جاز سبعةٌ ، فجاز سبعةُ الافِ الفٍ ، وجاز ما لا یتناهیٰ ، والّا لا یتمّ الفِرار الّا بما زعَمت المعتزلة والكرّامية الفُجّار ، والعِیاذباللّٰه العزیز الغفّار [خطوطِ رضا ص۱۹،۲۰]

{جیسا کہ امام محمد سنوسی نے اپنے متنِ عقیدہ اُمّ البراہین کی شرح میں افادہ فرمایا(۱) ـــ **میں کہتا ہوں** اور تکثّرِ قُدَماء سے فرار بےمعنیٰ ہے ، جبکہ مُبَرہن ہوگیا کہ ..... محال صرف یہ ہے کہ دوذات قدیم ہوں ، باقی قدیم ذات صرف ایک ہو اور اس کے لیے قدیم صفات کئی ہوں یہ محال نہیں ..... اور جب سات ممکن ہیں تو ستّر لاکھ بھی ممکن ، اور بےنہایت بےشمار بھی ممکن ورنہ پھر تکثّر سے پورا فرار تو معتزلہ و کرّامیہ فُجّار کے مزعوم عقیدے ہی میں ہوگا ـــــ اللہ غالب بخشنے والے کی پناہ}

ـــ یہاں مطبوعہ میں عبارت یوں لکھی ہے واذا جاء سبعة آلاف الف وجاز ما لا یتناهی ـــ لیکن مقام اس طرح کی عبارت کو مقتضی ہے جو ہم نے لکھی ـــ یہاں اور ایک مقام آئندہ میں عبارت میں سقط زیادہ معلوم ہوا اس لیے ہم نے تنبیہ کردی ورنہ مطبوعہ میں کتابت کی غلطی بہت زیادہ ہے۔

(۱) امامِ ممدوح سَنُوسی قُدِّس سِرُّہ کا متن یہ ہے

فمِمّا یجب لمولانا جلّ وعزّ عشرون صفةً

{امورِ واجبۂ اُلُوہیّتِ حقّہ سے بیس صفات ہیں}

اور اس کی شرح میں آپ نے جو فرمایا وہ یہ ہے

اَشَارَبِمِنِ التّبعِیضیّة اِلیٰ اَنّ صفاتِ مولانا جَلَّ وعَزَّ الواجبةَ لهٗ لا ینحصر فی هٰذه العِشرین اذ كمالاتُه تعالیٰ لا نِهایة لها لكن العَجز عن معرفة ما لم یُنصَب علیه دلیلٌ عقلیٌّ ولا نقلیٌّ لا نُؤاخَذُ به بفضل اللّٰه تعالیٰ

{مِنْ تبعیضیہ اشارہ ہے اس طرف کہ.....ہمارے مولیٰ عَزَّ وجَلَّ کی صفاتِ واجبہ صرف بیس نہیں ہیں .....کیونکہ کمالاتِ الٰہیہ جَلَّ وَعَلا غیر متناہی ہیں ، ہاں جن پر عقل یا شرع سے دلیل قائم نہیں ، اُنہیں ہم نہ جان سکیں ، تو یہ اُس کا فضل وکرم ہے ، کہ ہمارے نہ جاننے پر ہم سے مُواخذہ نہیں فرمائے گا}

[ص۲۰ شرح اُمُّ البراهین لابی عبد اللّٰه محمد بن محمد بن یوسف السَّنُوسِیُ]

آپ نویں صدی ہجری کے زاہد باصفا عارف باللہ عالم ربانی ہیں ، جیسا کہ شرح اُمّ البراھین کے آغاز میں مندرج مختصر سوانح میں آپ کی تاریخِ وفات ۱۸ ؍ جمادی الآخرہ ۸۹۵ھ مرقوم ہے ـــــ شرح اُمّ البراھین میں اثنائے حمد وصلوۃ آپ کی زبان اللہ ورسول کی عظمت ومحبت میں اور وہ بھی عقیدۂ اہلسنت کی تصریحات کے ساتھ عجب دلکش انداز میں جاری ہوئی ، آپ کے چند کلمات یہ ہیں

الحمد للّٰه .....العزيزِ الذى عَزَّ فى ملكه عن ان يكون له شريک فى تدبير شىءٍ مّا ، وهو الرؤف الرحيم الذى يبسُط بفضله مُنقبِضَ القلوبِ والْاَلْسِنة والجوارح بما شاء من جميل الثناء

والصلوة والسلام على سيدنا و مولانامحمدٍ عينِ الوجود وسرّ الكائنات ، وعروسِ المملكة ذى المَفاخِر التى جلّت عن العدّ والاحصاء ، وذى المقام المحمود والحوض المورود والوسيلة العُظمىٰ دنيا وأخرى ، و ملجأِ الخلائق كلهم، واليه يُهرَعون يومَ تترادفُ الأهوال ، وتمتدّ أَزِمّتها، حتى يتبرَّأ من الشفاعة و يَهتمُّ بأ نفسهم أكابر الرسل والانبياء، فصلى اللّٰه عليه وسلم، مِن رسول أَلْقَتْ اليه المَحاسنُ والمَفاخِرُ كلُّها مَقاليدَها، فَسَمَا على أعلى منصتها ، بحيث لامَطمَع

ساری خوبیاں اللہ کے لیے ہیں جو ایسا غلبہ وطاقت والا کہ اس کے ملک میں کسی چھوٹی بڑی چیز کی تدبیر میں کوئی اس کا شریک نہیں ، اور وہی ہے مہربان رحمت والا ، کہ پژمردہ انقباض زدہ دلوں زبانوں اور اعضاء کو اپنی جس ثنائے جمیل میں چاہتا ہے وا کرکے اپنے فضل سے کھلا دیتا ہے

اور درود وسلام ہو ہمارے آقا ومولیٰ محمد مصطفیٰ ﷺ پر ، جو عالم کی جان ہیں ، اور کائنات کا راز ، سلطنتِ الٰہی کے دولھا ، جن کے فضائل عدد وشمار سے وراء ، مقامِ محمود تک رسائی اُن کا حصّہ ، حوضِ کوثر پر اُن کا قبضہ ، جہاں تپشِ محشر کے مارے پیاس سے جاں بلب ہوکر پہنچیں گے ، لوگوں کے لیے بارگاہِ الٰہی میں سب سے بڑے وسیلہ دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی ، تمام مخلوق کے جائے پناہ ، اُنہی کی بارگاہ کا دوڑتے بھاگتے رخ کریں گے سب ، جس دن کہ ہیبتیں دہشتیں لگاتار آئیں گی ، اور برسوں لوگوں کو جکڑے رکھیں گی ، یہاں تک کہ حضور کے شفاعت فرمانے پر چھٹکارا پائیں گے، جبکہ اکابر انبیاء خود اپنے غم میں ہوں گے اور نفسی نفسی فرمائیں گے ، تو اللہ درود بھیجے اور سلام اُن پر ، کیسے عظیم الشان رسول کہ تمام فضائل وکمالات نے اُن کے حضور اپنی کنجیاں ڈال دیں ، تو حضور اُن کے سب سے اونچے مقام پر

المِقْلاد :المِفتاح [ق] وفى كتاب البصائر : اَلْاِقْليد : المِفتاح ، وجمعُهُ المَقاليد [تاج العروس]: کنجیاں ـــ نیز مِقْلاد کا کنجی کے علاوہ دوسرا معنیٰ ہے خزانہ اور جمع مَقالید [ق ت]

لمخلوق على العموم فى نيل تلک الرتبة العُليا ء	فائز ہوئے ، اس شان سے کہ مخلوق میں کسی کو وہ بلند مرتبہ ہاتھ آنے کی کوئی امید نہیں

اس کے بعد **تعلیم عقائد** کی اہمیت ، اپنے زمانے کی صعوبت وکلفت ، اور **عقیدے کو مضبوط** ومستحکم کرنے والوں کی نُدرت کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں

فأهمُّ ما يشتغِل به العاقل اللبيب فى هذا الزمان الصَعْب أن يسعى فيما ينقُذ به مُهْجتَه من الخلود فى النار، وليس ذلک الاباتقان عقائد التوحيد على الوجه الذى قرّره أئمة اهل السنةالعارفون الاخيار ، وما أَنْدَرَ مَن يُتقِن ذلک فى هذا الزمان الصَعْب الذى فاض فيه بحرُ الجهالة، و انتشر فيه الباطل أىَّ انتشار، ورُمِى فى كل ناحية من الأرض بامواج انكار الحق وبغض أهله وتزيين الباطل بالزُخْرُف الغارّ	جو شخص اپنے سر میں دماغ اور دماغ میں عقل وشعور کا جلوہ رکھتا ہے ، اس زمانۂ پُر مِحَن میں اُس کے تمام مشغلوں سے زیادہ اہم اور قابل توجہ یہ ہے کہ ، وہ اس چیز میں جدوجہد کرے ، جس کے ذریعے وہ اپنی جان کو ہیشگی کی جہنم سے بچائے ، اور یہ بغیر اس کے نہیں ہوسکتا کہ آدمی **اسلامی عقائد** کو اُسی طور پر **مضبوط** ومستحکم کرے ، جس طور پر **ائمۂ اہلسنت** معرفت رسا صاحبانِ خیر وصلاح نے **بیان** فرمایا ، اور **کتنے کم ہیں ایسے لوگ جو اس پُر آشوب دور میں اسلامی عقائد کو اسلافِ اہلسنت کے موافق ٹھوس کریں** ، جبکہ آج **جہالت کا دریا** موجیں مار رہا ہے ، باطل بَلا کا پھیلا ہوا ہے ، اور زمین کے **ہر گوشے پر** ، **حق سے مُکرنے** ، **اہلِ حق سے جلنے**، اور باطل کو جھوٹی بناوٹی اور دھوکے کی باتوں سے آراستہ کرنے ، کا طوفان برپا ہے
وما أَسْعَدَاليوم مَنْ وُفِّق لتحقيق عقائد ايمانه ثم عرَف بعد ذلک ما يُضطرّ اليه من فروع دينه فى ظاهره و باطنه ، حتى ابتهج سِرّه بنور الحق	**کتنا مبارک ہے آج وہ بندہ** ، جسے اپنے ایمانی عقیدوں کو پہچاننے اور سمجھنے کی توفیق ملی ، پھر اس کے بعد ، ظاہر وباطن میں جن دینی مسائل کے بغیر وہ چل نہیں سکتا ، وہ اُس نے سیکھے ، یہاں تک کہ اُس کا دل نورِ حق سے مستنیر ، اور اس کی خوشی سے لبریز ہوگیا ⟵

النَقْذُ (ن) التخليصُ والتَنْجِيةُ ، كالانقاذ والتنقيذ [ق] : چھٹکارادینا ، نَقِذَ (س) الرجلُ نَقَذًا : نَجا وَسَلِمَ [ق ت] : چھٹکارا پانا۔
المُهْجَةُ : الرُوح [ق] **رَمَى** (ض) الشیءَ من يده ، وَرَمىٰ بالشیءِ رَمْيًا :القاه [ق ت] اى طَرَحَهُ [ق] : ڈالنا پھینکنا
الاِبتهاج : السُرور والفَرَح [ق ت] اِ بْتَهَجَ بالشئ وَلَهُ : اِمْتَلَأَسُرورًا به [م] کسی چیز کی خوشی سے بھر جانا

اس کے بعد حضرت موصوف کا **تیسرا سوال** تھا

[یہ صفاتِ سَبعہ اگر عین بمعنیٰ مذکور نہ ہوں تو اُس وقت میں یہ بھی واجب بالذات ہوں گی یا ممکن بالذات؟......... اگر واجب بالذات ہوں تو تعدُّ دِوُجَباء ہے ، اور صفت محتاجِ قیام الی الموصوف ہے جو وجوبِ ذاتی کے مُنافی ہے .... اور اگر ممکن بالذات ہوں تو ہر ممکن تحت القدرۃ ہے اور اپنے وجود میں خالق کا محتاج ، تو معاذ اللّٰہ یہ بھی مخلوق و حادث ہوں گی ، اور معاذ اللّٰہ اللّٰہ عَزَّ وَجَلَّ کی ازل میں ان سے تَعَرّ ی لازم آئے گی]

جواب میں امام نے فرمایا

[یہ مسئلہ متأخرین متکلمین کے نزدیک مُعضِلات مسائل سے ہے ـــ بعض نے وجوبِ وجود کی تصریح کی ـــ اور امام رازی نے فرمایا ـــ ''میں اللّٰہ عَزَّ وَجَلَّ سے اس کہنے پر استخارہ کرتا ہوں کہ صفات فی نفسہٖ ممکن بالذات ہیں'' ـــ

وانااقول وباللّٰہ التوفیق :۔مسئلہ بحمدہٖ تعالیٰ بہت واضح ہے ، اور توفیق لائح ـــــ وجود دو قسم ہے.......... مستقل و ناعتی......... صفت کے لیے وجودِ اول واجب درکنار ، ممکن بھی نہیں ، قطعاً محال ہے... **والّا لزِم الانقلاب** ۔ اور صفاتِ الٰہیہ کے لیے وجودِ دوم قطعاً واجب ـــــ اور اِسے تعدّ دِوُجَبا سے علاقہ نہیں ـــــ کہ لازمُ التعدُّد وجودِ مستقل کا وجوب ہے]

وجودِ مستقل جسے دوسرے کی طرف احتیاج نہ ہو .... اور وجودِ ناعتی جسے دوسرے کی طرف احتیاج ہو ـــــ ذاتِ اِلٰہی جَلَّ وَعَلا کے لیے وجودِ مستقل واجب ہے ...... اور صفاتِ اِلٰہیہ کے لیے وجودِ مستقل یقیناً محال ، کہ ہو ہی نہیں سکتا... کیوں کہ صفت وہ ہے

ـــــ< واستنار ، ثم اعتزل الخلقَ طُرّا، طاویا عنهم شرَّہ الی أن ینتقل قریبا با لموت عن فساد هذہ الدار ، فهَنِیئا له بما یَریٰ اِثْرَ الموت من نَعِیم و سُرور لایُکیَّف ولا یدخُل تحت میزان الأنظار ، لقد صبر قلیلا ففاز کثیرا ، فسبحان مَن یخُص بفضله من یشاء من عبادہ ، ویُقرّب من یشاء ویُبعِد من یشاء بمحض الاختیار [شرح اُمُّ البَراهِین ص۵،۶]

، پھر تمام خلق سے کنارہ کش ، اور انہیں ایذا رسانی سے کنارہ گزیں ہو کر ، قریبِ موت اس دارِ فانی کی خرابی و تباہی سے نکل گیا ـــــ تو مبارک ہو اُسے وہ ، جو موت کے بعد وہ دیکھے گا ، ایسی نعمت اور ایسی مَسرَّت جس کی کیفیت بیان میں نہیں آسکتی ، اور عقلیں اُس کا اندازہ نہیں لگا سکتیں..... بیشک اس بندے نے تھوڑا صبر کیا ، اور بہت کچھ پایا ـــــ تو پاکی ہے اس ذات کو جو اپنے بندوں میں سے جسے چاہے اپنے خاص فضل سے نوازے ، اور اپنے خالص اختیار سے جسے چاہے قُرب دے ، اور جسے چاہے دور کردے

جو موصوف کی محتاج ہو..... جیسے صفتِ علم ، یہ ذاتِ عالم کی محتاج ہے ، کہ بغیر ذاتِ عالم کے صفتِ علم کا وجود نہیں ہو سکتا......
اب صفت کے لیے اگر وجودِ مستقل ہو تو صفت موصوف کی محتاج نہیں رہ جائے گی ، تو انقلاب ماہیت ہوگا ، اور صفت صفت ہی نہیں رہ جائے گی

اور صفاتِ اِلٰہیہ کے لیے وجودِ ناعتی یقیناً واجب ہے ..... اور اس واجب سے یہ نہیں لازم آئے گا کہ واجب کئی ہو جائیں.......کیوں کہ کئی واجب ہونے کو یہ لازم ہے کہ وہ کئی ، واجب بہ وجودِ مستقل ہوں ...... اور صفات کے لیے وجودِ ناعتی واجب ماننے کی صورت میں.... یہ لازم ، یعنی کئی واجب بہ وجودِ مستقل ہونا منتفی ہے..... تو ملزوم ، یعنی کئی واجب ہونا..... بھی منتفی ہوا ــــــــــ تو صفات کے لیے وجودِ ناعتی واجب ماننے کو ...... تعدّ دِ وُجَبا سے علاقہ نہیں.....کہ تعدّ دِ وُجَبا کو لازم ، وجودِ مستقل کا وجوب ہے

[وجودِ رابطی [یعنی ناعتی] تو زوجیت کا ، اربعہ کے لیے ، واجب ہے]

تو کون عاقل کہے گا کہ ۴ کے لیے جفت ہونے کی صفت واجب ماننے سے تعدّ دِ وُجَبا لازم آئے گا ، اور واجب کئی ہو جائیں گے؟.........

بالجملہ دو وجود فی نفسہٖ [یعنی مستقل] واجب نہیں ..... کہ صفات کے لیے وجود لِلشیٔ ہے ......کہ یہ واجب لِلذّات ہیں.......نہ کہ بالذات (۱)ــــ لوازمِ ذات کا وجود بعینہٖ وجودِ موصوف ہے

لان الشیٔ اذا ثبت ثبت بلوازمه { کہ شیٔ جب ہوگی اپنے لوازم کے ساتھ ہی ہوگی }

ورنہ شیٔ و لازمِ شیٔ میں جعل مُتخلِّل ہو...... اربعہ کا جعل ہی اس کی زوجیت کا جعل ہے.......نہ یہ کہ اربعہ جدا مجعول ہوا ، اور زوجیت جدا ، اور جاعل نے علیحدہ جعلوں سے انہیں بنا کر ایک کو دوسرے کا لازم کر دیا

یونہی ذاتِ عَلِیّہ کا وجود.....کہ قدیم و واجب بالذات ہے...بعینہٖ وجودِ جملہ صفات ہے.....کہ وہ لوازم و مقتضاہائے نفسِ ذات ہیں...تو نہ مجعولیت ہوئی...نہ تَعرّی...نہ تعدُّ دِ وُجَباء

رہا یہ کہ نفسِ ذاتِ صفت...مع قطع النظَر عن الوصفية.... فی حدّ ذاتها .... واجب نہیں...تو ضرور ممکن ہے ــــ اور ہر ممکن ، محتاجِ جاعل؟

اقول اولاً یہ ایک مرتبۂ وہمیہ انتزاعیہ ہے ، خارج میں جس کے لیے وجود نہیں ، اور ظرفِ ذہن میں وجود

(۱) یہاں مطبوعہ میں عبارت یوں لکھی ہے ''بالجملہ دو وجود فی نفسہ واجب نہیں کہ وجود للشیٔ کہ یہ واجب للذات ہوئے نہ کہ بالذات''۔

ضرور حادث و مخلوق ہے ، اور وہ وجود صفتِ اِلٰہیہ نہیں کما قَدَّمْنا بلکہ صفات .... مثلِ ذات .... تعقُّل سے متعالیات۔
ثانیًا اہلِ حق کے نزدیک .... جعل و خلق و ایجاد و احداث و اختراع و تکوین و ابداع .... سب مترادفات ہیں ـــــ ممکن ، محتاجِ مُرجِّح ہے .... اور اقتضائے ذاتِ عِلیّہ سے بڑھ کر .... اور کیا مُرجِّح ہوسکتا ہے؟ ـــــ مگر وہاں [امرِ صفات میں] تخلُّلِ ارادہ نہیں .... کہ حُدوث و تعرِّی و مَقدوریت لازم آئے ـــــ نہ صفات ، حادثہ ہیں .... کہ مَقدور ومُحتاجِ جاعِل .... وموجودِ خالق ہوں۔ [خطوطِ رضا ص۲۰،۲۱]

● پھر حضرت موصوف کا **چوتھا سوال** تھا

ہم اہلِ سنت وجماعت کا عقیدہ ہے یستحیل وجوبُ شیٔ علی اللّٰہِ تعالیٰ اور اسی سے خرافاتِ معتزلہ وُجوب اَصْلَحَ لِلْعَبْد وَغیرِھا کا رد کیا جاتا ہے ـــــ حالانکہ ہر صفتِ نقص اللہ عزَّوَجلَّ پر یقینًا محال بالذات ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایسی بات کا نہ کرنا اللہ عزَّوَجلَّ پر واجب ہے تو اس کا مَاحَصَل صاف صاف ارشاد ہو کہ کسی معنیٰ پر وجوبِ شیٔ علیہ کا انکار کیا جاتا ہے؟ ـــــ اللہ عزَّوَجلَّ نے وعدہ فرمایا کہ .... میں مومنین کو اپنا دارِ رضوان دوں گا ، وہاں انہیں میرا دیدار ہوگا .... اور اللہ عزَّوَجلَّ کا وعدہ کاذب ہرگز نہیں ہوسکتا ، تو اب اس وعدہ کا پورا ہونا بھی واجب ہوا

جواب میں امامِ اہلسنت نے فرمایا

بلاشبہ اللہ عزَّوَجلَّ پر کچھ واجب نہیں ـــــ نقص ، محال ، صفات میں ہے ـــــ خلقِ قبیح قبیح نہیں .... تو وہ جو چاہے کرے ہرگز نقص نہیں .... نہ کسی کام کا فعل یا ترک اُس پر واجب ، کہ اَصْلاً کسی شق میں کوئی نقص اُسے لاحق نہیں ہوتا ـــــ کفر سے بڑھ کر قبیح کیا ہے؟ .... پھر اسے کس نے خلق کیا؟

هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللّٰهِ [پ۲۲ ع۱۳]	کیا اللہ کے سوا اور بھی کوئی خالق ہے [کنزالایمان]
وَيَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يَشَآءُ ﴿۲۷﴾ [پ۱۳ ع۱۶]	اور اللہ جو چاہے کرے [کنزالایمان]
اِنَّ اللّٰهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيْدُ ﴿۱﴾ [پ۶ ع۵]	بیشک اللہ حکم فرماتا ہے جو چاہے [کنزالایمان]
وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ ﴿۹۶﴾ [پ۲۳ ع۷]	اور اللہ نے تمہیں پیدا کیا اور تمہارے اعمال کو [کنزالایمان]

وجوب علیہ کا انکار ہے ، نہ کہ وجوب منہ کا ـــــ بلکہ وہ [یعنی وجوب منہ] واجب ہے ، اور اس کا عدم نقص ہے وہ ، کہ اللہ عزَّوَجلَّ پر محال ہے

الشیٔ مالَمْ یجِب لم یُوجَد {یعنی شیٔ جب تک واجب نہ ہولے موجود نہیں ہوتی}

اُس نے تخلیقِ زید کا ارادہ فرمایا وجودِ زید واجب ہوگیا...کہ اس کے ارادۂ وجود پر بھی عدم ممکن ہو تو ارادہ سے مراد مُتخلّف ہو ، اور یہ نقص ہے.....مگر یہ [وجودِ زید کا واجب ہونا] وجوب منہ ہوا ، کہ اُسی نے ارادہ فرما کر زید کا وجود واجب کردیا ، اور وہ نہ فرماتا تو واجب درکنار ، وجود محال تھا....اور یہ ارادہ فرمانا اُس پر واجب نہ تھا ، تو وجوب علیہ نہ ہوا

یہی حال وعدہ کا ہے ، اُس نے وعدہ فرما کر شئ واجب کردی ، کہ جس طرح خُلفِ ارادہ محال ہے یونہی خُلفِ وعدہ ـــــ یہ اُس کا خود واجب فرما دینا ہوا ، نہ کہ اس پر واجب ہونا ، کہ وعدہ فرمانا اُس پر واجب نہ تھا ، اگر وعدہ نہ فرماتا ہرگز وجوب نہ ہوتا ـــــ كَتَبَ عَلىٰ نَفۡسِهِ الرَّحۡمَةَ {اُس نے رحم فرمانا اپنے ذمۂ کرم پر لیا} نہ کہ كان يَجِبُ عليه اَنۡ يَّرۡحَمَ {رحم فرمانا اُس پر واجب تھا}

يَـامَـنۡ لا يجِبُ عليه شئٌ ، ولا يَقۡبُحُ منه شئٌ اِرۡحَـمۡـنَا برحمتهٖ نَغۡنِي بها في الدين والدنيا والآخرة ،عَن رحمتهٖ مَنۡ سِواكَ ، آميـن وصَـلَّـى الـلّٰـهُ تـعَالىٰ علىٰ رحمة الهُـــداة الرَّؤفِ الرَّحيم الۡمبعُوثِ رحمةً لِّـلۡـعٰـلَـمِيۡنَ وعلىٰ اٰلهٖ وصَحۡبهٖ اجمعين

{اے وہ ذات جس پر کچھ واجب نہیں ، اور جس کی طرف سے کوئی فعل یا ترک قبیح نہیں ، ہم پر اپنی رحمت سے رحم فرما ، جس سے ہم دین و دنیا و آخرت میں تیرے سوا ہر کسی کے رحم سے بے نیاز ہوجائیں ـــــ الٰہی ایسا ہی کر ـــــ اور اللہ تعالیٰ بارانِ رحمت کرے حضور پر جو رحمتِ ہادیاں ہیں ، نہایت مہربان ، نرم دل ، جو سارے جہان کے لیے رحمت بن کر مبعوث ہوئے ، اور حضور کے سب آل واصحاب پر بھی ـــــ آمین}

[خطوطِ رضا ص ۲۱]

تابشِ دوم

● مسئلۂ حسن وقبح جیسا معرکۃ الآراء رہا معلوم ہے.....حتیٰ کہ افعالِ الٰہیہ جَـلَّ وَعَلاَ میں حُسن کا عقلی ہونا ، کہ صفات ہی کی طرح ، ائمۂ اشاعرہ وماتریدیہ ہر دو فریقِ اہلسنت کا وِفاقی اجماعی تھا ، بعض اکابر اشاعرہ کو اس عقلیتِ وِفاقی سے ذہول ہوا ـــــ جیسا کہ المعتقد المنتقد [ص ۸۱] اور المعتمد المستند [۷۹] میں اس پر تنبیہ فرمائی

يَـذۡهَـلُ بـعـض اكـابـر الاشـاعــــرة عن محلِّ الوِفاق | بعض اکابر اشارہ کو محلِّ وِفاق سے ذُہول ہوا

قال ابن الهمام لرفع الأوهام : اِنّ من محل الاتفاق۔ أى فى الـحسن والقبح العقليين ــ اِدراكَ العقل حُسۡنَ الـفـعـل بمعنى صفة الكمال ، وقُبۡحَ الفعل بمعنى صفة النقص ، وكثيرًا مَّا يَذهَل أكابر الاشاعرة عن محل

علامہ ابن ہمام قُـــدِّسَ سِـــــرُّہٗ نے رفعِ اوہام کے لیے فرمایا ـــــ ''بیشک دربارۂ حسن وقبحِ عقلی ، محلِ اتفاق سے ہے یہ ، کہ عقل حسنِ فعل بمعنی صفتِ کمال ، اور قُبحِ فعل بمعنی صفتِ نقص ، کا ادراک کرتی ہے ـــــ بسا اوقات اکابرِ اشاعرہ کو تحسین و تقبیحِ

النِزاع فی مسئلتی التحسین والتقبیح العقلیین، لکثرۃِ ما یُشعِرون النفسَ أن لا حکم للعقل بحسن ولا قبح، فذھب لذلک عن خاطرھم محلُّ الوِفاق أی الحسنُ بمعنی صفۃ الکمال والقبح بمعنی صفۃ النقص

عقلی کے مسئلہ میں محلِّ نزاع سے ذہول ہوجاتا ہے، کیونکہ وہ اپنے ذہن کو بہ کثرت یہ جتاتے ہیں، کہ حسن وقبح کا حکم عقلی نہیں ہے ـــــ لہٰذا اُن کے ذہن سے محلِ وفاق اتر گیا، یعنی حُسن بمعنیٰ صفتِ کمال اور قبح بمعنیٰ صفتِ نقص

نیز مطالب وفیہ میں جہاں علامہ عبدالغنی نابلسی قُدِّسَ سِرُّہٗ نے......تخلید مومن فی النار و تخلید کافر فی الجنۃ...... کے استحالۂ عقلی کی بحث......علامہ اکمل الدین بابرتی عَلَیْہِ الرَّحْمَۃُ وَالرِّضْوَان سے نقل کرکے......مذکورہ فعلِ تخلید کی تقبیح عقلی سے انکار......اور تقبیح شرعی کا اثبات کیا......اسے ذکر کرکے امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے فرمایا

لا غَرْوَ فی الذُھول عن أن عقلیۃ ھذا الحسن والقبح فی محل الوفاق لا النزاع، فقد ذھَل عنہ جِلَّۃُ کبراءَ، کما بیّنہ فی المسایرۃ و شرح المقاصد [المعتمد المستند ص۸۳]

اس پر تعجب نہیں کہ انہیں اس سے ذہول ہوا، کہ یہ حُسن و قبح بالاتفاق بلاخلاف عقلی ہے، کیونکہ اَجلّۂ اکابر کو یہ ذُہول ہوا ہے، جیسا کہ مسایرہ اور شرحِ مقاصد میں بیان فرمایا

مگر اپنے حاشیہ رَحْمَۃُ الْمَلَکُوْت برفَوَاتِحُ الرَّحَمُوْت میں امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے، فضلِ الٰہی وکرمِ رسالت پناہی سے، یہ تحقیقِ حق آشکارا فرمائی کہ ـــــ بابِ صفات میں عقلیتِ حسن وقبح کا جو حاصل ہے، وہ بابِ افعال میں نہیں ہے......در بارۂ صفات عقل میں یہ ادراک میرے رب نے پیدا فرمایا کہ، عقل بعض صفات کو نقص جانے، اور اُنہیں اللہ عَزَّ وَجَلَّ پر محال مانے......مگر در بارۂ افعال، عقل کو یہ رسائی نہیں کہ، بعض افعال کو مُنافیِ حکمت جان کر اُن میں قبح کا ادراک کرے، اور اُن کا من جانب اللہ صدور محال ٹھہرائے، جبکہ ائمۂ ماتریدیہ اسی کے قائل ہیں، یعنی کہتے ہیں

حکمت جس چیز کی ایجاد کو مقتضی ہو، اُسے ترک کرنا، اور جس چیز کے ترک کو مقتضی ہو، اُسے وجود دینا، قبح ونقص کو مستلزم ہے، اور قبح ونقص سے ہمارا رب پاک ہے، لہٰذا وہ چیز گو تحتِ قدرت اور ممکن ذاتی ہے (۱)، تاہم ارادۂ الٰہیہ اُس

---

(۱) ائمۂ ماتریدیہ، جس فعل یا ترک کو، منافیِ حکمت جان کر، محال عقلی بتاتے ہیں، اسے معتزلہ کی طرح، محال بالذات، اور خارج از قدرت، نہیں ٹھہراتے، بلکہ ممکن بالذات، اور تحتِ قدرت مانتے ہیں ـــــ المعتقد [ص۷۵] میں ہے

لَمْ یُجَوِّزُوا ذلک [ای ایلام اللّٰہِ خَلْقَہٗ] اِلّا لِعوض او جزاء، والّا لکان ظلما غیرَ لائق بالحکمۃ، وھو محال فی حقہ تعالیٰ، فلا یکون مقدورًا لہ

معتزلہ مانتے ہیں کہ ـــ اللہ پاک کا اپنی مخلوق کو ایسا درد والم دینا محال ہے، جو نہ کسی سابقہ جرم سے ہو، اور نہ آئندہ کوئی اچھا بدلہ دینے کے لیے ہو، اور اگر وہ بلاعوض وبلا جزاء درد والم دے، تو یہ ظلم ہو، ناشایانِ حکمت، اور اللہ تعالیٰ کے حق میں ظلم محال ہے، تو ایلام بلاعوض وبلا جزاء، تحتِ قدرت نہیں ہوگا ⟵

سے متعلق ہونا محال ہے ، تو وہ چیز واجب بالغیر یا محال بالغیر ہے ، اور یہ وجوب واستحالہ حکمت کی طرف سے آیا ، المعتمد میں ہے

ثم تختلف الأنظار فی کون بعض الأفعال منافیة للحکمة ، فتستحیل بالغیر ، أو قضیّات لها فتجب کذلک ، أو لا ، ولا ، فلا ولا [المعتمد المستند ص ۱۰۳]

پھر بعض افعال کے .... منافیِ حکمت ..... یا مقتضائے حکمت ہونے ..... یا دونوں ہی نہ ہونے ..... میں انظار مختلف ہوجاتی ہیں ــــ کہ حکمت کے منافی ہیں ، تو محال بالغیر ہوں ، مقتضا ہیں ، تو واجب بالغیر ، ورنہ نہ وہ ، نہ یہ۔

لیکن ائمۂ کرامِ اشعریہ یہ مانتے ہیں کہ ــــ اللہ پاک جو کچھ کرے ، اور جو کچھ ترک فرمائے ، اُس کی نسبت سے کوئی فعل وترک قبیح نہیں

امام اہلسنت نے اسی عقیدے کی حقانیت رَحمَۃُ الْمَلَکُوت میں دلائلِ عقلیہ سے واضح فرمائی ......اور المعتمد المستند میں بعض الفاظ سے ائمۂ ماتریدیہ کے مسلک کی تھوڑی بہت رعایت کی طرف آپ کا جو میلان معلوم ہوتا ہے ، اُس سے رجوع فرمایا ، اور آخر میں ...... ائمۂ اشاعرہ کے اسی معروف عقیدے کو ...... ائمۂ اشاعرہ وماتریدیہ بالجملہ تمام اہلسنت کا اجماعی ثابت کیا ــــ ملاحظہ کیجئے

اقول الحکمة من باب العلم دون الفعل ، فالسَفَه من باب الجهل ، واللّٰه تعالیٰ مُتعالٍ عنه ، ونَعلم علماضَروریّامن الدین انّه سبحٰنه وتعالی لا یُرید ولا یَفعَل اِلّامافیه الحکمةُ البالغة ، قال اللّٰه تعالیٰ

اقول:۔ حکمت بابِ علم سے ہے ، بابِ فعل سے نہیں ، تو سَفَہ بابِ جہل سے ہوگا ــــ اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے ــــ اور ہمارا یہ عقیدہ ضروریاتِ دین سے ہے کہ ..... اللہ سُبحَانَہٗ وَتَعَالیٰ وہی چاہتا ہے ، اور وہی کرتا ہے ، جس میں کامل حکمت ہوتی ہے ، فرماتا ہے

← یعنی ظلم محال بالذات ہے ، اور ایلام بلاعوض وبلا جزاء فردِ ظلم ، اور کلی کا محال بالذات ہونا ، اس کے ہر فرد کو محال بالذات کرتا ہے ، تو ایلام مذکور محال بالذات ہوا ، اور کوئی محال زیرِ قدرت نہیں ، تو ایلام مذکور مقدور نہیں

اس کے برخلاف ائمۂ ماتریدیہ کے مسلک کی تفصیل المعتمد میں [ص۱۰۰،۱۰۳،۱۰۴ پر] دیکھنی چاہئے ، جہاں امام اہلسنت نے **وجوبِ** سنّی حنفی **حنفی** کا ، وجوب **اعتزالی وفلسفی** سے فرق واضح فرمایا ہے ــــ **وجوبِ اعتزالی** یہ ہے ، مثلاً ترکِ اصلح کو تحتِ قدرت نہ جاننا ، اور اسے محالِ ذاتی ماننا ــــ اور **وجوبِ فلسفی** ہے ، مثلاً ترکِ ایجادِ عالَم کو ناممکن ونامقدور جاننا......اور **وجوبِ حنفی** یہ ہے کہ خلافِ حکمت سے ارادے کا تعلق ناممکن ہے ، مگر ہے وہ بھی تحتِ قدرت ، اور ممکن بالذات ، البتہ محال بالغیر ہے۔

البُلُوغُ البَلاغُ (ن) : الانْتِهاءُ اِلیٰ اَقْصَی المَقْصَدِ والمُنْتَهیٰ ، مکانًا کان ، اَوْزَمانًا ، اَوْ اَمرًا مِنَ الاُمُوْرِ الْمُقَدَّرَة [تاج العروس] : کمال کو پہنچنا ، مُنتہائے مقصد کو پہنچنا ، وہ مقصد مکان ہو ، یا زمان ، یا کوئی بھی مقررہ چیز۔

صُنۡعَ اللّٰہِ الَّذِیۡۤ اَتۡقَنَ کُلَّ شَیۡءٍ
[پ ۲۰ آیت ۸۸ سورہ نمل]

اَمَّا اَنّہ لا یُمکن اَن یُریدَ او یفعلَ خلافَ الحکمة بحیثُ صار مقیَّدًا بھا ، ولو فعل خلافَھا توجّہ علیہ الاعتراضُ ، و تطرّقَ الیہ النقصُ ، فغیرُ بَیّنٍ ولا مُبَیَّنٍ ، بل یفعل ما یشاء ویحکُمُ ما یُرید ، ولا یَقبُحُ منہ شیٌٔ ، **بقِی اَنہ** اذا جاز تعلُّقُ ارادتِہٖ بکلا الطَرَفین فلِمَ تعلَّق باحدھما دونَ الاٰخَر ، **اجابوا عنہ** بان شانَ الارادة ترجیحُ احد المتساو یین من دون مُرجّح ،

و **سَیَرُدُّ علیہ الشارح** (۱)

فانظُر ما کتبنا علی شرح المقاصد ص ۱۲۹ ج ۲ مع ان المرجح ھٰھنا موجود ،

یہ کام ہے اللہ کا جس نے حکمت سے بنائی ہر چیز [کنزالایمان]

رہا یہ کہ ....اُس کا خلافِ حکمت شئ کو چاہنا یا کرنا ناممکن ہو ، یوں کہ وہ حکمت کا پابند ہو جائے ، اور اگر خلافِ حکمت کو کرے تو اُس پر اعتراض آئے ، اور نقص اس کے سراپردۂ عزت تک راہ پائے .....[جیسا کہ حضراتِ ماتریدیہ نے تحسین و تقبیحِ عقلی پر یہ اصل متفرع کی]..... تو یہ نہ ظاہر ہے ، اور نہ اس پر دلیلِ عقلی ہے ، بلکہ وہ جو چاہے کرے اور جو چاہے حکم فرمائے ، اُس کی طرف سے جو ہو کچھ قبیح نہیں

رہا یہ **سوال** کہ .....خلافِ حکمت اور موافقِ حکمت اِن دونوں طرفین.....[کی جب ارادہ کی طرف نسبت یکساں ہوگی اور ان دونوں]..... سے جب ارادے کا تعلق ممکن ہوگا ، تو پھر کسی ایک کو چھوڑ کر طرفِ دیگر سے یہ تعلق کیوں ہوگا ؟ــــ **اشاعرہ** نے اس کا **جواب** دیا....ارادے کی شان ہے.....دو مساویوں میں سے ایک کو....بغیر کسی مُرجّح کے....ترجیح دے دینا

شارح[علامہ بحرالعلوم] اس جواب پر عنقریب **اعتراض** کریں گے (۱)

لہذا وہ کلام دیکھو جو ہم نے شرحِ مقاصد ص ۱۲۹ ج ۲ پر لکھا ــــــــــ علاوہ ازیں ....یہاں مُرجّح بھی موجود ہے ، اور وہ ہے طرفِ دیگر کا

ـــ رَحْمَةُ المَلَکُوت کے قلمی منقول نسخہ کا جو عکس ہمارے پاس ہے ، اُس میں یہاں عبارت یوں لکھی ہے ــــ اما انہ لا یمکن لمراد قال اللّٰہ تعالیٰ ....[آیت کریمہ].... ان یرید او یفعل ــــــ اس میں لمراد تو شاید زیادتِ ناسخ ہے ، اور بقیہ عبارت کی ترتیب وہ ہونی چاہئے جو ہم نے رکھی ہے ، تاہم اس مقام اور اس کے امثال کے پیشِ نظر ہم نے مناسب جانا کہ نسخۂ مذکورہ سے اس حاشیہ اور ایک آئندہ حاشیہ کا عکس من وعن کتاب میں شامل کردیں ممکن کہ کوئی ذی فہم اس سے بہتر نظم و معنی استنباط کرے

(۱) اس اعتراض کی اجمالی تفصیل یہ ہے کہ علامہ بحر العلوم عبدالعلی محمد بن نظام الدین محمد لکھنوی نے صدرالشریعہ عبیداللہ بن مسعود بن تاج الشریعہ عَلَیۡھِما الرَّحۡمَةُ وَالرِّضۡوَان کا ایک تحقیقی کلام.......... اختیار بمعنی ترجیح احد المتساویین.........کے اثبات میں چار مقدمات [جو تنقیح و توضیح مع شرح تلویح میں ص ۳۷۸ سے چند اوراق پر پھیلے ہوئے ہیں] پر مشتمل نقل فرمایا ، چوتھے مقدمے میں حضرت صدرالشریعہ فرماتے ہیں

[صاحبِ اختیار کا دو یکساں چیزوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا ممکن ہے ، اس لیے کہ ارادے کی شان ہے دو یکساں چیزوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دے دینا [فواتح الرحموت ص ۳۳ ج ۱ ، توضیح تلویح ص ۳۹۶]]

وهو كونه موافقَ الحكمة ، ولكن الشارح العلّامةَ لا يرضىٰ بالترجيح ما لم يبلُغ الىٰ حد الايجاب ، كما صرّح به

موافقِ حکمت ہونا— مگر شارح علامہ اس ترجیح پر راضی نہیں ، جب تک کہ یہ ترجیح حدِّ ایجاب کو نہ پہنچ جائے (۱)...جیسا کہ انہوں نے اس کی تصریح کی ہے (۲)

الحمدلِلّٰه حمدا كثيرا طيبامباركا فيه

حمد ہے اللہ کے لیے حمدِ کثیر پاکیزہ بابرکت ،جیسی ہمارے

← اس پر علامہ بحر العلوم نے یہ اعتراض کیا

لا نُسَلِّم اَنّ شأنَها ذلك ، كيف ، وهو مستحيل .... لانّ الفاعل اِنْ كان نسبةُ الطَرَفَين المُتساوِيَين اليه على السَواء ، فحال وجود الفعل وقبله سواء ، فلا ايجاد من الفاعل ولا تاثير ، فيلزَم الوجودُ بلا ايجاد وقَدْ سُلِّمَ استحالتُه [فواتح الرحموت ص ۳۴]

ہمیں تسلیم نہیں کہ ارادے کی یہ شان ہے ، اور کیسے ہوگی ، حالانکہ یہ محال ہے ، اس لیے کہ اگر طرفَینِ مُساوِیَین کی نسبت ، فاعل کی طرف یکساں ہو ، تو وجودِ فعل کی حالت اور اس سے پہلے والی حالت ، دونوں یکساں ہوں گی ، تو فاعل کی طرف سے ایجاد نہ ہوگی اور نہ تاثیر ہوگی ، تو بغیر ایجاد کے وجود ہو جانا لازم آئے گا ، اور اس کا محال ہونا مُسلّم ہے

اس کا رد و جواب آرہا ہے لزم الاستكمال بالغير [ص ۳۸] اور اس کے بعد یہ تنبیہ بھی کہ وبه ظهر انتفاء ما قرره [ص ۴۰] —علاوہ ازیں — **ایجابِ فلسفی** جس سے فلسفی ارادہ کی شانِ ترجیح کے منکر ہوئے ....اور **وجوبِ حنفی** جس سے باتباعِ ماتریدیہ صاحبِ فواتح نے یہ لا نسلّم کہا— ان دونوں میں فرق ہے ، اس کا اجمال وحوالہ ابھی گذرا ، فليتنبه

(۱) یوں کہ طرفِ دیگر کو صرف حکمت کی موافقت ہی حاصل نہ ہو ، بلکہ وہ مقتضائے حکمت بھی ہو ، کہ حکمت جب طرفِ دیگر کو مُقتضِی ہوگی ، تو وہ حکمت کا اقتضاء ، طرفِ دیگر میں وجوب لائے گا ، اور طرفِ دیگر کو واجب ٹھہرائے گا— تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو المعتمد المستند [ص ۱۰۴]

(۲) وہ تصریح یہ ہے

والايجادُ كيف ما اتفق من غير وجوب امرٌ مستحيل [فواتح ص ۱ ۳ ج ۱]....الارادة تُــرجِّح تعلقَ القدرة بجانبِ الفعل او الترك ، لكن هذا الترجيح يكون علىٰ حسبِ اقتضاء الحكمة [فواتح ص ۱ ۳ ج ۱] .... الاختيار بمعنى ترجيح احد المتساويين مع التساوى بالنسبة الى القادر من غير وجوب فهَوَسٌ لا حاصل له [فَواتح الرَحموت ص ۳۴ ج ۱]

ایجادِ اتفاقی ...یعنی جو مرتبۂ وجوب کو نہ پہنچی ہو...محال ہے ، صفت قدرت کی فعل اور ترک دونوں سے نسبت برابر ہے ، دونوں سے قدرت کا تعلق ممکن ہے ، ارادہ ان دو میں سے کسی ایک کے ساتھ قدرت کے تعلق کو ترجیح دیتا ہے ، لیکن یہ ترجیح بہ اقتضائے حکمت ہوتی ہے ، یعنی حکمت فعل و ترک میں سے جس کا اقتضاء کر کے اسے واجب و راجح ٹھہرائے ، اور بغیر حکمت کی طرف سے یہ ایجاب آئے ، محض ارادے کا ایک جانب کو ترجیح دے دینا ، یہ ہَوَسِ بے معنی ہے

كـمـا يُـحـبّ ربُّـنـاويَرضىٰ زِنةَ عرشه وعَدَدَ خلقِه و رِضٰی نفسه ومِدادَ كلماته

طَالَمَاكانت تختلج هٰذه المسئلةُ فى قـلـبـى ، فَـاَسْـمَـع مشائخَنا ... رَحِمَهُمُ اللّٰهُ ... اَنّ تـعـذيـب الطائع محال ، لانه سَفَهٌ ، والسَفَه محال على اللّٰه تعالىٰ ،

واَسْـمَـع سادَتَنا الاشاعرةَ ... رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالىٰ ... اَنّ الـلّٰـه تـعـالـىٰ لا يَقْبُحُ منه شئٌ ، و كـانـت نـفـسـى بحمد اللّٰه تعالىٰ لا تَميل اِلّا الىٰ هذا ، وماكان يَتَقَدَّرُ لى تقديرُالا عترا ض على شئٍ من افعال المولىٰ تعا لىٰ (۱)

ولذا ذكرتُ فى المعتمد المستند اَنّى فـى هـذا الفرع مع ائمتنا الاشعرية ، و اخترتُهُ ايـضًـافـى رسـالتـى مـقـامع الحديدعلى خدّ المنطق الجديد ،

وذكـرتُ تـقـريراً فى المعتمد انتصاراً لـلامام الـنَسفى فى العُمدة ، فذكَرتُ لقولهٖ توجيهاً على مسلكهم ، وما كان قلبى يرضىٰ به ، كمااشرتُ فيه اليه ، (۲)

وقـد اَيَّدَ نِى (۳) المولى الكريم بجاهِ حبيبه صلى الله عليه وسلم انى اذا اَشْكَلَ علىّ امرٌ فى اصل

رب کو محبوب و پسند ہے، عرشِ الٰہی کے وزن اور مخلوقِ الٰہی کی تعداد اور کلماتِ الٰہی کی روشنائی کے برابر ، اور جیسی کہ خود اُسے پسند ہے

عرصۂ دراز سے یہ مسئلہ میرے دل میں کھٹکتا رہا ، میں اپنے مشائخ رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالىٰ کو کہتے سنتا کہ.....تعذیبِ طائع محال ہے، کیونکہ یہ سَفَہ ہے ، اور سَفَہ میرے رب پر محال ہے

اور اپنے سادات اشاعرہ....رَحِمَهُمُ اللّٰهُ تَعَالىٰ...کو کہتے سنتا کہ......اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو بھی ہو وہ ہرگز قبیح نہیں....اور میرے دل کا میلان بحمدہٖ تعالیٰ ہمیشہ اسی طرف ہوتا ، اور اس میں اللہ تعالیٰ کے افعال میں سے کسی بھی فعل پر کوئی اعتراض آنے کے امکانِ عقلی کی صورت مجھے نظر نہ آتی

اور اسی لیے میں نے اَلْمُعْتَمَدُ الْمُسْتَنَد میں بیان کیا کہ میں اس فرع.... [یعنی تعذیبِ طائع]....میں اپنے ائمۂ اشاعرہ کے ساتھ ہوں ...[کہ وہ محالِ عقلی نہیں]..اور اسی کو میں نے اپنے رسالہ مَقَامِعُ الحَدِيْد عَلٰی خَدِّ الْمَنْطِقِ الْجَدِيْد میں اختیار کیا [دیکھو اس کا ص ۳۱،۳۲،۳۳]

اور ''اَلْعُمْدَة''میں امام نسفی نے جو لکھا کہ.....ارسالِ رُسُل مرتبۂ وجوب میں ہے ..... اس سے متعلق میں نے اَلْمُعْتَمَد میں اُن کے دِفاع میں ایک تقریر ذکر کی ، تو وہ یوں کہ مسلکِ ماتریدیہ پر ان کے قول کی توجیہ پیش کی ، جبکہ میرا دل اُس توجیہ پر راضی نہ تھا ، جیسا کہ وہیں میں نے اس طرف اشارہ کر دیا (۲)

میرے مولائے کریم نے اپنے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کے صدقے مجھ پر احسان فرمایا ہے ، کہ جب کبھی مجھے کسی اصولی یا

---

(۱) اس کے بعد کچھ الفاظ ہیں ، جیسا کہ نسخۂ مذکور کا عکس ملاحظہ کرنے سے ظاہر ہوگا۔

(۲) کہ هذا تقرير كلامهم على طبق مرامهم [المستند ص ۱۰۳] : یہ ہے اُن کے کلام کی اُن کے حسبِ مراد تقریر۔

(۳) فى النسخة المخطوطة المنقولة التى بايدينا ''عددنى'' ـــ تَقَدَّرَلَهُ الشَيْءُ :تَهَيَّأَ: اس کے لیے یہ چیز تیار ہوئی [ق ت]

او فـرع فربما تَبْرُقُ مثلُ بارقةٍ فی الوُضوء او فـی الذَّهاب الی المسجد او فی الصلـوة ، فتنـــكشف المسئلةُ بحـمد اللّٰه تعالیٰ ، فَبَيْـنَـا(۱) اَنـا فی ليلتی هذه لِلَيْلَتَيْنِ بَقِيَتَا مِنْ ذی القعدة الحرام ۱۳۲۹ھ فی صلوة الوتر ، اذ بَـرَقَتْ بَارقـــةُ الفضل بحمده تعالیٰ ثَلٰثَ مَرَّاتٍ ، فی كل ركعة مَـرّةً ، واستقرّتْ عـقـيدتی اَنّ الـــحق فی الافعال مع الائمة الاشعرية ، رَحِـمَهُـمُ اللّٰهُ تَعَالیٰ ، ان الـلّٰه تعالیٰ لا يَقْبُحُ منه شئ ،

ومـعـلـوم قطعا اَنّ خَلْقَهُ العالَمَ حكمةٌ عـظـيـمة بـالـغة ، ولولَمْ يَخلُق لم يلزم سَفَهٌ ، والّا لزِم الاستكمالُ بالغير ، تَعَالیٰ عَنْهُ وَعَنْ كُلِّ نَقْصٍ عُلُوًّا كَبِيْرًا ، وذٰلک لانـه لـولـم يخلُق لخالَف الحكمةَ ، وخلافُها سَفَهٌ ، وَالْعِيَاذُ بِاللّٰهِ تَعَالیٰ ، والسَـفَـهُ نَـقْـصٌ ، فـلـولـم يخلُق لزِمه النقصُ ، فكان مستفيدًا بالخلق دَفْعَ النقصِ ، تَـعَـالیٰ عَنْهُ وَعَنْ كُلِّ لا يَلِيْقُ (۲) بِشَـأْنِهٖ ، وهٰذامن اشــدّ الـمـحـالات ، وكـذا فـی كـل فـعـلٍ

فروعی مسئلے میں اشکال ہوتا ہے ، تو وضو کرتے یا مسجد کو جاتے یا نماز میں ، ایک چمک سی ظاہر ہوتی ہے ، اور وہ مسئلہ بحمدہٖ تعالیٰ منکشف ہوجاتا ہے ، چنانچہ میں ذی قعدہ ۱۳۲۹ھ کی آخری سے پہلی والی رات نمازِ وتر میں ہوں ، کہ بحمدہٖ تعالیٰ اچانک بارقۂ فضل ولمعۂ مہر نے تین بار ضوفشانی کی ، ہر رکعت میں ایک بار ، اور میرا عقیدہ اس پر جم گیا کہ ـــــ **افعالِ الٰہیہ کے بارے میں......حق...... ائمۂ اشعریہ** رَحِمَهُمُ اللّٰہُ تَعَالیٰ **کے ساتھ ہے ، کہ اللہ تعالیٰ کی نسبت سے کچھ قبیح نہیں۔**

بارقۂ فضل نے حلِ اشکال کی کیا دلیل القاء کی؟

یہ کہ قطعًا معلوم ہے کہ ـــــ اُس کا عالم کو پیدا فرمانا ایک عظیم اور کمال رسا حکمت ہے ـــــ لیکن اگر وہ پیدا نہ فرماتا تو سَفَہ لازم نہیں آتا .... اگر لازم آئے تو استکمال بالغیر لازم آئے ، اللہ اِس سے اور ہر نقص سے پاک ، اور بہت بلند و برتر ہے ، لزومِ استکمال بالغیر یوں کہ وہ اگر عالم کو پیدا نہ فرماتا تو یہ خلافِ حکمت ہوتا ، اور خلافِ حکمت سَفَہ ہے ، وَالْعِيَاذُ بِاللّٰهِ تَعَالیٰ ، اور سَفَہ نقص ہے ، تو اگر پیدا نہ فرماتا تو اُسے نقص لازم آتا ، تو دفعِ نقص کے لیے خلق سے استفادہ کیا ، حالانکہ یہ حد درجہ محال ہے۔ پاک ہے وہ اس سے اور ہر ناشایاں بات سے

یونہی ہر اُس فعل میں یہ محال استکمال لازم آئے گا ،

(۱) بَيْنَ کے فتحہ میں اشباع کرنے سے الف پیدا ہوگیا ہے۔ بَيْـنـا نَحْنُ كَذا اِذَا حَدَثَ كَذا : هی بَيْنَ ، اُشْبِعَت فَتْحَتُهَا فَحَدَثَتِ الْاِلِفُ [قاموس]

رَأيتُ البارقةَ ای : بَرِيق السِّلاح : میں نے ہتھیاروں کی چمک دیکھی [تاج العروس ص ۴۰ ج ۱۳] بَـرَقَ (ن) الـبَـرْقُ بُـرُوقًـا : بَدا : بجلی چمکنا ظاہر ہونا [ق]

(۲) ہمارے قلمی منقول عکسی نسخے میں لا کے بعد بیاض ہے ، اندازًا یلیق لکھا گیا ، بلکہ ہوسکتا ہے عبارت یوں رہی ہو کل مالا یلیق.

تَفرِ ضونه علی خلاف الحکمة ، کتعذیب الطائع والتکلیف بالمحال وغیر ذٰلک

فان قلت انما یندفع النقصُ بارادتہٖ تعالیٰ ما یُطابِق الحکمةَ ، واِنْ لزِمها وقوعُ المراد ، فلیس الکمال بالمراد ، بل بالارادة ، وھی صفتهٗ سُبحٰنَهٗ ، لا عینُه ولا غیرُہ ، فلا یکون مُستکمِلًا بغیرہ تعالیٰ

قلت الارادة التی ھی صفته ، صفةٌ ذاتیةٌ قائمةٌ به تعالیٰ ، متعالیةٌ عن الاضافات ، وھنا دفعُ النقص یجئ من قِبَل ارادة الخلق والایجاد ، ای من جِھة تعلُّقِ الارادة بالمراد،وتعلُّقُ ارادته تعالیٰ بالعالَم،واِن کان ازلیًّاعلی التحقیق،فلیس من صفا ته الذاتیة ، بل الاضافیة ، والاضافاتُ غیرُہ تعالیٰ قطعًا ، فیلزَم الاستکمالُ بالغیر ، وَالْعِیَاذُ بِاللّٰہِ تَعَالیٰ

فان قلت اذا کان تعلق ارادتہٖ تعالیٰ قدیما ، وھو غیرہ ، لزِم قِدَمُ الغیر

قلت لیس التعلق قدیمًا ، ومَنْ اطلق علیه القدیمَ فقد تجوَّز ، بل ھو ازلی ، وذٰلک لان القدیمَ موجود ، والتعلق اضافة ، والاضافة لاوجود لھا فی الاعیان ، وانما یقال ازلیةً ، کما یقال امکانُ کل شئ ازلی ،

فانجلی الصبح ، وللّٰہ الحمد ،

جسے تم خلافِ حکمت مانو ، جیسے تعذیبِ مُطیع اور تکلیف بالمحال وغیرہ(۱)

اگر کہو دفعِ نقص تو مطابقِ حکمت کا ارادہ فرمانے سے ہوا ، اگر چہ ارادہ کو وقوعِ مراد لازم ہے۔۔۔تاہم کمال ، مراد سے نہیں بلکہ ارادے سے ہے ، اور ارادہ صفتِ الٰہی ہے ، نہ عین ہے نہ غیر ، تو استکمال بالغیر لازم نہیں آئے گا

میں کہوں گا۔۔۔ **ارادہ** جو اُس کی صفت ہے ، وہ صفتِ ذاتیہ ہے ، اُس کے ساتھ قائم ہے ، اور اضافات سے متعالی ہے۔۔۔اور یہاں دفعِ نقص ، ارادۂ خلق و ایجاد کی طرف سے آرہا ہے ، یعنی مراد کے ساتھ **ارادے کے تعلق** کی جہت سے۔۔۔اور عالم سے ارادۂ الٰہیہ جَلَّ وَعَلَا کا تعلق ، اگر چہ بر بنائے تحقیق ازلی ہے ، تاہم صفاتِ ذاتیہ سے نہیں ، بلکہ **اضافیہ** سے ہے ۔۔۔۔۔ اور اضافات قطعًا **غیرِ ذات ہیں ،** تو معاذ اللہ استکمال بالغیر لازم آئے گا۔

اگر کہو تعلقِ ارادہ جب قدیم ہے ، اور ذاتِ اِلٰہ کا غیر ہے ، تو غیر کا قدیم ہونا لازم آئے گا؟

میں کہوں گا۔۔۔ تعلق قدیم نہیں۔۔۔اور جس نے قدیم کہا ،مجازًا کہا۔۔۔بلکہ تعلق ازلی ہے۔۔۔یہ اس لیے کہ قدیم موجود ہوتا ہے جبکہ تعلق ایک نسبت و اضافت ہے ، اور اضافت کا خارج میں وجود نہیں ہوتا ، اور تعلق کو ازلی کہنا ایسا ہی ہے ، جیسے یہ کہا جاتا ہے کہ۔۔۔ہر شئ کا امکان ازلی ہے۔

تو سپیدۂ صبح نمودار ہوا ، اور اللہ ہی کے لیے حمد ہے،

(۱) کہ مثلاً نیک کو عذاب دیتا ، تو سَفَہ لازم آتا ، اور سَفَہ نقص ہے ، تو عذاب کو ترک کرنے سے نقص دور ہوا ، اور کمال آیا۔

واستقرّ عرش التحقیق اَنّ الحکمة من صفاته الکمالیة ، وعدمها نقص ، وَالْعِيَاذُ بِاللّٰهِ تَعَالیٰ ، اما التَّبْعِيَّةُ (۱) ، بها ومراعاتُهافی الافعال فلا یلزَمُهٗ تعالیٰ اصلًا ، بل هو یفعل مایشاء ویَحکُمُ ما یرید ، ولا نقصَ ولا اعتراضَ ،

ولا یقبُح منه شئ اصلًا ، فلو عَذّب اهلَ السموات والارض لعذّبهم وهو غیر ظالم لهم ، کما فی الحدیث ، ولذا نقول اِنه تعالیٰ لا یجِب علیه شئ ، لا لطفٌ ولا عینٌ ولا اَصلَحُ ولا اثابةُ مطیع ولا تعویضُ ایلام ولا ولا ولا ، وعُلِمَ اَن قوله تعالیٰ

يَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يَشَآءُ ﴿۲۷﴾ [پ۱۳ ع۱۶]

وقوله تعالیٰ ... اِنَّ اللّٰهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيْدُ ﴿۱﴾ [پ ۶ ع۵]

علی صرافیة سُجومهٖ (۲) ومُحوضة اطلاقه

لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُوْنَ ﴿۲۳﴾

[پ۱۷ ع۲ سورہ انبیاء]

وبه ظهَر اندفاع ما قرّره هذا

اور عرشِ تحقیق اس پر مستقر ہوا کہ ...... حکمت اللہ تعالیٰ کی صفاتِ کمالیہ میں سے ایک صفتِ کمال ہے ، اور مَعَاذَ اللہ اس کا عدم وہ ضرور نقص ہے ـــ رہا حکمت کا اتباع یعنی افعال میں حکمت کی رعایت تو یہ پاک پروردگار پر ہرگز لازم نہیں ، بلکہ وہ جو چاہے کرے ، اور جو چاہے حکم فرمائے ، اِس میں نہ کوئی نقص ہے ، اور نہ اُس پر کوئی اعتراض۔

اور اس کی نسبت سے ہرگز کچھ قبیح نہیں ، چنانچہ وہ اگر اہلِ آسمان وزمین کو عذاب دیتا تو اس میں ہرگز اُن پر ظلم کرنے والا نہ ہوتا ، جیسا کہ حدیثِ پاک میں ہے ـــ اسی لیے ہم اہلسنت کا عقیدہ یہ ہے کہ اُس پر کچھ واجب نہیں ، نہ لطف وکرم ، نہ عافیت ، نہ اَصلح و بہتر ، نہ نیک کو ثواب دینا ، اور نہ تکلیف دینے کے بعد اس کا اچھا عوض دینا ، اور نہ یہ ، نہ وہ ، نہ کچھ ـــ اور معلوم ہوا کہ اُس کا فرمان

اللہ جو چاہے کرے [کنزالایمان]

بیشک اللہ حکم فرماتا ہے جو چاہے [کنزالایمان]

یہ خالص اپنے عموم واطلاق پر ہے

اُس سے نہیں پوچھا جاتا جو وہ کرے ، اور ان سب سے سوال ہوگا ـــ [کنزالایمان]

اسی سے ظاہر ہوگیا اُس تقریر کا رَد جو [بہ عنوانِ تحقیق]

---

(۱) مخطوطہ میں عبارت یوں لکھی ہے اما القیمة بها وبمراعا وفی الافعال فلا یلزمه تعالیٰ اصلا بل هوا ......[بیاض].....لا یرید ولا نقص الاعتراض

(۲) قلمی منقول نسخے میں یوں لکھا ہے کہ اُسے سُجومه پڑھا جائے ، مگر یہ غالبًا عمومه ہے ، اور ممکن کہ سُجومه ہی ہو کہ سُجوم میں سیلان کا معنی ہے، صراح میں ہے سُجوم : رواں شدنِ اشک ۔تو معنی ہوگا آیات بالا خالص اپنی روانی پر ہیں ، ان میں کوئی تقیید تخصیص یا استثنا نہیں ہے۔

ــــ ولذا کے بعد ہمارے نسخہ میں بیاض ہے۔قالوا یا نقول وغیرہ کوئی لفظ نقل سے رہ گیا ہے۔

العَيْن : العَافِيَةُ [ت ص ۴۱۱ ج۱۸] : ای دِفاعُ اللّٰهِ عَن العَبْدِ [ق] : بندے کو مرض وبلا سے بچانا

العلامة البحر وَمَا قَد يُشَمُّ من بعض كلماتی فی المعتمد، من الجُنوح فی المسئلة الیٰ مُراعاة بعضِ ما لائمتنا الما تريدية هنا، فقد رَجَعْتُ عنه، و انشرح صَدری بحمد اللّٰه تعالیٰ ان ربی لاحكم عليه، ولا يصِحّ منه اَنَّ ما فعل بها فعل،

وایاک اَن تظُنّ فيه اقرارُ مِّنِ هٰؤلاء المُكذِّبين الذين يقولون بتجويز الكذب عليه، تَعَالیٰ عَمَّا يَقُوْلُوْنَ عُلُوًّا كَبِيْرًا، فانّ الكذب فی الكلام، والكلام

علامہ بحر العلوم نے [فواتح ص۱۳۱ج۱] میں کی اور اس رجحان کا بھی **جس کی بو المعتمد میں میرے بعض الفاظ سے آتی ہے**(۱) یعنی وہاں مسئلۂ ہٰذا میں اپنے ائمۂ ماتریدیہ کے قدرے مسلک کی مراعات کی طرف میرا میلان ـــــ **تو میں نے اُس سے رجوع کیا** اور بحمدہ تعالیٰ مجھے شرحِ صدر ہوگیا کہ میرے رب پر ہرگز کوئی حکم نہیں ہے ، اور نہ وہاں اس امکان کا گزر ، کہ حکمت اُس کے فعل کا سبب ہو ، اور اُس کا فعل حکمت کے زیرِ حکم ہو [ہرگز نہیں بلکہ حاکم وہ ہے ، اُس پر کوئی حاکم نہیں]

اور دیکھو یہ نہ سمجھ لینا کہ ـــ اِس میں تو اِن مُکَذِّبین کے کذب کو تسلیم کر لینا لازم آئے گا ، جو اُس پاک بے نیاز پر کذب روا ٹھہراتے ہیں ـــــــ وہ بہت بلند و برتر ہے ان کی باتوں سے ـــــ کیونکہ کذب ، کلام میں ہوتا ہے.................. اور کلام ،

(۱) مثلاً ان عبارات میں کہ

يجوز ان يكون من الافعال ماتُحيله الحكمةُ، وتُوجِب تركه وَاِن شَمِلَتْهماالقدرةُ [المعتمدالمستندص۱۰۵]

ہوسکتا ہے بعض افعال وہ ہوں ، جنہیں حکمت محال ٹھہرائے [یعنی بالغیر] اور اُن کے ترک کا وجوب لائے ، گو کہ فعل و ترک دونوں تحتِ قدرت ہیں

مُنافاتُه [ای الفعل] للحكمة المستلزِمةُ لاقتضائها الترکَ، فغيرُ مُستبعَد، ولعل تعذيب المطيع المَحْض صِرفا مَحْضا يكون منها، كما اشرنااليه فيمامر، ومنه التكليف بالمحال الذاتی من المكلف بمعنی حقيقة الطَلَب، لانه عَبَث كماتقدم [المعتمد المستند ص ۱۰۴]

فعل کا منافی حکمت ہونا ، کہ ترک کے مقتضائے حکمت ہونے کو مستلزم ہے ، یہ مستبعد نہیں۔ اور ہوسکتا ہے مطیع محض کی تعذیبِ صِرف.....یعنی.....وہ بندہ جو صرف اور صرف فرماں بردار رہا ، ایسے کو بغیر گناہ بغیر تقصیر اور بغیر اس کے کسی نفع کے عذاب دینا.....اسی قبیل سے ہو ، جیسا کہ ماسبق میں ہم نے اس طرف اشارہ کیا ـ اور اسی قبیل سے ہے کہ جو امر ، مکلّف کی بہ نسبت محالِ ذاتی ہو ، اُس کی مکلّف کو تکلیف بمعنیٰ طلبِ حقیقی ، یعنی مُکلف سے اُس بات کو بجالانے کا حقیقی مطالبہ [یعنی یوں کہ نہ اُسے عاجز کرنا مقصود ہو اور نہ ہی عذاب دینا] کہ یہ عبث ہے جیسا کہ گزرا

ــــــ فی المخطوطة هكذا : لا يصح منه مَا فَعَلَ بها فعل ـ

شَرَحَ (ف) اللّٰهُ صَدْرَهُ لِقُبُوْلِ الْخَيْرِ شَرْحًا **فَانْشَرَحَ** : اَیْ وَسَّعَهُ لِقُبُوْلِ الْحَقِّ فَاتَّسَعَ [ق ت] : اللہ پاک نے اُس کا سینہ بھلائی قبول کرنے کے لیے کھول دیا ، تو وہ کھل گیا

صفتہ ، و ھٰھنا الکلام فی الفعل و الخلق ، | صفت ہے (۱)......... اور یہاں گفتگو فعل و خلق میں ہے (۲).........

(۱) تو کذب روا ٹھہرانے والے اس کی صفات میں قُبح و نقص روا ٹھہرا رہے ہیں ــــ یہ ائمۂ اشاعرہ کا مسلک نہیں ، کہ صفات میں حسن و قبح کو ، وہ حضرات بھی ، ائمۂ ماتریدیہ کی طرح عقلی مانتے ہیں ، اور کذب وغیرہ تمام نقائص کو اللہ عَزَّ وَجَلَّ پر عقلاً محال بالذات جانتے ہیں

(۲) یعنی بنانے پیدا کرنے میں ــــ تو یہاں نقص اگر ہے ، مخلوق میں ہے ــــ اور قبیح و ناقص مخلوق کو وہ پیدا کرے ، تو یہ پیدا کرنا قبیح نہیں ہے ، کیوں کہ اس سے اُس کی ذات وصفات میں نقص نہیں آتا

یونہی خلافِ حکمت کی خلق و ایجاد ، قبیح نہیں ہوگی ، اور اس سے اس کی ذات وصفات میں قُبح و نقص نہیں آئے گا ــــ یہ ہے ائمۂ اشاعرہ کا ماننا

رہا یہ کہ ائمۂ ماتریدیہ جب خلافِ حکمت فعل یا ترک کو مستلزمِ نقص کہتے ہیں ، اور محال بالغیر ٹھہراتے ہیں ، لہٰذا وہ اشاعرہ پر قبح و نقص روا ماننے کا الزام دیں تو اشاعرہ کی طرف سے اس کا کیا جواب ہے ؟.........

جواب یہ ہے کہ وہ مستلزمِ نقص کہنا اور محال بالغیر ٹھہرانا **انسانی عقلِ قاصر کا تحکم** ہے ، کیونکہ عقل جس کا دستِ ادراک کوتاہ ہے ہو نہیں سکتا کہ ہر حکمت کا احاطہ کرلے ، تو کیا معلوم کہ وہ جس میں ہم گمان کریں کہ کوئی حکمت نہیں اس میں ہماری سوچی ہوئی حکمتوں سے بھی بالا و برتر بہا حکمت ہو ، تو ہمارا وہ حکم نرا تحکم ہوگا ، جیسا کہ آرہا ہے نیز مسامرہ میں فرمایا

لِقُصور العُقولِ عن ادراک الحِکَمِ الْاِلٰھِیّۃ [مسامرہ ص۱۸۵] | کیونکہ الٰہی حکمتوں کو جاننے سے عقول بشری عاجز ہیں

تو ائمۂ اشاعرہ ، انسانی نظر قاصر میں جو اگرچہ خلافِ حکمت ہو اُس کے ارادہ و تخلیق ، کو روا ٹھہراتے ہیں ، مگر اس سے اُس کی صفتِ ارادہ اور فعلِ تخلیق میں ، قبح و نقص کا گذر ، نہیں جانتے ــ اور افعالِ الٰہیہ میں قبح و نقص عقلاً محال بالذات ہی مانتے ہیں

اور کذب روا ٹھہرانے والے ، اُس کی ذات وصفات ہی میں ، قبح و نقص کی سرایت روا مانتے ہیں ــــ تو کہاں یہ اور کہاں وہ

الغرض جس طرح صفات میں حسن قبح کا عقلی ہونا ائمۂ اشاعرہ و ماتریدیہ کا اجماعی ہے ــــــ اسی طرح افعال میں بھی یہ عقلیت ، اجماعی ہے.....کہ دونوں گروہِ اہلسنت ، افعال میں بھی قبح ، بارگاہ عزت میں ، عقلاً وشرعًا ، ہر طرح محال بالذات مانتے ہیں

ہاں ائمۂ ماتریدیہ ، صفات کی طرح ، بعض افعال [مثلاً تعذیبِ مطیع و تکلیف بالمحال وغیرہ] کو ایسا جانتے ہیں جن کے صدور سے کہتے ہیں کہ ، نقص لازم آئے گا ، تو ایسے افعال عقلاً محال بالغیر ہیں

اور ائمۂ اشاعرہ کہتے ہیں.....نہیں ، اُس کی نسبت سے کوئی فعل و ترک ایسا نہیں ، جس سے نقص اس کے سراپردۂ عزت تک راہ پائے ، تو اُس کی نسبت سے کسی فعل و ترک کو ، عقلاً واجب بالغیر یا محال بالغیر نہیں مانتے

ائمۂ اشاعرہ کا یہ انکار ، انکارِ عقلیت کی بنا پر نہ تھا.....مگر ان کے بعض متاخرین ، افعالِ عباد کی طرح یہاں بھی براہِ ذُہول عقلیت سے انکار لکھ گئے اور تحسین شرعی کا قول کرگئے ــ جیسا کہ **المعتقد المنتقد** اور **المستند المعتمد** [ص ۸۹ ، ۸۱ ، ۸۳ ، ۹۹ ، ۱۰۰] میں ←

⟵ اس کی اجمالی تفصیل ہے ، اوراسی سے کچھ ہم نے شروع میں نقل بھی کیا ۔

امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے ائمۂ اشاعرہ کے مسلک لَا یَقْبُحُ مِنْهُ شَیْءٌ کو .... افعالِ الٰہ میں ان حضرات کی طرف سے **تحسینِ عقلی** کی تسلیم کے ساتھ یہاں........ اورآگے دلائلِ عقلیہ سے ثابت فرمایا ہے

رہا یہ کہ ــــ جن **صفات** کو عقل ناقص جانتی ہے اشاعرہ وماتریدیہ دونوں فریق اہل سنت ایسی صفات کو ذاتِ الٰہ تَعَالیٰ شَانُہٗ پر محال بالذات مانتے ہیں

اورجن **افعال** میں عقلِ بشری قُبح جانتی ہے ائمۂ ماتریدیہ ایسےافعال کو ذاتِ الٰہ تَعَالیٰ شَانُہٗ پر محال بالذات نہیں مانتے ، صرف محال بالغیر مانتے ہیں ــــــ محال بالذات ماننا فرقۂ معتزلہ کا مسلک ہے

توصفاتِ نقص اور افعالِ قبح آمیز ان دو میں وجہ فرق کیا ہے؟.....کہ وہاں تواستحالہ بالذات ہوا ، اور یہاں بالغیر؟

اس کا **کشف** امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ کے کلمات میں ہے ، اوروہ یہ کہ ــــ صفاتِ نقص مثلاً کذب ، جہل ، سفہ وغیرہ اپنی حدِّ ذات میں نقص ہیں ، تواستحالہ نفسِ ذاتِ صفات بالنسبة الی الالٰه سے ناشی ہے ، تواستحالہ ذاتی ہوا

اورافعال متذکرۂ بالا اپنی حدِ ذات میں نقص نہیں ، بلکہ اس صفت سے نقص ہیں جوان کے اندر پائی جاتی ہے ، اورجس کے سبب وہ افعال مُنافیِ حکمت قرار پاتے ہیں ، تو یہاں استحالہ نفسِ ذاتِ افعال سے ناشی نہیں ، بلکہ خارج سے آیا ، تواستحالہ بالغیر ہوا

ہاں وہ خارج.....یعنی صفت قبح و نقص جسے عقلِ بشری بعض افعال میں دیکھتی ہے........ بالنسبة الی الالٰه ضرور محال بالذات ہے ، یعنی افعالِ الٰہ میں قبح ونقص کا گذر قطعاًاجماعاً بین الاشعریه والماتریدیة محال بالذات ہے ــــ مگر نفسِ افعالِ مذکورہ محال بالذات نہیں ، بلکہ عند الماتریدیة محال بالغیر ہیں

مثلاً تعذیبِ طائع اپنی حدِ ذات میں قبیح نہیں ، بلکہ اس فعلِ تعذیب میں ایک صفت ہے ، اس صفت کی وجہ سے یہ فعل عقلِ بشری کی نظر میں قبیح ہے تو یہاں استحالہ اس تعذیب کی ذات سے ناشی نہیں، بلکہ ذاتِ تعذیب میں موجود ایک صفت سے ناشی ہے ، لہٰذا یہ تعذیب عند الماتریدیة محال بالغیر ہوئی ، محال بالذات نہیں

رہے ائمۂ اشاعرہ تو وہ ــــ عقلِ بشری جو بعض افعال کو قبیح جانتی ہے ــــ اسے انسانی عقلِ قاصر کا تحکم کہتے ہیں ، تو رب تعالیٰ کی نسبت سے کسی فعل کو قبیح نہیں جانتے ، اوروہ جوکرے اسی میں اُس کی کمال رساحکمت مانتے ہیں

ولا تقول الاشاعرة اذا جاوزتِ النَّقْصَ فی النفس اِلّا بها [المعتمد المستند ص ۱۰۴]

اشاعرہ جب نقص فی حدذاتہ [جوکہ صفات میں ہوتا ہے اس] سے آگے بڑھتے ہیں [یعنی افعال کی طرف آتے ہیں جوکہ فی حدذاتہ نقص نہیں] تو اسی صورتِ وُسطیٰ کا یعنی حکمت کی مُوافقتِ مُسوِّغہ کا قول کرتے ہیں ⟵

فلا یقبُح منه تعالیٰ ما فعل و لاماخلق کائنا ما کان

﴿ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ ھَدٰنَا لِھٰذَا قف وَمَا کُنَّا لِنَھْتَدِیَ لَوْ لَآ اَنْ ھَدٰنَا اللّٰہُ ج لَقَدْ جَآءَ تْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ ط ﴾ [پ۸ ع۲ ا سورہ اعراف آیت ۴۳]

ثم رأیت فی الیواقیت والجواھر للامام الربانی عبدالوھاب الشَعْرانی قُدِّسَ سِرُّهُ النُّوْرَانِی قال: المبحث السابع والعشرون فی بیان اَن افعال الحق تعالیٰ کلّھا عینُ الحکمة ، و لایقال اِنھا بالحکمة لئلا تکونَ الحکمةُ مُوجبةً له ، فیکونَ محکوما علیه ، لانه تعالیٰ احکم الحاکمین ، فعلم انه لاینبغی ان تُعَلَّلَ

تو وہ جو بھی کرے اس کی طرف نسبت کرتے ہوئے ، برانہیں ، اور جو کچھ بھی بنائے پیدا کرے اُس کی نسبت سے ہرگز قبیح نہیں

﴿سب خوبیاں اللہ کو جس نے ہمیں اس کی راہ دکھائی اور ہم راہ نہ پاتے اگر اللہ نہ دکھا تا بیشک ہمارے رب کے رسول حق لائے﴾

پھر میں نے الیواقیت والجواھر تصنیف امامِ ربانی عبدالوہّاب شَعرانی قُدِّسَ سِرُّهُ النُّوْرَانِیْ میں دیکھا فرماتے ہیں ستائیسواں مبحث :۔ یہ بیان کہ حق تعالیٰ کے افعال سب کے سب عینِ حکمت ہیں ـــ اور یہ نہ کہنا کہ حکمت سے ہیں ، تاکہ حکمت اُس کے حق میں مُوجِب نہ ٹھہرے ، اور اُس کا حکمت کے زیرِ حکم ہونا لازم نہ آئے ، اس لیے کہ وہ اَحْکَمُ الْحٰکِمِیْن ہے ، تو معلوم ہوا کہ اُس کے افعال کو حکمت کے سبب بتانا

⟵ کہ وہ کرے تو بھی موافقِ حکمت ہے اور نہ کرے تو بھی موافقِ حکمت ہے ــــ اب کچھ وہ کلماتِ کاشفۂ امام پیش کردیں جن کا ذکر اوپر ہوا

ماکان نَقْصًا فی حد ذاته ، کالکذب و الجھل والسَفَه والعَجز ، فذلک کل محال بالذات ، قطعا اجماعا بیننا وبین الاشعریة وسائر اھل السنة ، ومالم یکن کذٰلک فی نفسه ، وانما یلزَم نقص من خارج ، اِنْ لَوْ وقَع ، فذلک مقدور بالذات مستحیل بالغیر ، ومَن اَحالهٗ بالذات فکلامه مؤول او مھجور ، ومنه [ای مالم یکن کذلک فی نفسهٖ] عند ائمتنا الماتریدیة کُلُّ فعل ینافی الحکمةَ لِمَا فیه من القُبح

[المعتمد المستند ص۱۰۳]

جو اپنی حدِّ ذات میں نقص ہے جیسے کذب وجہل وسَفہ وعجز تو وہ سب قطعًا محال بالذات ہے اس پر ہمارا اور اشاعرہ اور تمام اہلسنت کا اجماع ہے ـــــ اور جو اپنی حدِّ ذات میں نقص نہیں صرف خارج سے اسے نقص لازم ہے اگر وہ واقع ہو یا واقع ہوتا تو وہ بالذات مقدور [ممکن] اور بالغیر محال ہے

اور جس نے اُسے محال بالذات کہا اُس کا کلام مُؤَوَّل ہے یا مہجور ، اور اسی قبیل سے ہے [یعنی جو اپنی حدِّ ذات میں نقص نہیں اسی کے قبیل سے ہے] ہمارے ائمۂ ماتریدیہ کے نزدیک ہر وہ فعل جو صفتِ قبح رکھنے کے سبب مُنافیِ حکمت ہو

افعالُ الحق بالحکمة اھ

ثـم نـقَل عن الشیخ الاکبر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنۡہُ انـہ قال فی الفتوحات : خَلۡقُہٗ تعالیٰ لا یُعلَّل بالحکمة ، فیکون معلولًا لھا ، اھ

وھذا عینُ مااَلۡھَمنی ربّی ، ولہ الحمد ،

ثم اقول ھـذا کلّہ فی الحکم الکلی ، ای ھـل یـجوز عقلا تعلّقُ الارادة الالٰھیة بما لا حکمة فیہ ؟

امـا الـحـکم علی شئ من الجزئیّات بـوجـوبـہ وامتـنـاعہٖ نَظَرًا الی الحکمة فلا سبیل الیہ قطعا قطعا ،

بـل کـل فـعل او ترک یُوجِبُ بظنٍّ بـحـکم الحکمة ، فالحقُّ انہ تـحکّم العقل البشـریّ الـقـاصـر ، لا للحکمة ، اذلیـس معـنـاہ الا اَنّا نقطع ان لا حکمة فی خلافہ اصلًا ، اذ لـو کـــان الـحـکـمة فـی کـل الـطَـرَفین لَمَا وجب احدھما ، وما یَدرِی الانسـان بھـذا ، فـمـحالٌ اَنۡ یُحیط العقلُ الـقـاصـر بکل حکمة ، فلعل ما نظُنّ اَن لا حـکـمة فیـہ ، فیـہ حکمةٌ اَجَلُّ واَبۡھٰی ممّا ظَنَنَّا ھا فیہ ، فلیس الحکم الا تحکما ،

مناسب نہیں ـــــ اھ

پھر شیخ اکبر رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنۡہُ سے نقل کیا کہ فتوحات میں فرماتے ہیں ـــــ ’’حکمت کو اُس کے فعلِ تخلیق کی علت نہ ٹھہراؤ ، کہ اس سے اُس کا فعلِ تخلیق حکمت کا معلول ٹھہرے گا‘‘ ـــــ

یہ عین وہی ہے جو مجھے میرے رب نے الہام کیا۔ اور اسی کے لیے حمد ہے

پھر میں کہتا ہوں یہ سب **حکمِ کلّی** میں ہے ، یعنی کیا یہ عقلاً ممکن ہے کہ ارادۂ الٰہیہ جَلَّ وَعَلَا کا تعلق اُس سے ہو جس میں کوئی حکمت نہیں؟ (۱)

رہا جزئیات میں سے کسی جزئی پر..... نظر بہ حکمت ، واجب یا محال ہونے کا حکم .... [یعنی یہ کہ عقل کسی جزئی فعل یا ترک کو مقتضائے حکمت یا خلافِ حکمت جان کر اُس جزئی کو واجب یا محال ٹھہرائے]...... تو عقل کو اس کی ہرگز ہرگز کوئی راہ نہیں

بلکہ ہر وہ فعل یا ترک ، جسے عقل حکمِ حکمت گمان کر کے واجب ٹھہرائے ، تو حق یہ ہے کہ وہ انسانی عقلِ قاصر کا تحکُّم ہے ، وہ حکمِ حکمت نہیں ہے ـ کیونکہ اس فیصلۂ عقل کا مطلب ، خواہی نخواہی یہی ہے ، کہ ہم بالیقین جان رہے ہیں ، کہ اس فعل یا ترک کے خلاف میں قطعًا کوئی حکمت نہیں ـ اس لیے کہ حکمت اگر..... فعل اور اس کے خلاف..... یونہی ترک اور اس کے خلاف...... ان دونوں طرفین میں ہو ، تو اُن میں ایک واجب نہیں ہوگا ـ اور انسان اسے کیا جانے؟..... کیونکہ عقل جس کا دستِ ادراک کوتاہ ہے ، ہو نہیں سکتا ، کہ ہر حکمت کا احاطہ کر لے ، تو کیا معلوم کہ وہ جس میں ہم گمان کریں کہ کوئی حکمت نہیں ، اُس میں ہماری سوچی ہوئی حکمتوں سے بھی بالا و پُر بہا حکمت ہو ، تو ہمارا حکم نرا تحکُّم ہوگا

---

(۱) یعنی انسانی عقلِ قاصر کی نظر میں حکمت نہیں ـــــ اور جواب اس سوال کا اثبات میں ہے ، کہ ہاں ایسے فعل سے ارادۂ الٰہیہ کا تعلق ہو سکتا ہے ، کیونکہ وہ جو چاہے ، اور جو کرے ، ضرور اُس میں حکمت ہوگی ، اگرچہ انسان اُس حکمت کو نہ جان سکے۔

اَلا تَـرىٰ اَنّ ايجابَ اَنْ لا يَذْ كُرَ اللّٰهَ تـعـالـىٰ احدٌ ابدًا ، وتحريمَ اَنْ يَشْكُرَ اللّٰهَ تعالىٰ احدٌ ابدًا ، ممّا لا تُظَنُّ فيه حكمةٌ ، ثم اَبدىٰ فيهما المحقّقُ **ابنُ الهُمام** ما استبـان بـه اَن لو وَقَعَا لكان فيهما حكمةٌ بالغة ، اُنظر المسـايرة ص ۱۶۱ و تحريرالاصول ص ۹۸ ج ۲ ، وقال فى **المسايرة** ص ۱۷۸ :

قولهم(اى صاحب العمـدة ومن وافقهم) تعذيبُهم (اى الكفار) واقع ، فيكون على وجه الحكمة ، فعدمه على خلافها ،

قلناهـذالـلقُـصـورعن فهم مناسَبة الشىٴ لـلـضـديـن،وهـو ثابت فى الشاهد ، حيـثُ ثَبَتَ فى العقل مُناسَبةُ قتل المَلِک لِعـدوّه ،اذ ظَـفِرَ به ، وعَفْوِه عنه ، اظهارًا لعدم الا لتفا ت اليه ، تحقيرًا لشأنه اھ

ثم قال : هذاالذى ذكرنا يرجِع الى امـر الآخـرة ، اَمّـا فى الدنيا فلا نِزا ع فى و قـو ع الايـلام ، بـل فـى ايجاب العوض باعتبار ه ، والحَنَفيةُ لا يو جبو نه (على اللّٰه

دیکھتے نہیں.....اس بات کوواجب کرنا کہ کبھی کوئی اللہ تعالیٰ کا ذکر نہ کرے.....اوراسے حرام ٹھہرانا کہ کبھی کوئی اللہ تعالیٰ کاشکر بجالائے.....یہ ایجاب وتحریم ایسی چیز ہے ، جس میں کوئی حکمت سمجھ میں نہیں آتی اور پھر محقق ابن ہمام نے وہ دقیقہ آشکارا کیا ، جس سے عیاں ہے کہ ، اگر یہ ایجاب وتحریم اللہ تعالیٰ کی طرف سے واقع ہوتے ، توضروران میں کمال رسا حکمت ہوتی (۱) دیکھومسایرہ ص ۱۶۱ اورتحریرالاصول ص ۹۸ ج ۲

نیز مسایرہ ص ۱۷۸ میں کہا ــــ صاحبِ عمدہ [علامہ نسفی]

اوراُن کے موافقین کا **اعتراض** کہ کفارکوعذاب دیناہم تم سب مانتے ہیں کہ ضرور ہوگا ، تو یہ بروجہ حکمت ہوگا ، تو نہ دیناخلافِ حکمت ہے؟

جواب اس کا یہ ہے کہ معترضین اس بات کونہیں سمجھ سکے ، کہ ایک ہی چیز ضِدَّین سے میل کھاتی ، اور مناسبت رکھتی ہے..... حالانکہ یہ بات عالَمِ شہادت میں ثابت ہے کہ ، بادشاہ کا اپنے دشمن پر قابو پا کراسے قتل کردینا ، عقل مناسب جانتی ہے ، اورمعاف کردینا بھی مناسب جانتی ہے ، یہ دکھانے کے لیے کہ اُس کی حیثیت وقعت ہے کیا کہ ہم اُس کی طرف نظرکریں

پھر [مسایرہ ص ۱۸۱ میں] فرمایاــــ یہ جوہم نے بیان کیا اُخروی معاملے سے متعلق ہے ــــ رہا وقوعِ ایلام دردنیا [یعنی اللہ پاک کا دنیا میں کسی پرمصیبت نازل کرنا] تواس میں توکوئی نزاع نہیں ہے ــــ ہاں نزاع اس مصیبت کامناسب عوض واجب ٹھہرانے میں ہے ــــ ماتریدیہ

(۱) یعنی اُس کامملوک ہوکربغیراُس کے اِذن کے اُس کانام لینا ، یاشکربجالانا ، یہ بغیراُس کی مرضی کے اُس کی ملک میں تصرف کرناہے ، تو اس پراستحقاقِ عذاب ہوتا ، نیز ــــ ہزار بار بشویم دہن زمشک وگلاب ☆ ہنوز نام توگفتن کمالِ بےادبی ست ــــ حقیرذلیل کی کیامجال کہ اُس کبیرِ متعال کانام لے ــــ یہ خلاصہ ہےاُس حکمت کا ، جومذکورہ ایجاب وتحریم سے متعلق ، مسایرہ [ص ۱۶۱] میں ، آشکارافرمائی

سبحانه وِفاقًا للاشاعرة و) خلافًا للمعتزلة ، و يعتقدون فيه حكمةً لله سبحنه ، فقدتُدرَكُ وقد تُظَنّ وقد لا تُدرَك كما فى البهائم ونحوها ،فيُحكَم بحُسنه قطعا ، ويُعتقَد فيه حكمةٌ قَصَرُنا عن دَرْكها ،

فيجب التسليمُ له ، و اعتقادُ الحقيّة فى فعله ، و تركُ الاعتراض ، له الحكم والامر ، لا يُسأَل عمّا يَفعل بحكم رُبو بيّته وكمالِ علمه وحكمته الباهرة التى قد يَقصُر عن دَرْكها عقولُ الكُمَّل ﴿والله يَعلم وانتم لا تعلمون ﴾ اھ مُلتَقطًا

وقال العلامة فى **شرح المقاصد** ص ۱۵۴ ج ۳ : جَعَلَ اصحابُنا تكليفَ ما لا يُطاق ، وعدمَ تعليل افعالِ اللّٰه تعالیٰ بالاغراض ، من فروع مسئلة الحُسن والقُبح ، وبُطلانِ القول بانه يقبُح منه شئ ، ويَجب عليه

بہموافقتِ اشعریہ وبرخلاف معتزلہ ، اللہ عَزَّ وَجَلَّ پرعوض واجب نہیں مانتے ......اور بلا ایجابِ عوض بھی یہ اعتقاد رکھتے ہیں ، کہ اس ایلام دردارِ دنیا میں اللہ پاک کی حکمت ہے ، تو وہ کبھی جزمی طور سے معلوم ہوتی ہے ، اور کبھی مظنون ، اور کبھی نامعلوم ، جیسے چار پایوں وغیرہ میں ـــــ تو اس ایلام کو [بغیر اس کی حکمت جانے ہوئے بھی آپ حضرات ہماری ہی طرح] حَسَن ٹھہرائیں گے ....[کیونکہ ہمارا تمہارا تمام اہلسنت کا اجماع ہے کہ اللہ پاک کی طرف نسبت کرتے ہوئے کوئی فعل قبیح نہیں ۔ مسامرہ ص۱۸۵]..........اور اس ایلام میں حکمت ہی مانیں گے ، ایسی جس کے جاننے سے ہم عاجز ہیں

تو واجب ہوا کہ یہی بات اُس کے ہر فعل میں [آپ حضرات] تسلیم کریں [کہ بلا ادراکِ حکمت اُس کے فعل کا حَسَن ہونا قبول کریں] اور اُس کی نسبت سے ہر فعل کو حق جانیں ، اور اُسے ہر فعل کا حق رکھنے والا مانیں ، اور اعتراض خیال میں نہ لائیں ....[کہ مثلاً تعذیبِ اَبرار کرے یا مثلاً تعذیبِ کفار نہ کرے تو یہ نقص لازم آئے گا]....[کیونکہ الٰہی حکمتوں کو جاننے سے عقولِ بشری عاجز ہیں ۔ مسامرہ ص۱۸۵]

حکم صرف اُس کا ہے اور اُسی کے اختیار میں ہے حکم دینا

اس سے پوچھا نہیں جاتا وہ جو کرے اپنے حکمِ رُبوبیّت اور کمالِ علم ، اور اپنی اُس غالب وبرتر حکمت ، سے جس تک رسائی کی عقولِ کاملین کو بھی طاقت نہیں ﴿اور اللہ جانتا ہے اور تم نہیں جانتے﴾ [پ۲ ع۱۰ آیت ۲۱۶ سورہ بقرہ] مختصرًا

اور علامہ سعد الدین **تفتازانی** نے شرحِ مقاصد [دار الکتب العلمیہ بیروت کی ج۳ ص۲۱۷] میں فرمایا.....تکلیفِ مالا یُطاق یعنی یہ مسئلہ کہ ـــــ اللہ پاک بندے کو اُس کام کا مُکلَّف کرے جس کی بندے کو طاقت نہیں......اور یہ مسئلہ کہ.....افعالِ الٰہیہ جَلَّ وَعَلا اغراض پر مبنی نہیں ہوتے ـــــ ان دونوں کو ہمارے اصحابِ اشعریہ نے اُن اصول کی فرع ٹھہرایا ، جن میں ایک ہے مسئلۂ حسن

البَهْرُ (ف) : اَلْاِضَاءَۃُ ، وَالْغَلَبَۃُ [ق ت] : روشن ہونا ، غالب ہونا

فعل او ترک ،

لان **المخالفین** انما عوّلوا فی ذٰلک علی ان تکلیف مالا یُطاقُ سَفَهٌ ، والفعل الخالی عن الغَرَض عَبَثٌ ، وکلاهما قبیح لایلیق بالحکمة ، والمعتزلةُ منهم مَن اَثبتهٗ ، بقیاس الغائب علی الشاهد ، فان العقلاء حتی المنکرین للشرائع یستقبحون تکلیفَ المَوالی عَبِیدَهم مالا یُطیقونه ، ویَذُمُّونهم علیٰ ذٰلک

والجواب ان ذٰلک من جهة قطع المستقبحین بان افعال العِباد معلَّلَة بالاغراض ، واَنَّ مثل ذٰلک مُنافٍ لغَرَض العامّة و مَصلَحَةِ العالَم ، ولا کذالک تکلیفُ علّام الغیوب ، اِمّا لتنزُّہ افعالهٖ من الغَرَض واِمّا لقصده حِکَمًاومَصالِحَ لاتَهتدِی الیها العُقول

فان قیل: کلامُنا فی تکلیف التحقیق والمعاقبةِ علی الترک ، لا فی التکلیف لِاَسرارٍ اُخَرَ ، کما فی التَحدِّی

وقبح ، دوسرا یہ کہ اللہ تعالیٰ کی نسبت سے کسی بھی فعل یا ترک کو قبیح کہنا ماننا باطل ہے ، تیسرا یہ کہ اُس پر کوئی بھی فعل یا ترک واجب ماننا باطل ہے۔

اس لیے کہ **مخالفین** کی دلیل ان دو مسائلِ بالا میں یہی ہے کہ تکلیف مالا یُطاق سَفَہ ہے.....اور.....جس فعل کی کوئی غرض نہ ہو وہ عَبَث ہے ......اور سفہ وعبث دونوں قبیح ہیں ، شایانِ حکمت نہیں ـــــ بعض معتزلہ نے تکلیف بالا کے قبح کو نادیدہ کا دیدہ پر قیاس کرکے ثابت کرنا چاہا ، کہ مالکوں کا اپنے غلاموں پر ان کی طاقت سے باہر بوجھ لادنا...... اِسے عقلاء حتی کہ جو دین وشرع کے منکر ہیں وہ بھی برا جانتے ہیں ، اور مالکوں کی ایسا کرنے پر مذمت کرتے ہیں

جواب:۔ یہ برا جاننا اور مذمت کرنا ایک یقین کی راہ سے آیا ہے ، یعنی برا جاننے والوں کو یقین ہے ، کہ بندوں کے فعل اغراض ومقاصد پر مبنی ہوتے ہیں ، اور تکلیفِ مالا یطاق عمومی طور پر ان کے اپنے اغراض ومقاصد ، نیز اوروں کی بھلائی کے بھی منافی ہے

اور علّامُ الغُیوب بندوں پر تکلیف مالا یطاق رکھے ، تو وہاں اس یقین کو راہ نہیں ہے ، کیونکہ اُس کے افعال ، اس سے پاک ہیں ، کہ اُن میں اُس کی اپنی کوئی غرض ہو ، یا پھر اُسے وہ حکمتیں اور وہ فائدے منظور ہوتے ہیں ، جن تک عقلوں کی رسائی نہیں

سوال:۔ ہم صرف اُس تکلیفِ مَالَا یُطاق کو قبیح ٹھہرا رہے ہیں ، جس میں واقعی طاقت سے باہر بوجھ لادنا ہو ، یعنی جسے بجا نہ لانے پر سزا دہی ہو ، باقی دیگر نہاں حکمتوں سے جو ہوا ُسے نہیں...... جیسے انبیائے کرام عَلَیْہِمُ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَام نے منکروں سے دعوتِ مقابلہ میں فرمایا [مثلاً ـــــ اس قرآن کے مثل کوئی ایک آیت لے آوَ ـــــ کہ اس سے یہ مقصود نہ تھا کہ وہ منکرین سچ مچ ایسا کرکے

تَحَدِّی: برابری کردن درکارے وپیش خواندن خصم راو غلبہ جستن [ص]: دعوتِ مقابلہ

قلنا : نحن ایضا اِنّما نعتبر احتمالَ اَسرارٍ اُخَرَ فی ذٰلک التکلیف وفی تثبیت استحقاقِ العقاب اھ مُختصرًا

ثم اقول وَفَّقَنِیْ ربی لِوجہ آخرازھرَ واظھرَ ، وھو اَنّا نقول: نعم یستحیل اَن یصدُر منہ تعالیٰ فعل او ترک لا حکمة فیہ ، ولیس ذٰلک اَن الحکمة حاکمة علیہ تعالیٰ ، فَیَتَتَبَّعُ لِمَواردھا ، فما رآہ موافِقا لھا اَرادہٗ ، واِلّا لَمْ یمکن اَن یُرید ، کما زعَمتم ، حاشاہ عن ذٰلک ، بل کان الحکمةُ لازمةً لِاِرادتہ مَھْمَایُرید ،

فان قلت :اذا کانت الحکمة بجمیع الوجوہ منحصرةًفی فعلِ شئٍ ، فکان ترکُہ خالیًا عنھا اصلًا ، فان اراد ترکَہ یلزَم الخُلوّ عنھا ، وکذا اِن اقتضتْ تَرْکًا ، بحیثُ لاوجہ لِلْحِکَمِ فی الفعل ، فاراد فِعْلَہٗ

قلت فرض باطل وتقدیر مستحیل ، فان جمیع وجوہ الحکمة

دکھائیں ، بلکہ اُنہیں اُن کی عاجزی دکھانا ، اورقبولِ حق کے لیے اُنہیں آمادہ کرنامقصودتھا]

جواب:۔ہم بھی وہ واقعی حقیقی تکلیفِ مالایُطاق بندوں کے ذمے لازم کرنے ، اوراُسے بجانہ لانے پرمستحق عذاب ٹھہرانے ، میں دیگر نہاں حکمتیں ہی مانتے ہیں ۔ شرحِ مقاصد کا کلام اختصار کے ساتھ تمام ہوا

پھر میں کہتا ہوں ......میرے رب نے مجھ پر ایک اور وجہ اِلہام فرمائی، جواس سے بھی زیادہ ظاہر وروشن ہے ، وہ یہ کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ۔۔۔**ہاں اللہ تعالیٰ سے کوئی فعل یا ترک ایسا صادر ہونا**...... **جس میں کوئی حکمت نہ ہو**...... **محال ہے** ۔مگراس کا یہ مطلب نہیں کہ......حکمت اُس پرحاکم ہو ، کہ وہ مَوارِدِ حکمت کاتتبع کرے ، اب جسے موافقِ حکمت پائے ، اُس کاارادہ کرے ،اور جسے موافقِ حکمت نہ پائے ، اُس کاارادہ نہ کرسکے......جیسا کہ تمہارا(۱) زعم ہے......ہرگزنہیں ۔ پاکی ہے اُسے اِس سے ۔۔۔ بلکہ جوہم نے تسلیم کیا ، اُس کا مطلب یہ ہے کہ...... **حکمت اُس کے ارادے کو ، خواہ وہ جب بھی ارادہ کرے ، لازم ہے**

سوال:۔ جب حکمت کی تمام صورتیں کسی چیزکوکرنے میں منحصرہوں ، تو اُس کے ترک میں حکمت بالکل نہیں ہوگی ، اوراُس کو ترک فرمانا حکمت سے نرا خالی ہوگا ، اب وہ ترک کاارادہ فرمائے ، تو لازم آئے گا کہ اُس کا وہ ترک حکمت سے خالی ہو......یونہی حکمت اگرکسی بات کے ترک کا اقتضاء کرے ، اس وجہ سے کہ اس بات کے کرنے میں حکمت کی کوئی صورت نہیں ، اورپھراللہ پاک فعل کاارادہ فرمائے

[تواس کے اس فعل کا یکسر خالی ازحکمت ہونالازم آئے گا]؟

جواب:۔ یہ فرض باطل ہے ، اورجوصورت تم نے فرض کی وہ ہرگز

---

(۱)یعنی حضراتِ حنفیہ یعنی حضراتِ ماتریدیہ **التوفیق** : الالھام للخیر [تاج العروس] الھام : دردل افگندن[صراح]:دل میں بھلائی ڈالنا۔ **زَھَرَ السِّراجُ وَالْقَمَرُ وَالْوَجْہُ وَالنَّجْمُ** (ف) زُھُورًا : تَلَألَأَ وَاَشْرَقَ [ق ت] : روشن ہونا ، چمکنا

المخصوصة المعقولة لكم وللعلَمين جميعًا ، اِن انُحصرت فی احد الطَرَفین ففی الطَرَف الاٰخَر وجهٌ باھرٌ قاھرٌ ، وھو الاستغناء ، واظھارُ انه یفعل ما یشاء ، واَنّه ھو الغنیّ الحمید ، واَنّه فعَّال لما یرید ، واَنّه لا یُسأل عما یفعل ،

کبھی واقع نہیں ہوسکتی......کیونکہ حکمت کی وہ تمام مخصوص صورتیں جو تمہارے اور سارے جہان کی سمجھ میں آئیں......اگر طرفینِ فعل وترک میں سے ایک میں......منحصر ہوجائیں ، تو طرفِ دیگر میں......حکمت کی ایک وہ صورت ہوگی ، جو اُن سب صورتوں سے فائق اور سب پر غالب ہے......اور وہ ہے استغناء و بے نیازی [کہ اُسے تمام جہان میں سے کسی کی کچھ پراوہ نہیں] اور اس بات کا اظہار کہ وہ جو چاہتا کرتا ہے....اور یہ کہ وہ بے نیاز ہے سراہا ہوا....اور یہ کہ وہ جو چاہے کرے....اور یہ کہ اس سے کوئی نہیں پوچھ سکتا وہ جو کرے۔

فھذا وجه عام تام یشتمل کلَّ ما یُخال خالیا عن الحکمة اصلا ، فیُدّعیٰ کونُه سَفَھًا او عَبَثًا او وَضعَ شیٍٔ فی غیر محله ،

یہ وہ عام وتام ، حکمت آگیں صورت ہے ، جس کے دائرے سے کوئی بھی ایسا فعل وترک باہر نہیں......جیسے تم حکمت سے نرا خالی خیال کرکے [اُس فعل یا ترک کے صدور میں] سَفَہ یا عبث یا چیز کو بے موقع بے محل رکھنے ، جیسے نقص کا دعویٰ کرو۔

فثبتَ لِلّٰه الحمد اَنّ الحکمة لازمةٌ لارادته تعالیٰ ، تَدُورُ معھا حیثُ دارتْ ، واَنّه یستحیل ان یکون لِشیٍٔ من السَفَه والعَبَثِ والجَوْرِ و الظُلْم والقُبْح مَسَاغٌ اصلًا اِلیٰ شیٍٔ من افعاله ، عَزَّ جلالُهٗ ، فیُرید ما یُرید باختیاره المُطلَقِ التامِّ الصِّرْفِ النَّاصعِ ،الذی لاتقیید علیه من جِھَةِ شیءٍ اصلًا

تو بحمد اللہ تعالیٰ ثابت ہوا کہ ۔ حکمت اللہ تعالیٰ کے ارادے کو لازم ہے ، ارادہ جہاں جائے حکمت اُس کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے....اور سَفَہ وعبث وجَور وظلم وقُبح ، جیسے کسی نقص کی ، اُس کے کسی بھی فعل میں ....کچھ بھی گنجائش ہونا...محال ہے ....اُس کی عظمت نہایت برتر ہے ....تو وہ جو چاہتا ہے ، اپنے تام وکامل ، اور شائبۂ جبر سے پاک وصاف ، اُس اختیارِ مطلق سے چاہتا ہے....جس پر کسی بھی راہ سے....ذرا سی بھی بندش....ہرگز نہیں ، اور اُس اختیار میں بہر حال حکمت عیاں ہے۔

خَالَ الشَیْءَ یَخالُ خَیْلًا : ظَنَّهٗ [ق] **الجَوْرُ**: نقیضُ العَدْلِ ، جارَعلیه یَجُوْرُ جَوْرًا فی الحُکمِ: ای ظَلَمَ [ق ت]
الصِرْف بالکسر: الخالص البَحْتُ [ق ت] **النَاصِع** : الخالصُ من کلّ شی [ق] **القُبْحُ** بالضم (ک) :ضِدُّ الحُسْنِ ، یکون فی الصورة والفعل [ق ت] **حُسْن** : خوبی ۔ **قُبح** : خرابی

وهنالك حصحص اَنَّ **الحَقَّ مَعَ سادَتِنا** (١) **الاشعرية** ، واستبان كالشمس والليل انه لا يقبُح منه شئ ، كما لا يجب عليه شئ ، فانّ هٰذه القضيةَ الاخيرةَ قد اجمعتْ عليها سَادَتُنا الماتريديةُ والاشعريةُ وبالجملة اهلُ السنةِ جميعًا ، وتلزَمها القضيةُ الاُولىٰ لُزومًا بَيّنًا ، اذ لو قَبُحَ منه شئٌ لوجب عليه تركُهُ ، اذ لاينبغى لشانه ان يفعل القبيحَ ،لكن لايجب عليه شئ اجماعًا ، فوجب ان لايقبُح منه شئٌ اجماعًا ، ولله الحجة السامية ،

ولاينافى ذٰلك عقليةَ الحُسْنِ والقُبحِ ، كما عليه اَئِمَّتُنَا الماتريدية ، فان الانقسام حاصل عقلًا بالنظر الى العَبِيْد ، لانهم لاحَظَّ لهم من الوجه العامّ الذى ذكرناه فى افعاله تعالىٰ ، وهو الاستغناء واظهارُ اَن لا حكم عليه لاحد ، فافعالُه عَزَّ جَلالُهٗ كُلُّها حَسَنَةٌ عقلًا وشرعًا ، جَزْمًا وقَطْعًا ، طاعةً وسَمْعًا ، ولله الحمدُ ١٢

[رحمة الملكوت قلمی منقول ص۴ تا ۱۰]

یہاں کھلا کہ ـــــ **حق ہمارے ساداتِ اشعریہ کے ساتھ ہے**.....اور مثلِ آفتاب وشب عیاں ہوا کہ .....اللہ پاک کی نسبت سے کوئی فعل وترک قبیح نہیں.......جیسا کہ اُس پر کچھ واجب نہیں ـــــ کہ یہ آخری قضیہ وہ ہے ، جو ہمارے ساداتِ ماتریدیہ واشعریہ ، بلکہ تمام اہلسنت ،کا اجماعی ہے.....اور اِسے وہ پہلا قضیہ بہ لُزومِ بیّن (۲) لازم ہے......کیونکہ اگر اُس کی نسبت سے کوئی شئی قبیح ہو ، تو اُس پر اُس شی کا ترک واجب ہوگا.....اس وجہ سے کہ قبیح کا اُس سے صدور اُس کے شایانِ شان نہیں ـ لیکن **اُس پر بہ اجماعِ اہلسنت کچھ واجب نہیں** ، **تو لازم ہوا کہ بہ اجماعِ اہلسنت اُس کی نسبت سے کچھ قبیح نہیں**ـ اور اللہ ہی کے لیے ہے بلند وبالا حجت

اور یہ [اُس کی نسبت سے کسی بھی فعل یا ترک کا قبیح نہ ہونا] اُس عقلیتِ حُسن وقُبح کے کچھ منافی نہیں ، جس کے قائل ہمارے ائمۂ ماتریدیہ ہیں ـــ کیونکہ وہ فعل کی حَسن وقبیح میں تقسیم.....جبکہ فعل کی نسبت بندوں کی طرف ہو تو......ضرور عقلی ہے......کیونکہ بندوں کا ، اُس وجہِ عام وتام میں ، کچھ حصہ نہیں ، جو افعالِ الٰہیہ جَلَّ وَعَلا میں ہم نے بتائی ، یعنی شانِ بے نیازی ، اور اِس کا اظہار کہ اُس پر کسی کا حکم نہیں ـــــ لہٰذا افعالِ الٰہیہ جَلَّ وَعَلا وَتَبَارَکَ وَتَعَالیٰ سب حَسَن ہیں عقلاً بھی اور شرعًا بھی ، اِسی کا ہمیں جزم اِسی کا یقین ، اور یہی ہمیں قبول یہی تسلیم ـــــ اور اللہ ہی کے لیے حمد ہےـ

---

(۱) منقول قلمی نسخہ میں عبارت یوں لکھی ہے : هنالک حصحص الحق سادَا تِناالخ .

(۲) لزوم بیّن التزام کے مرتبے میں ہے ـــــ وہ لزوم غیر بیّن ہے جو التزام کا مقابل ہوتا ہےـ

حَصْحَصَ الشئُ : بَانَ وَظَهَرَ بَعدَ كِتْمانه [قاموس] : نہاں چیز کا عیاں ہوجانا **الحَظُّ** : النَّصِيْبُ وَالْجَدُّ [ق] : حصہ

تابش سوم

ارادۂ الٰہیہ جَلَّ وَعَلَا کا وجودِ عالَم سے تعلق

فلسفی کہتے ہیں

قبلَ وجودِ العالم کان المریدُ موجوداً ، والإرادةُ موجودةً ،ونسبتها إلی المراد موجودةً ، ولم یتجدّد مرید ، ولم تتجدّد إرادة ، ولا تَجدّدَ للإرادة نسبة لم تکن ، فإنّ کل ذلک تغیر، فکیف تجدد المراد
یعنی ذی ارادہ تو ازل میں ہے ، ارادہ بھی ازل میں ہے ، اور ارادے کا عالم سے تعلق بھی ازل میں ہے ، تو عالم بھی ازلی ہوگا ، یعنی نہ ذی ارادہ حادث ، نہ ارادہ حادث ، نہ تعلقِ ارادہ حادث ، تو عالم بھی حادث نہیں ہوسکتا

امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ کے حاشیہ **رحمۃ الملکوت** بر فواتح الرحموت شرحِ مسلم الثبوت میں اس سے متعلق ایک نفیس کلام ہے ، جس میں آپ نے دکھایا ہے کہ........عالم کیسے حادث ہوسکتا ہے............فرماتے ہیں

الارادۃالازلیۃاذاتعلّقت بوجودالحادث فی الحِیْنِ الفَلانی،کان مما یتوقف علیه وجودُہ، اتیانُ ذالک الحین، لِعدمِ امکانِ اَن یتقدمهٗ فَیُوجَد مِن دون ایجادٍ، لان المُوجِد لَمْ یَقْتَضِ وُجودَہ قبل ذالک الحین، واذاکان الحینُ ایضًا داخلًا فیما یتوقف علیه وجودہ، کان ھو الجزءَ الاَخیرَ لِلعلة التامّةِ فلم یجب الممکنُ الا عند وجود العلة ـــــ فما لم یأت ذٰلک الحِیْنُ لم تَتِمّ العلةُ ،فکان عدمه لعدم علتهٖ الخ ۔[رحمۃ الملکوت قلمی منقول ص۱۳،۱۴]

ارادۂ ازلی کا تعلق ......جب اِس سے ہے ......کہ حادث فلاں حین میں وجود پائے ......تو حادث کا وجود جن امور پر موقوف اُن میں سے ایک اُس حین کا آنا بھی ہے ....کیونکہ حادث اُس حین سے پہلے موجود نہیں ہوسکتا ......کہ یہ حادث کا بغیر ایجاد کے موجود ہوجانا ہوگا........اس لیے کہ حادث کے اُس حین سے پہلے وجود کا مُوجِد کی طرف سے اقتضاء نہیں ہے اور جب وہ حین بھی اُن جملہ امور میں سے ہے ، جن پر حادث کا وجود موقوف ہے ، تو وہ حین علتِ تامّہ کا جزءِ اخیر ہوئی ، تو ممکن بالذات واجب بالغیر نہ ہوا مگر جب کہ علت موجود ہوئی ـــ تو جب تک وہ حین نہ آئی علت تام نہ ہوئی ، تو حادث کا عدم اسی علت کے عدم سے تھا

تو ذاتِ اِلٰہ جَلَّ مَجۡدُہٗ ازلی ، ارادہ قدرت وغیرہ اس کی صفاتِ ذاتیہ بھی ازلی ، اور

تعلُّقُ ارادته تعالیٰ بالعالمِ کان ازلیًا علی التحقیق [رحمۃ الملکوت قلمی ص ٦]

اس کے ارادے کا عالم سے تعلق بھی بر بنائے تحقیق ازلی

مگر وہ تعلق ...... حادث کے جس حین میں وجود..... سے ہے...... وہ حین ازلی نہیں...... لہذا عالم کا ازلی ہونا لازم نہیں آیا...... اور حادث و نو پید ہونا ممکن ہوا

اس کے علاوہ بھی اس **تعلق** پر آپ نے اسی **رحمۃ الملکوت** میں ایک تفصیلی اور ساتھ ہی ایسا لطیف جامع اور دلیل عقلی سے مزین کلام فرمایا...... کہ فلسفی استحالۂ حدوث و شبہۂ قِدم کو سر اٹھانے کا یارا نہ رہا ______ اس میں آپ نے **ایک شبہۂ لاینحل** کو اپنے نورِ بصیرت سے حل فرمایا ہے...... وہ شبہہ یہ تھا کہ.

نفسِ تعلق کی گو جانبینِ فعل و ترک کی طرف نسبت برابر ہے .... جس سے تعلق بہ فعل ، واجب........ اور ترک ، ناممکن نہیں ہوگا.........

مگر یہ تعلق....... چونکہ فی نفسہ ممکن ہے ...... اور ممکن، مؤثر سے مستغنی نہیں...... تو یہ تعلق آیا کہاں سے؟

بہ لفظِ دیگر........ تعلق، نسبت ہے...... تو اس کے طرفین ہوں گے........ جن میں ایک تو فعل یا ترک ہے .... اور ان دونوں کی جانب تعلق کی نسبت برابر ہے تو تعلق بہ فعل واجب نہیں ہوا...... اور ترک کا محال ہونا لازم نہیں آیا۔ اور طرفِ دیگر وہ ہے جس سے یہ تعلق صادر ہوا...... تو وہ کیا ہے جس سے یہ تعلق صادر...... اور جو اس تعلق کا مصدر ہے؟...... وہ اگر ذاتِ عَلِیّہ ہے تو یہ تعلق، صادر بالایجاب ہوگا...... اور واجب ہوگا...... اور یہ تعلق، فعل سے ہوا...... کہ عالم جو وجود میں آچکا فعل ہے......... اور جب تعلق بہ فعل ، بہ ایجابِ ذات ، واجب ہوا...... تو لازم و مقتضائے ذات ہوا...... تو ترک محال ہوا......... اور عالم کا ازلی ہونا لازم آیا

اور اگر وہ مصدر، ارادہ ہے...... اور یہ تعلق بہ فعل، ارادہ سے صادر ہے...... تو ارادے سے یہ تعلق بہ فعل صادر ہونے کے لیے...... ارادہ کا اس تعلق سے تعلق ضروری ہے...... پھر اُس ثانی تعلق کے بارے میں سوال ہوگا کہ وہ کہاں سے آیا؟...... تو یا تسلسل ہوگا...... اور تسلسل مبدا میں محال ہے...... یا آخری تعلق کو صادر بالایجاب کہنا پڑے گا...... تو پھر ترک، ناممکن ہو جائے گا ......اور عالم کا ازلی ہونا لازم آئے گا

اس کا حل آپ نے یہ پیش فرمایا کہ

یہ تعلق ارادہ سے بہ نفسِ ارادہ صادر ہے...... تو اختیاری ہوا ...... صادر بالایجاب نہیں ہوا......... تو عالم کا ازلی ہونا لازم نہیں آیا___ اور اراردہ سے یہ تعلق صادر ہونے کے لیے...... اس تعلق سے...... ایک اور تعلق کی حاجت جاننا........ [جس سے کہ تسلسل ہو یا ایجاب لازم آئے]...... ایک نری بے معنی بات...... اور مقتضائے عقل کے خلاف ہے___ کیونکہ ارادے کی شان ہے...... دو مقدوروں میں سے کسی بھی ایک کی تخصیص ______ اور ارادہ اس تخصیص میں...... اپنے علاوہ...... کسی شئ دیگر...... کا محتاج نہیں ...... کیونکہ ___ ''ارادے نے فعل اور ترک دو میں سے ایک کی جو تخصیص کی یہ تخصیص ایک اور ایسی تخصیص کی محتاج ہو جو اس تخصیص کی تخصیص

ہو'' ــــ یہ نری نامعقول بات ہے

.اور تعلقِ ارادہ .... سے ہم نہیں مراد لیتے ہیں .... مگر یہی تخصیص ــــ تو تعلق میں تسلسل بھی لازم نہیں آیا .... جس سے بچنے کے لیے صادر بالا یجاب ماننا پڑے .... تو عالم کا ازلی ہونا لازم نہیں آیا

اور جب تخصیص کا ارادہ سے صادر ہونا ثابت ہوا .... تو تعلق جو کہ بعینہٖ تخصیص ہے .... اختیاری ہوا

اور عالَم اسی تعلق سے وجود میں آیا .... تو عالَم صادر بالاختیار ہوا ...... تو ایجابِ فلسفی نہ رہا .... جس سے کہ قِدَم لازم آئے۔

اور وجودِ عالم کے لیے جو جو وقت بھی فرض کرو .... سب کی طرف .... ارادہ اور تعلقِ ارادہ .... کی نسبت یکساں ہے ــــ تو ارادہ اور تعلقِ ارادہ کے لیے وہ سب ممکن ہوئے ــــ اُن میں .... ارادہ کی طرف سے .... جس وقت کی تخصیص ہوگی .... اُسے ترجیح ملے گی ــــ تو عالم کا حادث ہونا ممکن ہوا ــــ اور فلسفی استحالۂ حدوث باطل ٹھہرا

رحمۃ الملکوت سے یہ حاشیہ کامل مع ترجمۂ مترجم اندرونِ صفحات ملاحظہ کریں (۱) اور فلسفی شبہہ ازلیتِ عالَم کے بے مثال استیصال میں اس امام مُؤَیَّد مِنَ اللہ کے قلب پر علومِ حق کے اِلقاء کا چشم دید نظارہ کریں

اسی سے ــــ تعلق کو حادث ماننے پر تسلسل اور قدیم ماننے پر عالم کا قِدَم لازم آنے کا ــــ وہ شبہہ بھی از بیخ برکندہ ہو گیا جو مولوی شبلی اعظم گڑھی کی کتاب ''سوانح مولانا روم'' میں ہے کہ

> جب تعلق حادث ہے تو وہ علت کا محتاج ہوگا ، اور ضرور ہے کہ وہ علت بھی حادث ہو کیونکہ حادث کی علت حادث ہی ہوتی ہے ، قدیم حادث کی علت نہیں ہوسکتا کیونکہ علت و معلول کا وجود ایک ساتھ ہوتا ہے اسی لیے علت قدیم ہو تو معلول بھی قدیم ہوگا ، اور چونکہ علت حادث ہے تو اس کے لیے بھی علت کی ضرورت ہوگی ، اب یہ سلسلہ اگر الیٰ غیر نہایۃ چلا جائے تو غیر متناہی کا وجود لازم آتا ہے [سوانح مولانا روم ص ۱۴۱، ۱۴۲]

میں کہتا ہوں کچھ ضرر نہیں کہ .... وہ علت بھی حادث ہو ، کیونکہ ــــ'' حادث کی علت حادث ہی ہوتی ہے'' ــــ یہ فلسفہ کا وہ لقمہ ہے جسے فلسفی نگل نہ سکے ، اور اس کے اثبات سے یکسر عاجز رہے ، جیسا کہ تہافت الفلاسفہ مسئلۂ اولیٰ [ص ۷۰] میں آرہا ہے کہ ــــ کائنات میں حوادث کی موجودگی ، مثلاً شب و روز اور صبا و شباب و کہولت و موت کا سلسلہ بدیہی ہے ، جس سے فلسفی کو بھی انکار نہیں ، تو ان حوادث کی علت کیا ہے؟ .... فلسفی کہتے ہیں وہ گردش افلاک ہے ، جو من وجہٍ قدیم ہے ، کہ دائمی ہے ، اور من وجہٍ حادث ہے ، کہ اس کا ہر جزءِ مفروض نیست سے ہست ہوتا ہے ، اور اس گردش کی علت فلک کا نفس قدیم ہے

اس پر کھلا اعتراض ہے کہ گردش کی حیثیت حدوثی و تجددی کی علت کیا ہے؟ ... وہی فلک کا نفس قدیم ، تو قدیم حادث

(۱) ص ۷۰۱ سے ــــ یہاں فلسفیوں کی ایک حیلہ سازی اور اس کا رد ص ۲۴۷ اور ۲۵۹ پر آرہا ہے ، اور اجمالی اشارہ حاشیہ ص ۱۴۱ میں

کی علت ہو گیا ــــ یونہی یہاں تعلق اگر حادث ہو اور ارادہ قدیم تو تسلسل نہیں لازم آئے گا ، کہ وہ تو علت کے حادث ہونے پر لازم بتایا ہے

مگر بے انصافوں کے دل سے اپنے شبہۂ باطلہ کا خلجان نہیں جاتا جب تک بالخصوص اسے نہ توڑا جائے ، تو خوانِ امام کا یہ زَلّہ رُبا ــ فلِلارض من کاس الکِرام نصیب ؛ وکیف یُنْھَرعن الانھار السائلون[1] ــ کا امیدوار کہتا ہے ــــ یہ تعلق ، ارادہ سے بہ نفسِ ارادہ صادر ہے......نہ بارادۂ دیگر......اور نہ یوں کہ ارادہ کو اس تعلق سے ایک اور تعلق ہو ، کہ یہ تعلق نہیں ہے مگر **تخصیص** ــــ اور ارادے کی شان ہی یہ ہے کہ.........ایک جیسی چند چیزوں میں سے کسی ایک کی تخصیص کر دے ــــ تو ارادہ اس تخصیص میں کسی اور تخصیص کا ہرگز محتاج نہیں ــــ تو تعلق اگرچہ حادث ہو......تاہم تسلسل لازم نہیں

اور تعلق اگر ازلی ہو تو عالم کا قدم لازم نہیں ، اس لیے کہ ــــ تعلق جب ارادہ سے بہ نفس ارادہ صادر ہے تو اختیاری ہوا ، تو عالم جو اسی تعلق سے وجود میں آیا صادر بالاختیار ہوا ، تو قدم لازم نہ رہا ، اور ازل میں عالم کا عدم ممکن ٹھہرا

تعلق مذکور بالا کی فہم تک رسائی کا اگر یارا نہ تھا ، کہ تقلید کورانہ کے پَر اس فضا میں پرواز کے لیے ساتھ نہ دے سکتے تھے ، تو کم از کم نور رسائی سے مستنیر بندگان مُـؤَیَّـد مِـنَ الـلّٰـہ تک ہی رسائی کے ساعی ہوتے ، تاکہ حقیقتِ حقّہ صادقہ سے نری محرومی کا شکار نہ ہوتے ، مگر خمار تقلید کی دھن کچھ اور ہی ہوتی ہے

اور ایسے بے عقلوں سے اس کی کیا شکایت کہ عالم کا قدیم ہونا کہ کفرِ صریح ہے تراشیں اور اس کا نرا جھوٹا الزام حضرات صوفیۂ صافیہ قُدِّسَتْ اَسْرَارُھُمْ کے سر رکھیں

تابشِ چہارم

فلسفیوں نے حرکتِ فلک کے تمام افراد کو حادث مان کر ، حرکتِ مطلقہ ، یعنی نوعِ حرکت ، یعنی طبیعتِ حرکت ، کو قدیم کہا ــ اس پر علامہ تفتازانی عَلَیْہِ الرَّحْمَۃُ وَالرِّضْوَان نے جواب دیا

[لا وجود للمطلق الا فی ضمن الجزئی فلا یُتصور قِدَم المطلق مع حدوث کل من الجزئیات [شرح عقائد ص۲۵]]

صاحب نبراس کا ادراک اس حجت کی گہرائی کو نہ پہنچا ، وہ اُوْرِدَ وَ اُجِیْبَ سے پریشان ہو کر حجتِ مذکورہ کو جوابِ ناصافی کہہ گئے ، اور برہانِ تطبیق کی طرف نکل کر انہوں نے سکون کی سانس لی ، کہ کہا

والحقّ ان الجواب الصافی عن الشوائب لیس ما ذکرہ الشارح بل ان عدم تناھی	حق یہ ہے کہ بے داغ جواب وہ نہیں جو علامہ تفتازانی نے پیش کیا ــــ بلکہ یہ ہے کہ حرکتِ فلک کا غیر متناہی ہونا

[1] کریموں کے پیالے میں زمین کا بھی حصہ ہوتا ہے اور تشنہ لب سائلوں کو دریا سے بھگایا نہیں جاتا

الحرکات باطل ببرھان التطبیق | برہانِ تطبیق سے باطل ہے

امامِ اہلسنت کو فلسفہ سے اعراض.............. اور خدمتِ اسلام و مسلمین.............. ورَدِّ مبتدعین و مرتدین.............. کی خاطر.............. خالص لوجہ اللہ علومِ دینیہ سے شغف بلکہ اُن میں انہماک کی بدولت.............. اللہ ورسول جَلَّ وَعَلا وَ صَلَّی اللّٰہ تَعَالیٰ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے وہ عطافرمایا.............. جس کا عُشرِ عَشِیْر بھی .... مشغولانِ درس وتدریس اور مُنْہمِکانِ منطق وفلسفہ کو مُیسّر نہ ہوا

آپ نے **حجتِ مذکورہ** کی اولاً یہ تعبیر کی

[کتنی واضح بات ہے ، کہ طبیعت کا وجود نہیں ہوسکتا ، مگر ضمنِ فرد میں.......جب ازل میں کوئی فرد نہیں ، طبیعت کہاں سے آئے گی [الکلمۃ الملھمۃ ص۶۸]]

پھر فرمایا

[دَوَّانی نے اسے بھی کلامِ سَخیف کہا ، اور جواب کچھ نہ دیا ، ہاں ایک نظیر دی ، اور اُسے بےنظیر سمجھا ، اور وہ ضَرور مَبحث سے بےگانہ ہونے میں بےنظیر ہے ، وہ یہ کہ ـــــ گلاب کے پھولوں میں کیا کہوگے ، ہر پھول ایک دو دن سے زیادہ نہیں رہتا ، حالانکہ گلاب مہینے دو مہینے باقی رہتا ہے ، اور بَداہۃً معلوم کہ ایسے حکم میں متناہی وغیرمتناہی میں کچھ فرق نہیں.............. یعنی.............. تو یہاں بھی اگر طبیعت ازل میں ہوئی ، حالانکہ کوئی فرد ازلی نہ تھا ، تو کیا حرج ہوا .... جیسے طبیعتِ گُل دو مہینے رہی ، حالانکہ کوئی پھول دو مہینے نہ رہا]

امام اہلسنت نے اس کے رد میں فرمایا

[[فاضلِ دوانی] حاصلِ حجت یہ سمجھے کہ ـــــ جو حکم ، جمیع افراد سے مسلوب ہو ، طبیعت کے لیے ثابت نہیں ہوسکتا ـــــ یہ بلاشبہہ باطل ہے ، اور اِس [حاصلِ باطل] کے رد کو دور جانا نہ تھا ، کلّیت ہی ایسی چیز ہے ، کہ جمیع افراد سے مسلوب ، اور طبیعت کے لیے ثابت ہے ـــــ یہ حاصلِ حجت نہیں]

اس کے بعد **حجتِ مذکورہ کا وہ صاف شُشتہ حاصل بتایا** کہ اہلِ انصاف بےساختہ پکار اٹھیں کہ.............. سچ سچ.............. صَدفِ حجتِ مذکورہ میں یہ گوہرِ معنیٰ پنہاں تھا.............. آپ نے عقلوں سے پردہ اٹھا کر.............. نہاں کو ایسا عیاں کر دیا.............. کہ کسی کو مجالِ دم زدن نہ رہی.............. فرماتے ہیں

[بلکہ [حجتِ مذکورہ کا حاصل] یہ ہے کہ ـــ جو ظرفِ وجودِ خارجی ، وجودِ جمیع افراد سے خالی ہو ، طبیعت اُس میں نہیں ہوسکتی ، کہ طبیعت کا وجود نہ ہوگا ، مگر ضمنِ فرد میں ، اور یہ ظرف ہر فرد سے خالی ، لہٰذا قطعاً طبیعت

سے بھی خالی ــــــــ اس سے گلاب کی مثال کو کیا مس ہوا؟.......... کوئی پھول اگر چہ دو مہینے یا دو گھڑی بھی نہ رہا .... مگر یہ ظرفِ وجود (یعنی دو مہینے) کس ساعت پھول سے خالی ہوا.......... ہر وقت کوئی نہ کوئی پھول اس میں موجود رہا.......... تو ضرور طبیعت موجود رہی۔
لیکن ظرفِ ازل، جمیع افرادِ حوادث سے قطعا خالی ہے ــــ محال ہے کہ کوئی فردِ حادث، ازلی ہو.......... ورنہ حادث نہ رہے.......... تو ضرور طبیعت سے بھی خالی ہے.......... ورنہ طبیعت بے تشخص، خارج میں موجود ہو.......... اور یہ محال ہے۔
گلاب کے یہ دو مہینے دیکھنے نہ تھے، جو خود ظرفِ وجودِ افراد تھے، اِن مہینوں سے پہلے دیکھو، جس وقت کوئی پھول موجود نہ تھا، کیا اُس وقت طبیعتِ گُل موجود تھی؟.......... ہرگز نہیں ــ عجب کہ فاضلِ دوّانی سے شخص کو ایسا صریح مغالطہ ہو [الکلمة الملهمة ص۶۹]

تابش پنجم

فلسفیوں کا ایک اشکال یہ تھا کہ

زمانہ اگر حادث ہو تو اس کا وجود مسبوق بالعدم ہو اور شک نہیں کہ یہاں قبل و بعد کا اجتماع محال ہے تو یہ عدمِ زمانہ کی وجودِ زمانہ پر قبلیت زمانی ہی ہوگی تو زمانے سے پہلے زمانہ لازم آئے گا

اس پر امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ کے پانچ جوابِ لاجواب الکلمة الملهمة سے توضیح و تسہیل کے ساتھ کتاب میں ملاحظہ کریں(۱)
اُن میں آپ نے ایسی قبلیت.......... جس میں قبل و بعد جمع نہ ہو سکیں.......... بغیر زمانے کے بھی ممکن ثابت کی ہے ــــ کہ وجود و عدم جو باہم منافی ہوں.......... کہ ایک ساتھ کبھی بھی جمع نہ ہو سکیں.......... تو ایسا وجود جس ظرف میں ہو.......... عدم کا بھی اسی ظرف میں ہونا لازم ہے .... ورنہ وہ عدم، وجود کا منافی نہ رہے گا
زید کی موجودگی اگر ظرفِ دار میں ہے.......... تو غیر دار میں اس کی معدومیت.......... وجود فی الدار..... کی منافی نہیں ــــ اور اگر وجودِ شئی لافی ظرف ہو.......... تو عدم بھی.......... جو کہ وجود کا منافی ہے.......... لافی ظرف ہوگا
پھر فلسفیوں کے مُسلّمات سے دکھایا کہ.......... تمہاری تراشیدہ عقولِ عشرہ تمہارے اصول کے مطابق زمانے سے متعالی ہیں..... تو اُن کا وجود زمانے میں نہیں ہوگا..... بلکہ کسی ظرفِ دیگر میں ہوگا..... یا لافی ظرف ہوگا
اور وہ ممکن بالذات ہیں.......... تو اُن کا حدوث بھی ممکن بالذات ہوگا ــــ اور حدوث بے سبقتِ عدم ممکن نہیں ــ

(۱) ص ۱۶۰ سے

اور یہ عدم .... چونکہ وجود کا منافی ہے .... لہذا انہیں کی طرح .... لا فی ظرف ہوگا........ یا ظرفِ دیگر میں ہوگا ....

بہر حال زمانے میں نہیں ہوگا

تو روشن ہوا کہ جس کا وجود زمانے میں نہیں بر تقدیرِ حدوث اُس کا عدمِ سابق بھی زمانے میں نہ ہوگا بلکہ ظرف دیگر میں ہوگا یا لا فی ظرف ہوگا ـــــ اور **زمانہ** بھی ایسا ہی ہے کہ **اس کا وجود زمانے میں نہیں** ـــــ ورنہ ظرفیۃ الشئ لنفسہ لازم آئے ـــــ تو زمانہ حادث ہونے کی صورت میں **زمانے کا عدمِ سابق بھی زمانے میں ہرگز نہیں ہوگا** ـــــ اور **زمانے سے پہلے زمانہ لازم نہیں آئے گا** ـــــ تو **قبل و بعد کا اجتماع محال ہوا اور بغیر زمانے کے** ہوا

فلسفیوں کی جہالت کہ .... زمانے کے عدم کو تو ظرفِ زمانہ میں لیتے ہیں ....اور وجودِ زمانہ کو ظرفِ زمانہ میں نہیں لیتے .... اور پھر اس وجودِ زمانہ اور عدم زمانہ کو باہم منافی سمجھتے ہیں ـــــ حالانکہ یہ عدمِ زمانہ ، وجودِ زمانہ کا منافی نہیں۔ وجودِ زمانہ کا منافی وہ عدمِ زمانہ ہوگا جو وجود کی طرح ظرفِ زمانہ میں نہ ہو۔



اسی مقام پر امام کا عربی حاشیہ ہے ، شرحِ مقاصد و مواقف وغیرہ میں مذکورہ فلسفی اشکال کا جو یہ جواب دیا گیا

[لیس تقدم عدم الزمان علی وجوده بالزمان ، بل کتقدم اجزاء الزمان بعضِها علی بعض (مقاصد و شرح) اعنی التقدم بالذات لا بامر زائدٍ علیها (السید)]

اس پر کلام کرتے ہوئے سابعًا میں آپ نے فرمایا

[لو کان تقدم عدم الحادث علیه لذاته ، لتقدَّمَهٗ ایضا عدمُه الطاری ، لان العدمین لا یختلفان ذاتًا]

اس پر فتاویٰ رضویہ مترجم ج ۲۷ ص ۵۱۶ میں فاضل مترجم نے یہ کلام کیا

اقول حادث کا عدم جسے لذاتہ پہلے قرار دیا جا رہا ہے سے مراد وہ عدم سابق ہے۔ اس سے یہ کیسے لازم آ گیا کہ عدم طاری بھی مقدم ہوگا ؟ شرف قادری

یہ عدم فہم سے ناشی ہے ، ہم کلامِ امام کے معانی کو اجاگر کریں ، تا کہ غبارِ وہم و عدم فہم سے ، مطلعِ حقیقت صاف

ہوجائے ، شارحِ مواقف نے لکھا تھا

[عدم زمانہ کا وجودِ زمانہ پر تقدم ، بالذات ہے کسی امر زائد بر ذات سے نہیں]

اس پر امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے جو کلام کیا ، اس کا حاصل یہ ہے کہ

عدمِ حادث کا وجودِ حادث پر تقدم اگر لذاتہ ہو ــــ یعنی نفسِ ذاتِ عدمِ حادث ہی......تقدم کو مقتضِی ہو......تو تقدم ، نفسِ ذاتِ عدم کا مقتضاو لازم ذات ہوگا۔

اور لازم ذات ، ذات سے کسی بھی نحوِ وجود میں جدا نہیں ہوتا......ورنہ وہ لازمِ ذات نہ رہے ــــ تو نفسِ ذاتِ عدم کسی بھی نحو وجود میں اپنے لازم و مقتضی یعنی تقدم سے جدا نہیں رہے گی۔

اب حادث پر وجود کے بعد جو عدم طاری ہوگا......... وہاں بھی نفسِ ذاتِ عدم پائی جائے گی.........اور اُسی نفسِ ذاتِ عدم کا لازم و مقتضی آپ نے تقدم کو ٹھہرایا......... تو تقدم بھی ضرور پایا جائے گا .... اور لازم آئے گا کہ وہ عدم بھی وجودِ حادث پر مقدم ہو۔

اور وہاں جو عدم کے ساتھ ''طاری'' لگا ہے......... وہ نفسِ ذاتِ عدم سے زائد امر ہے......... لہذا وہ نفسِ ذاتِ عدم کو اُس کے لازم و مقتضائے ذات.........یعنی تقدم سے .... عاری نہ کر سکے گا۔

اسی کو امام نے فرمایا تھا کہ

لو کان تقدم عدمِ الحادث علیه لذاته لَتَقَدَّمَها ایضًا عدمه الطاری،لان العدمین لایختلفان ذاتًا ،	حادث کے عدم کا......حادث پر تقدم...... اگر لذاتہ ہو......تو ......حادث کا...... عدمِ طاری بھی...... حادث پر مقدم ہوگا ــــ کہ دونوں عدم کی ذات میں کوئی اختلاف نہیں ہے

☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆

فاضل مترجم کا ادراک اس کی گہرائی کو نہ پہنچا اور اُنہوں نے کہہ دیا کہ [شارحِ مواقف کی مراد عدم سابق ہے]

اور نہ جانا کہ سبقت وطریان ، نفسِ ذاتِ عدم پر زائد امر ہیں.........اور شرحِ مواقف کی عبارت میں صاف تقدم بالذات ہے......... پھر اس کی مزید تفسیر وتصریح ان الفاظ نے کردی کہ......... **لا بـامر زائد علیها** .... ھا کا مرجع ذات ہے ، اور ذات کا مصداق ''عدم'' ہے.........تو عبارتِ شرح کا صاف مطلب یہ ہوا کہ ــــ وہ تقدم کسی ایسے امر سے نہیں ہے ، جو ذاتِ عدمِ زمانہ پر زائد ہو ــــ اور وصفِ سبقت ، ظاہر ہے کہ ، نفسِ ذاتِ عدم پر زائد شئ ہے......... اور زائد کی الفاظِ عبارتِ شرح میں صاف نفی ہے .... تو عدم سے اگر عدمِ سابق مراد لیا جائے......... تو عدم سابق کا ......حادث پر

تقدم .... نفسِ ذات سے پیدا نہیں ہوگا .... نتیجۃً وہ تقدم ''بالذات'' نہیں رہ جائے گا ، حالانکہ اُسے تقدم بالذات ہی بتانا مقصودِ شارح ہے

تابش ششم

امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے حواشی **الکلمۃ الملھمۃ** میں ایک ''**فائدہ جلیلہ**'' ارشاد کیا .... جس میں بُرہانِ تطبیق کا علمِ الٰہی جَلَّ وَعَلا میں جاری ہونا .... جو عُقولِ ذکیہ کے لیے ایک لاینحل اشکال رہا .... اس کو آپ نے حل فرمایا ہے

اشکال یہ ہے کہ ـــــ ہمارا عقیدہ ہے کہ معلوماتِ الٰہیہ جَلَّ وَعَلا غیر متناہی ہیں .... اور برہانِ تطبیق ، غیر متناہی کو محال ٹھہراتی ہے ـــــ **حل** میں آپ نے فرمایا

[**انما یقتضی البرھان بامتناع خروج غیر المتناھی من القوۃ الی الفعل**] الکلمۃ الملھمۃ ص ۱۰۴

یعنی برہانِ تطبیق کا اقتضاء صرف یہ ہے کہ ـــــ غیر متناہی کا عدم سے نکل کر وجود میں آ جانا محال ہے ـــــ رہا غیر متناہی حوادث کا .... علمِ الٰہی میں ہونا .... تو اسے برہانِ تطبیق محال نہیں ٹھہراتی۔

اجمال ، حل کی تفصیل کا یہ ہے کہ

امام نے ایک **اتساعِ قدسی** .... جو کہ متناہی نہیں ہوسکتا .... بلکہ یقیناً غیر متناہی ہے .... دلیلِ عقلی سے ثابت کیا ـــــ اور یہ کہ اُس کا وجود ، خارجی نہیں ، بلکہ صرف علمی ہے ـــــ تو فیصلۂ عقل سے ایک غیر متناہی کا ، علمِ الٰہی میں ہونا ثابت ہوا۔ یوں ہی **محال کا علمِ الٰہی میں ہونا بدیہی** ہے .... اور غیر متناہی بھی ایک محال ہی ہے .... تو اُس کا علمِ الٰہی میں ہونا ، محال نہیں ہوا

اب برہانِ تطبیق اُسے محال ٹھہرائے .... اور ہے وہ بھی دلیلِ عقلی ہی .... تو دو فیصلہ ہائے عقل ، باہم متصادم ٹھہریں .... اور یہ محال ہے ـــــ تو جس سے یہ محال لازم آیا .... یعنی برہانِ تطبیق کا ، غیر متناہی کے ، علمِ الٰہی میں ہونے کو ، محال ٹھہرانا .... یہ خود باطل ہوا .... اور برہانِ تطبیق کا اقتضاء صرف یہی رہا کہ ـــــ غیر متناہی کے عدم سے نکل کر وجود میں آ جانے کو ، محال ٹھہرائے .... علم میں ہونے کو نہیں ـــــ جیسا کہ امام نے فرمایا۔

☆☆☆

اس کے بارے میں فتاویٰ رضویہ مترجم ج ۲۷ ص ۵۳۴ میں .... فاضل مترجم نے لکھا | یہ ہمیں تسلیم نہیں |
اُن کی عبارت یہ ہے

لا نسلم ان البرھان لا یقتضی الا امتناع خروج الغیر المتناھی من القوۃ الی الفعل ،

انما یقتضی البرهان استحالة الامور الغیر المتناهیة المرتبة سواء کانت موجودة ام لا (۱)

میں کہتا ہوں یہ جوابِ امام کی گہرائی تک ان کے فہم کی نارسائی ہے ــــــــ جوابِ امام کا اثبات ان دلائل میں تھا جو جواب کے ذیل میں آپ نے افادہ فرمائیں ــ اور اس سے پہلے اصل کتاب میں وہاں تھا جہاں آپ نے بداہتِ عقل کے مقدمات سے ''اتساعِ قدسی'' ثابت کیا ــــ اِسی پر عدمِ تنبہ **لا نسلم** پر حامل ہوا ــــ ولہذا اہم کلماتِ امام سے جواب کی تفصیل لاکر ، **اصل مدارِ حل** پر تنبیہ کریں

① اثباتِ **اتساع** میں آپ نے فرمایا

۱۔ ہر عاقل جانتا ہے کہ وجودِ باری عَزَّ وَجَلَّ کو اس کی صفاتِ قدیمہ (یا فلاسفہ کے نزدیک عقلِ اول) **(۲)** پر **تقدمِ ذاتی** ہے یونہی سب حوادث پر بھی ــــ مگر بداہتِ عقل شاہد کہ وجودِ حوادث پر اُس کے وجود کو........ **ایک اور تقدم**........ بھی ہے جو صفات (یا بطورِ فلاسفہ عقلِ اول) پر نہیں ــــ یقیناً کہا جائے گا کہ ازل میں وجودِ الٰہی تھا ، اور وجودِ حوادث نہ تھا، بلکہ بعد کو ہوا ــــ اور ہرگز نہیں کہہ سکتے کہ ازل میں اللہ تعالیٰ تھا ، اور صفاتِ الٰہیہ نہ تھیں ــــ نہ فلسفی کہہ سکتا ہے کہ ازل میں واجب تھا اور معلول اول نہ تھا ــــ بالجملہ صفات (یا معلولِ اول) کو ازل سے تخلّف نہیں ، اور وجودِ حوادث کو قطعاً ہے ــــ **تو حوادث پر وجودِ حق کو تقدمِ ذاتی کے سوا دوسرا تقدم اور ہے** ، **اور وہ ہرگز زمانی نہیں** ، کہ باری عَزَّ وَجَلَّ زمانے سے پاک ہے ــــ فلاسفہ بھی اس تنزیہ میں ہمارے ساتھ ہیں۔

۲۔ صفاتِ الٰہیہ قطعاً قدیم ہیں ــــ اور قدیم بالذات نہیں مگر ذاتِ عَلِیَّہ ــــ اور صفات بھی زمانے سے متعالی ــــ تو اُن کا قِدَم ، زمانی بھی نہیں ہوسکتا۔

۳۔ باری وصفاتِ باری عَزَّ جَلَالُہٗ کے لیے یقیناً بقا ہے ــ کہ وجود اُس کا واجب ہے ــ [اور جس کا وجود ، واجب ہو اُس کی فنا محال] ــ اور وہ [یعنی بقا] نہیں مگر استمرارِ وجود ــ اور استمرار، مقتضیِ اِتِّسَاع ــــ اور محال ہے کہ [وہ اِتِّسَاع] زمانہ ہو ــــ لاجَرَم اگر میری فکر خطا نہیں کرتی........ **تو ضرور علمِ الٰہی میں ایک اتّساعِ قُدسی**........ زمان و زمانیات سے متعالی ہے........ جس کا پرتَو حوادث میں زمانہ ہے ــ عجب نہیں کہ آیۂ کریمہ

---

(۱) سوال کے متعلق فاضل مترجم نے لکھا ہے **وانما کتبت هٰذا الاعضال الذی هو جذر اصم رجاء من اللّٰه تعالیٰ ان یؤفق أیّ عالم کبیر أن یحل هٰذه المعضلة باحسن وجه ۔ واللّٰه الموفق) ۔ محمد عبد الحکیم شرف القادری** [فتاوی رضویہ مترجم ۲۷ص ۵۳۵]

(۲) یہ ( ) قوسین امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ ہی کے ہیں ــــ ایضاحات ہم نے اس [ ] شکلِ قوسین کے بیچ کی ہیں

وَاِنَّ یَوْمًا عِنْدَ رَبِّکَ کَاَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّوْنَ . ﴿۴۷﴾ [پ۱۷ع۱۳]	اور بے شک تمہارے رب کے یہاں ایک دن ایسا ہے جیسے تم لوگوں کی گنتی میں ہزار برس

اس کی طرف اشارہ ہو ـــــ واللہ تعالیٰ اعلم ۔

اُس **اِتّساعِ متعالی** میں صفات کو ذات (یا معاذ اللہ بطور فلاسفہ عقلِ اول کو واجب تعالیٰ) سے .... معیت اور قِدم واستمرارِ وجود ہے ـــــ اُس [اتساعِ متعالی] کے لحاظ سے **ذات وصفات** (یا بطور فلاسفہ عقول) **کو حوادث پر یہ دوسرا تقدم ہے**۔ اور اس کا وجود **صرف علمی** ہے ، کہ ہرگز وجودِ خارجی نہیں [الکلمة الملھمة ص۱۰۲تا۱۰۴]

یہ اتساع ، قدیم اگرچہ نہیں ـــ کہ

[قدم ، فرعِ وجود ہے اور یہ موجود ہی نہیں [الکلمة الملھمة ص۱۰۵]]

تاہم ازلی ہے ، حادث نہیں ـــ کیونکہ اس اتساعِ قدسی میں ، صفات کو ذات سے ، معیت اور قِدم و استمرارِ وجود ہے ـــ تو یہ اتساعِ قدسی ، متناہی نہیں ہوسکتا ...... بلکہ ضروری ہے کہ غیر متناہی ہو ـــ اور اس اتساع کا وجود ، صرف علمی ہے .... یعنی یہ اتساع ، علمِ الٰہی میں ہے ـــ اور یہ **دلیلِ عقلی بدیہی المقدمات سے ثابت** ہے ـــ تو **عقلاً ایک غیر متناہی کا علمِ الٰہی میں ہونا ثابت** ہوا۔

اب اگر برہانِ تطبیق کا اقتضاء وہ ہو کہ .... وہ غیر متناہی کے علم میں ہونے کو بھی محال ٹھہراتی ہے .... تو وہ اقتضا ، اِس **دلیلِ عقلی** بدیہی المقدمات کے **منافی وخلاف** ہے .... تو بداہۃً باطل ٹھہرا ـــ اور امامِ اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ کے اس قول کی حقانیت آشکارا ہوگئی کہ ـــ برہانِ تطبیق کا اقتضاء صرف یہ ہے کہ ، غیر متناہی کا عدم سے نکل کر وجود میں آجانا محال ہے

فاضل مترجم پر یہ حقیقت کیسے عیاں ہو .... اور حلِ اشکال تک فہم کیونکر رسا ہو .... جبکہ جو اصل مدارِ حل تھا .... یعنی **''اتساعِ قدسی کا وجودِ علمی''** وہ اس سے ایسے غافلانہ گزرے ، کہ اس مقام پر جو حاشیۂ امام تھا

[واذ لیس وجوده عینیا بل علمیا فما ثَمّ شیٌٔ یمُرّ علیه او یحیط به بل هو بکل شیٔ محیط]

اس میں ''وجوده'' کی مراد ، الفاظِ کتاب کیا بتا رہے ہیں؟.......... اور خود حاشیہ کے کلمات کس مراد کا تقاضا کر رہے ہیں ؟ اس کی انہیں کچھ خبر نہ ہوئی ، اور وہ یہ ترجمہ کر گئے کہ

چونکہ زمانے کا وجود خارجی نہیں بلکہ علمی ہے الخ	فتاویٰ رضویہ مترجم ج۲۷ص۵۲۷

جب کہ حقیقت حال یہ ہے کہ یہ حاشیہ......... ''اتساعِ قدسی'' .... کے بیان پر ہے ـــــ اور اس لیے ہے کہ......... زمانے کی چہار دیواری میں محصور عقلیں ، جس طرح اپنے اوپر زمانے کا گزرنا سمجھتی ہیں......... تو اس کے قیاس پر ـــــ اُس

اتساع قدسی میں ذات وصفات کا قِدَم واستمرارِ وجود سن کر .... یہ وہم نہ کر بیٹھیں .... کہ وہاں بھی ایسا ہی ہوگا علاوہ ازیں زمانے کا ذکر تو حاشیہ میں اس کے بعد ان الفاظ سے آرہا ہے کہ

[**اما الزمان فحادث وان لم یکن موجودا فی الاعیان**] فتاویٰ رضویہ مترجم ج۲۷ص۵۲۷

فاضل مترجم کو حواشیِ امام کے ترجمہ میں اور بھی کئی مقام پر مقصود ومرامِ امام تک رسائی نہ ہوئی ـــــ ان کے ترجمہ کے ساتھ وہ ترجمہ جو زیرِ نظر کتاب میں کئی صفحات پر پھیلا ہوا ہے ملاحظہ کرنے سے ذی فہم اس پر وقوف پا سکتا ہے۔



(۲) جواب کے ذیل میں افادہ فرمودہ دلائل میں **ثالثاً** کے تحت امام نے فرمایا

[**وما سبیل غیر المتناهی الا سبیل سائر المحالات**] الکلمۃ الملھمۃ ص۱۰۴ ـ فتاویٰ رضویہ مترجم ج۲۷ص۵۳۳

فاضل مترجم نے اس کا ترجمہ تو کیا کہ

[غیر متناہی کا معاملہ وہی ہے جو باقی محالات کا ہے]

مگر اس پر متنبہ نہ ہوئے کہ .... جب دیگر محالات کا علمِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا میں ہونا عقلاً محال نہیں .... اور غیر متناہی بھی ایک محال ہی ہے .... اور محال ، محال سب یکساں .... تو **عقل ہی کا فیصلہ ہوا کہ غیر متناہی کا علمِ الٰہی میں ہونا محال نہیں** .... تو عقل ہی کا اقتضاء ہوا کہ ، **غیر متناہی کے وجودِ علمی کو محال ٹھہرانا ، برہانِ تطبیق کا مقتضا نہیں**

کیونکہ برہانِ تطبیق بھی ایک دلیلِ عقلی ہی ہے .... تو اُس کا جو ایسا فیصلہ خیال میں آئے .... کہ اِس ثابت بالبراہین فیصلے کے خلاف ہو .... وہ عقل کا فیصلہ نہیں .... بلکہ وہم کی کارفرمائی ہے۔

یہ ہے مقصود ومرام ، اور امام اہلسنت کی وہ خداداد نظرِ تام ـــــ کہ فاضلان دوانی وسیالکوٹی وغیرہ کتنے ہی اہل نظر کے ناخنہائے تدبیر سے جو عُقدہ حل نہیں ہوا .... اس امام فقید المثال نے حل کردیا ـــ یہ کیا ہے ؟

ذٰلِکَ فَضۡلُ اللّٰہِ یُؤۡتِیۡہِ مَنۡ یَّشَآءُ ؕ وَاللّٰہُ ذُوالۡفَضۡلِ الۡعَظِیۡمِ ﴿۲۱﴾ [پ۲۱ع۱۹]	یہ اللہ کا فضل ہے جسے چاہے دے اور اللہ بڑے فضل والا ہے [کنزالایمان]

فاضلانِ دوانی وسیالکوٹی وغیرہ کو .... وہ اجرائے برہان سے وسوسۂ توہّمِ تناہی آیا تو آیا .... کہ ان کے سامنے کسی نے حل پیش نہیں کیا .... نہ خود ان کا اپنا ذہن حل تک رسا ہوا ـــ مگر تعجب فاضل مترجم پر ہے کہ .... بے مثال حل .... اور اس کا جامع وسنجیدہ بیان دیکھیں .... حتیٰ کہ عربی کلماتِ امام کا ترجمہ کریں .... اور پھر اشکال کے وسوسۂ توہم سے نہ نکل سکیں ـــــ اور یہ کہیں کہ

فلا مخلص الا فی ما قال السیالکوتی بانها غیر متناهیة بحسب علمنا ولا نستطیع ان نعد ها بایّ عدد وایّ آلة حاسبة ، امّا بحسب علم اللّٰہ فهی متناهیة [فتاوی رضویہ مترجم ج ۲۷ص ۵۳۴،۵۳۵]

میں کہتا ہوں ہرگز خلاصی نہیں ہے........... **اگر** عنداللہ متناہی ہونے سے مراد ہو.......... **واقعی متناہی** ہونا ـــــ یعنی جن کی علم الٰہی جَلَّ وَعَلا میں ایک تعداد ہو کہ

[عددِ معیّن عارض نہ ہوگا مگر متناہی کو] [الفیوض الملکیہ حاشیہ الدولۃ المکیہ ص۱۸۳]

کیونکہ اِشکال.......... علم الٰہی جَلَّ وَعَلا میں جو متناہی ہیں........ اُن سے نہیں آیا تھا ـــــ اس لیے کہ متناہی میں برہانِ تطبیق جاری ہوگی تو کیا کرے گی؟......... یہی کہ متناہی ہونا ثابت کرے گی........ اور وہ پہلے ہی سے متناہی ہے....... تو اجرائے برہان سے........ کیا اشکال پیدا ہوا؟......... کچھ نہیں ـــ بلکہ اشکال......... اُن امور سے آیا تھا......... جو علمِ الٰہی جَلَّ وَعَلا میں نا متناہی ہیں.......... جیسے ایَّا مِ آخرت کہ

[مولیٰ سُبْحَانَهٗ وَ تَعَالیٰ کو علم ہے کہ اُن کے لیے کوئی عدد نہیں] [حاشیه الدولة المکیه ص ۱۸۳]

اور جیسے نسبتیں کہ وہ علم الٰہی جَلَّ وَعَلا میں بالفعل نا متناہی ہیں۔

اللّٰہ سُبْحَانَهٗ وَ تَعَالیٰ کے لیے **ہر ہر ذرہ میں غیر متناہی علم** ہیں ـــــ اس لیے کہ ہر ذرہ کو ہر ذرہ سے........ جو ہو گزرا........ یا آئندہ ہوگا......... یا ممکن ہے کہ ہو....... کوئی نہ کوئی نسبت........ قرب و بعد و جہت میں ہوگی........ جو زمانوں میں بدلے گی........ اُن مکانوں کے بدلنے سے........ جو واقع ہو لیے........ یا ممکن ہیں........ روزِ اول سے زمانۂ نامحدود تک ـــ اور **یہ سب اللّٰہ** عَزَّ وَجَلَّ کو **بالفعل معلوم** ہیں ـــــ تو مولیٰ تعالیٰ کا علم........ غیر متناہی....... در غیر متناہی........ در غیر متناہی........ ہے [الدولة المکیة ص۱۸۷]

ایسے امورِ غیر متناہیہ کے متعلق اشکال یہ تھا کہ............ برہانِ تطبیق اِن امور میں جاری ہو کر اِن کا غیر متناہی ہونا محال ٹھہرائے گی ، اور متناہی ہونا لازم کرے گی ـــــ تو جوابِ فارابی یا بقول مترجم **ماقال السیالکوتی** میں اس اشکال کا دفع کہاں ہوا ؟............. بلکہ اشکال سے جو لازم آتا........ یعنی تناہی........ وہ فارابی نے پہلے ہی قبول دی

اور اگر علم الٰہی جَلَّ وَعَلا کے اعتبار سے متناہی ہونے........ کا مطلب یہ ہے کہ......... وہ امور **متناہی کی طرح** علمِ الٰہی جَلَّ وَعَلا کے **احاطے میں** ہیں........ تو اس سے اُن کی لا تناہی زائل نہ ہوئی ـــ لہٰذا اُن میں برہانِ تطبیق جاری ہوگی........ اور اشکالِ تناہی آئے گا........ جس کا حل.......... جوابِ فارابی میں کچھ نہیں ـــــ تو اشکال سے خلاصی کیا ہوئی ؟

یوں ہی فاضلانِ دوانی و خیالی و سیالکوٹی کی بحثوں میں اس اشکال کا حل کچھ نہیں۔

اشکال کا حل........ وہی ہے جو امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّهٗ نے پیش کیا کہ ـــ برہان تطبیق کا اقتضاء غیر متناہی کے صرف..........

موجود بالفعل ہوجانے.........کو محال ٹھہرانا ہے.........علم میں ہونے کو نہیں ــــــ اور **بداہت عقل** سے دکھایا کہ ــــــ علمِ الٰہی میں ایک اِتّساعِ قدسی ہے......... جو زمان وزمانیات سے متعالی ہے......... جس میں ذات وصفات کو قِدَم واستمرارِ وجود ہے.........تو وہ اتساع.........متناہی نہیں ہوسکتا......... بلکہ ضرور غیر متناہی ہے......... توعقلاً غیر متناہی کا علمِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا میں ہونا ثابت ہوا ــــــ تو برہانِ تطبیق کا اِسے محال ٹھہرانا باطل ہوا ــــــ اور وہ برہان باطل نہیں......... تو ثابت ہوا کہ.........برہان کا اقتضا صرف یہ ہے کہ.........غیر متناہی کے موجود بالفعل ہوجانے کو محال ٹھہرائے

☆☆☆

فاضل مترجم کی ایک عبارت اورتھی ــــــ اثنائے حاشیہ میں تعلیقاتِ فارابی سے فاضل سیالکوٹی نے جو نقل کیا کہ

[انه تعالیٰ یعلم الاشیاء الغیرَ المتناهیة متناهیة] فتاویٰ رضویہ مترجم ج۲۷ص۵۲۹

اس پر امام اہلسنت نے اعتراض فرمایا کہ

[من یعلم الغیرَ المتناهِیُ متناهیا فقد علم الشیٔ علیٰ خلاف ماهو علیه ، واللّٰه تعالیٰ متعالٍ عنه] الکلمة الملهمة ص۱۰۴ ــــ فتاویٰ رضویہ مترجم ج۲۷ص۵۳۰

یہاں دورانِ ترجمہ فاضل مترجم نے قوسین میں کہا

(فقیر کہتا ہے کہ غالبًا علامہ سیالکوٹی کا مطلب یہ ہے کہ وہ امور جو مخلوق کے لیے غیر متناہی ہیں اور مخلوق کی گنتی میں نہیں آسکتے وہ علم الٰہی میں متناہی ہیں تو اعتراض مذکور (فقد علم الشیٔ علیٰ خلاف ماهو علیه) لازم نہیں آئے گا اعنی تلک الا مور غیر متناهیة بالنسبة الی علم الخلق ومتناهیة بالنسبة الی علم الخالق ۱۲ اشرف قادری) [فتاوائے مترجم ج۲۷ص۵۳۱]

میں کہتا ہوں: ــــــ گفتگو کس غیر متناہی میں چل رہی ہے ؟.........

کس غیر متناہی میں برہان تطبیق کا جاری ہونا ایک عقدۂ لاینحل ہو کر نقد ونظرِ اہل نظر کی جولانگاہ بنا ؟.........

کس غیر متناہی میں اجرائے برہان سے اشکالِ تناہی کا خیال ، فاضلان دوانی وسیالکوٹی کو جریان برہان کے منع ولانسلم پر لایا ؟

کیا کوئی ذی عقل کہہ سکتا ہے؟...کہ یہ سب غیر متناہی عند الخلق ، ومتناہی عند الحق ، کے متعلق منع وکلام تھا ؟

کیا کوئی ذی عقل کہہ سکتا ہے؟.........کہ ایسے غیر متناہی میں ، جو کہ درحقیقت متناہی ہے ، اجرائے برہان ہوتا ہے ؟

غرض فاضل مترجم کو یہاں اصل مبنائے اشکال ومورد منع وکلام سے عجب ذہول ہوا۔

دراصل یہاں گفتگو......... اُن امور میں ہے......... جو بالفعل علم الٰہی جَلَّ وَعَلَا میں غیر متناہی ہیں ــــ یہی ہمارا اعتقاد ہے .... اور اسی

غیر متناہی بالفعل کو متناہی جاننے پر...... امام کا وہ اعتراض ہے کہ...... اس سے اللہ عَزَّ وَجَلَّ کی طرف جہل کی نسبت لازم آتی ہے ـــــ **معاذ اللّٰہ** اور بالفرض فارابی کی...... اور بقول فاضل مترجم...... سیالکوٹی صاحب کی مراد ـــ غیر متناہی عندالخلق ہے...... جو کہ حقیقت میں متناہی ہو ـــــ تو غیر متناہی عندالحق کا...... ان کی طرف سے کیا جواب ہے؟...... تو عقدۂ لاینحل کی کیا کشود کار ہوئی؟

تنبیہ

عقیدہ وہ ہوتا ہے...... جو متون یا تراجمِ ابواب وفصول یا فہرست وفذلکۂ عقائد...... میں لکھتے ہیں...... وہی اہلسنت کا مُعتقَد ہوتا ہے...... وہی خود اُن علما کا دین معتمد ہوتا ہے ـــ ہنگامِ ذکرِ دلائل وابحاث ومناظرہ جو کچھ ضمناً لکھ جاتے ہیں...... اُس پر نہ اعتماد ہے...... نہ خود اُن کا اعتقاد ہے [فتاویٰ رضویہ ص۱۲۴ ج۱۱]

یہ حضرات خود بھی تصریح کر گئے ہیں کہ عقائد معلوم ومتعین ہو چکے...... ابحاث ومشاجرات وغیرہا میں جو کچھ ہم لکھیں...... اُس پر اعتماد نہ کرو ...... عقیدہ سے مطابقت ومخالفت دیکھ لو [فتاویٰ رضویہ ص۱۲۵ ج۱۱]

مواقف میں ہے ، **انت تعرف مذهب اهل الحق وانمالا نتعرض لا مثاله للاعتماد على معرفتك بها في مواضعها** شرح میں ہے ، **فعليك برعاية قواعد اهل الحق في جميع المباحث وان لم نصرح بها** ، شرحِ عقائد میں ہے ، **كثيرا ما تورد الآراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان الا فيما يحتاج الىٰ زيادة بيان** ، بعینہ اسی طرح حسن چلپی علی السید میں ہے [فتاویٰ رضویہ ج٦ ص٢٨٥]

میں نے القمع المبین میں متعدد نظائر اس کے ذکر کئے ہیں کہ ایمان وعقیدہ کچھ ہے اور بحث ومباحثہ میں کچھ کا کچھ ، حتی کہ کفر صریح تک لکھتے ہیں ، مولوی نے حاشیہ خیالی میں خود خیالی سے کیسا ناپاک خیال نقل کیا ، اور خود اسے مسلم ومقرر رکھا ، کہ باری عَزَّ وَجَلَّ کا علم متناہی ہے **انا للّٰه وانا اليه راجعون** یہ صریح مُناقضِ ایمان ہے [فتاویٰ رضویہ ج۱۱ ص۱۲۴]

خیر سلسلۂ تابش کا یہیں اختتام کریں ، کہ اُن کا استیعاب نہ مقصود نہ آسان ـــــ اور پھر ان سے استفادہ کرے گا کون ـــ ابنائے زمانہ کی ہمتیں تحصیلِ علمِ دین وطلبِ آخرت میں پست ہیں

هِمَمُ ابناء زماننا لا سِيَّمَا في اكتسابِ الفَضْل قاصرة ، وان كانوا من بني الاَكاسِرة والقَياصِرة [صراح ص۲]

فَاِلَى اللّٰهِ الْمُشْتَكىٰ ، وَهُوَ الْمُسْتَعَانُ

تعاقُبِ فلاسفة درحلِّ **تَهَافُتُ الْفَلاسِفَةِ** میں اپنی نظر کو میں نے جولانی دی ، کتاب کے دشوار گذار

مراحل کومترجم حضرت علامہ فقیہ مبصر اسرار احمد صاحب قبلہ مَدَّ ظِلُّہُ النُّوْرَانِی نے جس طرح عبور کیا ، مشکلات کو سہل بنایا ، اور مقاصدِ مصنفین کی جیسی صاف سلیس معنی خیز بامحاورہ اور پھر زبان وادب کی چاشنی سے بھی بھرپور ترجمانی کی اس دورِ انحطاط وقحط الرجال میں محققین سلف کی یاد تازہ کردی ، فَصَلَّی اللّٰہُ تَعَالٰی وَبَارَکَ وَسَلَّمَ عَلٰی نَبِیِّنَا سَیِّدِ جَمِیْعِ الْعٰلَمِیْنَ وَعَلٰی اٰلِہِ الطَّیِّبِیْنَ وَاَصْحَابِہِ الْمُطَهَّرِیْنَ ، وَابْنِہِ الْکَرِیْمِ سَیِّدِنَا الْغَوْثِ الْاَعْظَمِ ، وَبِهِمْ وَلَهُمْ وَفِیْهِمْ عَلَیْنَا وَعَلٰی کُلِّ مَنْ وَالَاهُمْ اَجْمَعِیْنَ وَالْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ

۲۹؍ذی الحجہ ۱۴۳۳ھ

میں نے پہلے اسے اور پھر بعد میں **افاضۂ نورانی** نیز **لمعات بر سوالات** کو حضرت علاّمہ خواجہ مظفر حسین صاحب قبلہ رَحْمَۃُ اللّٰہِ تَعَالٰی رَحْمَۃً وَّاسِعَۃً کی خدمت میں بھی پیش کیا ، کہ وہ میرے منتہی کتب درسی کے استاذ تھے ، شرح مواقف شرح چغمینی میں نے اُنہیں سے پڑھی ، آپ کے حُبِّ حق شغفِ علم و وسعتِ نظر نے اس پر جوتاثر لیا ذیل میں ملاحظہ کریں

تقریظ

زیب وزینتِ علم وفن حضرت علامہ **خواجہ مظفر حسین** صاحب قبلہ عَلَیْہِ الرَّحْمَۃُ

بر

تعاقُبِ فلاسِفہ

۷۸۶/۹۲

نحمدہٗ ونصلّی علٰی رسولہ الکریم وعلٰی آلہ واصحابہٖ اجمعین

امابعد

حجۃ الاسلام امام محمد بن محمد بن محمد غزالی قُدِّسَ سِرُّہُ الْعَزِیْز پانچویں صدی ہجری کی اس نابغۂ روزگار ہستی کا مبارک و مسعود نام ولقب ہے جسے آج بھی فنون عقلیہ کا امام ، علوم نقلیہ کا سرخیل ، گروہ صوفیاء کا مقتداء کی حیثیت سے جانا جاتا ہے۔

کئی علوم وفنون بالخصوص اخلاق وتصوف اوراصول وردفلسفہ میں بیشمار کتابوں کوآپ کے قلمِ حق رقم نے لباس ہستی پہنایا۔اخلاق و تصوف میں جہاں آپ کی کتاب ''احیاءعلوم الدین''اور'' کیمیائے سعادت'' درجۂ استنادرکھتی ہے وہیں ردفلسفہ میں آپ کی کتابِ لاجواب ''تہافت الفلاسفہ''متبعین افلاطون وبقراط کوسر ٹیکنے پرمجبور کررہی ہےاور کیوں نہ ہوکہ یہ کتاب محض کسی معقولی یا منقولی یامتصوف کی نہیں بلکہ اس ذات کی ہے جوعقل ونقل وتصوف کا مثلث ہے

اول الذکر دونوں کتابوں کے ترجے تو دستیاب ہیں مگر''تہافت الفلاسفہ'' کم یاب اور عربی میں ہونے کی وجہ سے عام اہل علم اورطلبہ کی دسترس سے باہر رہی ، ضرورت تھی کہ کوئی بندۂ خدااس علمی وتحقیقی کتاب کا ترجمہ اوراس کے پر پیچ مقامات کی تشریح کردے خدائے علیم وخبیر جَلَّ جَلَالُہٗ جزائے خیر مرحمت فرمائے عالی جاہ حضرت مولانا مفتی اسرار احمد صاحب قبلہ (برہان پور۔ایم پی) کوجنھوں نے میرے شاگرد رشیداوراپنے استاذ ومرشد اجازت حضرت مولانا مفتی کوثرحسن صاحب قبلہ زید حبہ کے ایماء پرانہیں کے زیرنگرانی نہایت جاں فشانی وعرق ریزی کے ساتھ اس کام کوبحسن وخوبی منزل تکمیل سے ہمکنار کیا

بندۂ ناچیز ہجوم امراض پیرانہ سالی اورضعف بصارت کی وجہ سے پوری کتاب پڑھ تونہیں سکتا تھا البتہ جستہ جستہ مقامات سے پڑھوا کر سنا ترجمے کی سلاست وروانی ترجمہ نہیں بلکہ مستقل کتاب کا احساس دلاتی ہے ، مشکل مقامات کی تشریح وتوضیح نیز حل لغات کا اضافہ جہاں کتاب کی اہمیت کو دوچند کرتا ہے وہیں مترجم ومُشرِف کی اعلی علمی وفنی صلاحیت کا غماض بھی ہے

بندۂ ناچیز معطئ علم وحکمت عَزَّ اِسۡمُہٗ کی بارگاہ میں دعاء کناں ہے کہ اس ترجمہ وتحشیہ کواپنی بارگاہ میں قبول فرمائے اور عوام وخواص سبھی کواس سے مستفیض ومستنیر ہونے کی توفیق بخشے۔**امین یا رب العلمین بجاہ سید المرسلین صلوات اللّٰہ تعالٰی وتسلیماتہ علیہ وعلی الہ واصحابہ اجمعین**

العبدخواجہ مظفرحسین

۲۶رمحرم الحرام ۱۴۳۳ھ

بفیضِ حضور مفتیٔ اعظم حضرت علامہ شاہ **محمد مصطفٰے رضا** قادری برکاتی نوری قدس سرہ

تَہافُتُ الفَلاسِفة

للامَام حجة الاسلام **محمد الغزالی** قُدِّسَ سِرُّہُ العَالِی

سنہ ۴۵۰ھ سنہ ۵۰۵ھ

تعاقب فلاسفه

درحلِّ

تهافت الفلاسفة

از حضرت علامہ فقیہ مبصر **اسرار احمد** صاحب قبلہ نوری مد ظله النورانی

شرفِ تلمّذ یافتہ

حضرت علامہ مفتی شاہ **محمد کوثر حسن** صاحب قبلہ قادری رضوی مد ظله النورانی

شائع کردہ : نوری دارالافتاء دارالعلوم نوری ۔ نوری نگر ۔ ۳۱۹ گدرہوا بلرام پور یوپی پن : ۲۷۱۲۰۱

تَهَافُت : تَنَاقُض [المعجم الوسيط] **دِيْبَاجَةُ الْكِتَاب** : فَاتِحَتُهٗ : یعنی اول وآغازِ کتاب [م] **الغَرَضُ** ، مُحَرَّكَةً [القاموس المحيط]: الــفائدةُ المقصودةُ من الشيءِ ، وهو حقيــقةٌ عُرُفيةٌ بَعْدَ الشُيوعِ ، وقبــلَ الشُــيوع اســتعارةٌ او مَــجَازٌ مُــرُسَل [تاج العروس ص۱۱۰ج۱۰]

جَلَا لُ اللّٰه: عَظَمَةُ اللّٰه [صراح] **مُوفِي**: زائد، آگے، بڑھاہوا ، **اَوُفىٰ عَلَى الْخَمْسِيْن**: اَیُ زَادَ ، **اَوُفىٰ عَلَى الْمِأَةِ** : زَادَ عَلَيُهَا: وہ سو سے اوپر ہوا [ت۳۰۳ج۲۰] **النِّهَايَة** بالكسر: غَايَةُ الشَّيُءِ وَاٰخِرُهٗ [ق] **اَفَاضَهٗ** : انڈیلنا ، اَفَاضَ الْمَاءَ علىٰ نفسه : اَفُرَغَهٗ : اپنے اوپر پانی انڈیلا [ق] **قَبُض** (ض) : امساک : روکنا ، تاج العروس میں ہے وَالْقَابِضُ فِىُ اَسْمَاءِ اللّٰهِ الْحُسْنىٰ هُوَ الَّذِىُ يُمْسِكُ الرِّزُقَ وَغَيْرَهٗ مِنَ الْاَشْيَاءِ عَنِ الْعِبَادِ بِلُطْفِهٖ وَحِكْمَتِهٖ [۱۳۴ج۱۰] **جَمْعُ الظُّلْمَةِ** : **ظُلُمات** بِضَمَّتَيْن ، و ظُلَمَات بفتح اللام ، و ظُلْمَات بِتَسْكِيْنِهَا [ت۴۵۵ج۱۷]

غَوايَة: گمراہی ، غَوىٰ (ض) غَيًّا غَوَايَةً بالفتح : ضَلَّ [ق،ت] **ايثار**: اپنانا، اختیار کرنا اور ترجیح دینا ، اٰثَرَ: اِخْتَارَ وَ فَضَّلَ و قَدَّمَ [ق،ت۱۰ج۶] ایثار: برگزیدن: قبول کرنا [صراح، تصریح وایضاح] **اِقْتِفَاء** : پیروی کرنا ، اِقْتَفَيْتُهٗ : تَبِعْتُهٗ [ق،ت] **اِجْتِوَاء** : کراہت ، اِجْتَوَاهُ : كَرِهَهٗ [ق]

لَقَّاه الشيءَ : اَلْقَاهُ اِلَيْه : کسی تک کچھ پہونچانا [ق] **اَلْغِبُطة** بالكسر : حُسْنُ الْحَالِ وَالْمَسَرَّةُ [ق]: خوش حالی ، خوشی **سُرور** : شادی [ص]: خوشی ، قال الجوهریّ : السُرور : خِلافُ الحُزْنِ ، قال بعضهم : حقيقةُ السُرور اِلْتِذَاذٌ [لذت یابی] وانْشِراحٌ يَحْصُلُ فِى الْقَلْبِ فقط مِنْ غَيْرِ حُصُوْلِ اَثَرِهٖ فِى الظَّاهِرِ ، و**الحُبُوْرُ**: مَا يُرىٰ اَثَرُهٗ فِى الظَّاهِرِ [ت۵۱۳ج۶] تو سرور محض اندرونی خوشی ہے ، اور حُبور وہ خوشی جس کے آثار نمایاں ہوں ، اور قاموس وتاج میں ہے **السُّرُوْرُ كَالْحُبُوْرِ** [ق] وَزْنًا وَ مَعْنًى [ت۲۳۰ج۶]: یعنی خوشی ، نیز تاج میں ہے **الحُبُور**: النَّعْمَةُ وَ سَعَةُ الْعَيْش : خوش عیشی [۲۳۰ج۶] **النَّعْمَة** ، بالفتح : تَنَعُّم کا اسمِ مصدر [ق،ص]، الرفاهة و طِيبُ العَيْشِ [م] : یعنی خوش عیشی **نِعْمَة** بالكسر : دست ودسترس ونیکی وناز ومال ومنّت وآنچہ کردہ شود از نیکوئی درحقِ کسے ، **نعيم** كذٰلك [ص] **النِّعْمَةُ** : مَا اُنْعِمَ بِهٖ مِنْ رِزْقٍ وغيره ، والحَالُ الحَسَنَةُ [م]: رزق وغیرہ کا احسان ، خوشگوار حالت **اِرْتِحال** : کوچ کردن [ص] **غُرور** : دھوکہ دینا اور بیہودہ امید دلانا ، **غَرور**: دنیا ، **غَرَّهٗ** (ن) **غُرُوْرًا** بالضم : خَدَعَهٗ وَاَطْمَعَهٗ بِالْبَاطِلِ ، **والغَرُور** كَصَبُوْر : الدُّنْيَا ، صِفَةٌ غَالِبَةٌ [ق،ت] **ينخفض** : پست ، **انخفاض** : انحطاط : بہ نشیب افتادن [صراح وغیاث اللغات] **دُوْنَ** بالضم : نیچے، نزدیک ، قد يكون بمعنىٰ تَحْتَ، جَلَسَ دُوْنَكَ اى تَحْتَكَ و يكون بمعنىٰ عِنْدَ [ت۲۰۸ج۱۸] **يَتَضَائَلُ** : پستہ قد ہے ، **الضَئِيل** : الصَّغِيرُ الجِسْمِ الدقيقُ الحقيرُ : پستہ قد دبلا پتلا بے وقعت ، **ضَئُلَ** (ک) ضَاٰلَةً و **تَضَائَل** [ق،ت] **اَقَاصِي** : جمع اَقْصىٰ جیسے اَعَالِي : جمع اَعْلىٰ یعنی نہایت بلند وبالا نعمتیں **سَهُم**: تیر [ص] ج سِهَام [ت]

وُرُوْد : آنا، پہنچنا، حاضر ہونا ، **وَرَدَ** (ض) الماءَ وعليه وِرْدًا وُرُوْدًا ، **الوِرْدُ**: الاِشْرَافُ عَلَى الْمَاءِ وغيره ، دَخَلَهٗ اَوُ لَمْ يَدْخُلْهُ [ق،ت۳۰۹ج۵] **نَعِيْمُ اللّٰهِ تعالىٰ**: عَطِيَّتُهٗ [ق] الكثيرة الوافرة [ت]: فضل واحسان **صُدُوْر** : پلٹنا، واپس ہونا ، **الصَّدُرُ** : الرُّجُوْعُ ، **صَدَرَ عَنُ** (ن،ض) صُدُوْرًا صَدْرًا [ق،ت] **الهَوْلُ** : المَخَافَةُ مِنَ الامرِ لا يَدْرِى مَا هَجَمَ عليه منه : کسی معاملے سے ایسی دہشت کہ کچھ سمجھ میں نہ آئے کہ مجھ پر اچانک کیا ٹوٹ پڑا [ق] **المَحْشَر** بِكَسْرِ الشِّيْن وَ يُفْتَحُ [ق ت] **خُطُور** (ن) : گزشتنِ اندیشہ دردل: دل میں خیال گزرنا [ص]

بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم

تَهافت الفلاسِفة

ديباجة الكتاب والغَرَض منه

نَسْأَلُ اللّٰهَ تعالىٰ بجَلاله المُوفِى على كل نِهاية ، و جُودِه المُجاوِزِ كلَّ غاية ، أن يُفيض علينا انوارَ الهداية ، و يَقبِضَ عنّا ظُلُماتِ الضَّلال والغَواية ، وأن يجعَلَنا مِمَّن رأى الحقَّ حقًا فا ٰثَراتّباعَه واقتفائَه ، ورأى الباطلَ باطلًا فاختار اجتنابَه واجتوائَه ، وأن يُلَقِّينا السَعادةَ الّتى وَعَد بهاأنبيا ئَه وأوليا ئَه، وأن يُبلِّغَنا من الغِبْطة و السُرُور والنِّعمة والحُبُور ـ اذا ارْتَحلْنا عن دار الغُرور ـ مايَنْخَفِض دُوْنَ اَعالِيها مَراقِي الاَ فْهام،ويَتَضائَلُ دونَ اَقاصِيها مَرامِي سِهامِ الاَوْهام ، واَن يُنيلنا ـ بعدَ الوُرُودعلى نَعِيمِ الفِرْدَوْس، والصُّدُورِ عن هَوْلِ المَحشَر ـ ما لا عينٌ رأَت ، ولا أُذُنٌ سَمِعَتْ ، ولا خَطَرَعلىٰ قلب بشر، واَن يُصَلِّيَ على نبيناالمُصطفىٰ ،

☆ترجمہ☆

دیباچہ ومقصودِ کتاب

اللہ تعالیٰ سے اُس کی عظمتِ بے نہایت ، اور جودوکرمِ بے حدوغایت ، کے وسیلے سے ہم سوال کرتے ہیں ، کہ ہم پر ہدایت کے انوار برسائے ، اور ضلالت وگمراہی کی تاریکیوں کو ہماری طرف راہ نہ دے ، اور ہمیں اُن میں کرے ، جن کی نگاہوں نے حق کو حق دیکھا ، اور اُس کی پیروی اختیار کی ، اور باطل کو باطل جانا ، اور اُس سے نفرت ودوری اپنائی ، اور ہمیں اُس سعادت سے ہمکنار کرے ، جس کا اُس نے اپنے انبیاء واولیاء سے وعدہ فرمایا [عَلَيْهِمُ الصَّلوٰةُ وَالسَّلَامُ وَ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالىٰ عَنْهُمْ اَجْمَعِيْن] اور وہ خوش حالی وہ فرحت ، وہ خوش عیشی وہ مسرت ، جب ہم اس دارِ غُرور سے کوچ کریں ، ہمیں نصیب کرے ، کہ مرغِ عقل کی منازلِ ارتقاء ، جن کے عالی تر برجوں کے سامنے سرخمیدہ ، اور تیر ہائے اوہام کی ہدف گاہیں ، جن کی سرحدوں کو دیکھنے سے عاجز ومانده ، اور نعیمِ فردوس پرآنے اور ہولِ محشر سے پلٹنے کے بعد ، ہمیں اُس نعمت سے مالامال کرے ، جسے نہ کسی آنکھ نے دیکھا ، نہ کسی کان نے سنا ، اور نہ کسی بشر کے قلب پراس کا خطرہ گزرا ، اور

مِنَ الْغِبْطَة بیان ہے مَا يَنْخَفِض کا ، جو کہ يُبَلِّغَنا کا مفعول بہ ثانی ہے۔ مَرَاقِي : مَرْقیٰ ظرف کی جمع ' ينخفض کا فاعل ہے۔ یونہی مَرَامِي۔

الدُّجيَة بالضم : الظُّلْمَة ج دُجىً [ق] **تَمَيُّز** : امتیاز برتری الگ تھلگ ہونا ، **المَيْزُ** : الرِّفعَةُ [ت] **تَمَيَّزَ القومُ** : اِنْفَرَدُوْا [م] **اَتْرَاب** : اَمْثَال ، جمعُ التِرْب بالكسر، اَی : السِّنّ : مانند ، ہم عمر [ق،ت۳۲۳ج۱] **نَظِير** : مثل ، شبیہ ج **نُظَرَاء** [ق،ت] **فِطنة** : فہم **ذَكَاء** : تیزیٔ فہم **اَلْفِطْنَةُ** بالكسر، قِيْلَ **اَلْفِطْنَةُ** : اَلْفَهْمُ **والذَّكَاءُ** بالفتح : سُرْعَتهُ [ق،ت] **رَفَضَهُ** (ض،ن) **رَفْضًا** بالفتح **رَفَضًا** بالتحريك : تَرَكَهُ [ق] **الوَظِيْفَةُ** : ما يُقَدَّرُ لَكَ فِي اليَوْمِ والسَّنَةِ والزَّمَانِ المعين مِنْ رِزْقٍ و نَحْوِهٖ ، والعَهْدُ والشَّرْطُ : کسی چیز کی وہ مقدار جو روزمرہ یا ماہ وسال میں تمہارے لیے مقرر ہو ، عہد ، شرط [ق،ت] **وَظَائِفُ الصَّلَوَاتِ**: فرض نمازیں ، حاشیہ حسام الحرمین صفحہ ۱۳۷ تقریظ ۱۳ میں ہے اِنَّما **وَظِيفَةُ** غيرِ السلاطين الرَّدُّ بِاللسانِ و تحذيرُ المسلمين عن مُخالَطةِ الشيطين الخ : جو لوگ سلاطین و حکام کے سوا ہیں ان کا **فرض** ہے فقط زبان سے رد ، اور اہلِ اسلام کو شیاطین کے میل جول سے بچانا **تَوَقّی** : پرہیز کردن [ص] **تَعَبَّدَ** فُلانًا: دَعَاهُ لِلطَّاعة [م]: طاعت وبندگی کے لیے بلانا **التوقيفُ** فی الشرع كالنَّصِّ :لفظِ توقیف کی نسبت دین وشرع کی جانب ہو تو اس کا معنیٰ ہے ''**اظہار**'' [ق،ت۵۳۰ج۱۲] مسامرہ ص ۱۲۰ میں ہے **التَّوْقِيْفُ** : اَی اَلْاِعْلَامُ مِنَ الشَّارِعِ **خَلْع** : اتارنا ، **خَلَعَ** (ف) النَّعْلَ والثَّوْبَ والرِّدَاءَ **خَلْعًا** : جَرَّدَه [ت] بیروں کردن [غ] **رِبْقَة** بالكسر والفتح : **عُرْوَة** [ق] ، حلقۂ رَسَن [غ] :رسی کا پھندا **الرَّهْطُ** : بالفتح و يُحَرَّكُ : الجَمْعُ : جماعت،گروہ[ت] **صَدّ**:باز داشتن[ص] **صَدَّ**(ن) **فُلانًا عَنْ كذا صَدًّا** : مَنَعَهُ وصَرَفَهُ **بَغَيْتُهٗ** (ض) اَی الشیءَ مَا كان خَيْرًا اَوْ شَرًّا ، **بُغَاءً بُغىً بُغْيَةً بِغْيَةً** : طَلَبْتُهٗ: چاہنا[ق،ت] **اِلْف** بالكسر والفتح (س)[ق]:خوگرفتن[ص]:خوگر ہونا، عادی ہونا ،مانوس ہونا **نَشَأَ** (ف) **نَشْأً** ، **نَشَاءً** : رَبَا و شَبَّ: بڑھنا،جوان ہونا،پروان چڑھنا[ق،ت] **دَرَجَ** (ن) الرَّجُلُ **دُرُوْجًا** بالضم : مَشىٰ : چلنا، والشيخُ والصَّبِیُّ **دَرْجًا و دَرَجانًا** مُحرَّكَةً :مَشىٰ ،مَشْيًا ضَعِيْفًا :آہستہ چلنا[ق،ت] **النَّظَرُ** محرّكةً : الفِكْرُ فی الشیءِ تُقَدِّرُهٗ و تَقِيْسُهٗ : کسی چیز کا اندازہ لگاتی سوچ [ق،ت۵۳۹ج۷] **تَعَثُّر**: كَبَا[ق]:افتادن برروئے[ص]:منہ کے بل گرنا **اَذيال** جمعِ ذيل بمعنی دامن[ص] **بِاَذيال** میں باء ہوسکتا ہے بمعنی فی ہو ، کہ تاج میں تعثر کا استعمال فی کے ساتھ ہے ، خَرَجَ يَتَعَثَّرُ فی اَذيالهٖ:اپنے دامن میں اوندھے منہ گرتا ہوا نکلا[۱۸۷ج۷] **الصَّوْب** : الجَانِب والجِهَة [ت۱۵۴ج۲] **الخَيال** (بالفتح) : صُـــــورةُ كُلِّ اَمْرٍ مُتَصَوَّرٍ [ت۲۲۱ج۱۴] **المُزَخْرَف** : المُزَيَّن :آراستہ[ت] ، **زَخْرَفَ** القَوْلَ : حَسَّنَهٗ بِتَرْقِيْشِ الْكِذْبِ[م] : بات کو جھوٹ سے آراستہ کرنا ، نبراس ص ۴۷ میں ہے ، **المُزَخْرَف** هو بفتح الراء :بمعنی المُمَوَّهَة [ملمع کردہ]، مشتق من **الزُّخْرُف**، بضم الزاء المُعْجَمة والراء المُهْمَلة ، وهو الذَّهَب ، ثم قديُسمىٰ كلُّ باطل فی صورة الحق **زُخْرُفًا** **لامِع** : روشن چمکدار ، **لَمَعَ لَمْعَان**(ف)روشن شدن ودرخشیدن[ص] **اِتِّفَاق** : اچانک پیش آنا **اِتِّفَاق** : واقع شدن کارے بے سبب[غ] **السَّرَاب**:مَا يُرىٰ فِیْ نِصْفِ النَّهارِ مِنْ اشْتِدادِالْحَرِّ كالماء فِی الْمَفَاوِزِ يَلْصَقُ بِالْاَرْضِ: دوپہر کے وقت چٹیل میدانوں میں شدتِ تپش کے باعث جو زمین سے لگا ہوا پانی کی طرح دکھائی دیتا ہے[م]

محمدخیرالبشر،وعلیٰ الٰہ الطیبین ، وأصحابه الطاهرین،مَفاتیحِ الهُدٰی ، و مَصابیحِ الدُجٰی و یُسَلِّمَ تسلیما

أما بعد فإنی قد رَأیتُ طَائِفةً یَعْتَقِدُون فی انفسهِمُ التَّمَیُّزَ عن الاَ تُراب والنُّظَراء بمَزید الفِطْنَة والذَّکاء ، قد رَفَضُوا وَظائفَ الاسلام من العبادات ، واستحقَروا شَعائِرَالدِّین : من وَظَائِفِ الصَّلَوات ، والتَّوقِّی عن المَحْظُورَات ، واستهانُوا بتَعَبُّدات الشَرْع و حُدودہٖ ، و لم یَقِفوا عند تَوقیفاتِهٖ و قُیودہٖ ، بل خلَعوا بالکُلّیة رِبْقَةَ الدِّین ، بفُنون من الظُنون ،یتّبعون فیها رَهْطًا ﴿یَصُدُّوْنَ عَنْ سَبِیْلِ اللّٰهِ وَ یَبْغُوْ نَهَا عِوَجًا ۚ وَهُمْ بِالْاٰخِرَةِ هُمْ کٰفِرُوْنَ﴾ (۱)

ولا مُستَنَد لکفرهم غیرُ تقلیدٍ سَماعیّ اِلْفِیٍ کتقلید الیهودوالنصاری ، اذ جَریٰ علی غیر دین الاسلام نَشْأُ هم و اولادِ هم ، و علیه دَرَجَ اٰبَاؤُهم وأجدادُهم ، وغیرُ (۲) بحثٍ نَظَرِی صادرٍعن التعثّرِ بأَذیال الشُّبَهِ ، الصارفةِ عن صَوْبِ الصَّواب ، والانخداع (۳) بالخَیالات المُزَخْرَفة کَلامِعِ السَّراب ،کما اتّفق

ہمارے نبی محمد مصطفیٰ خیرالوریٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پرنزولِ رحمت اور بارانِ سلامت فرمائے ، اورحضور کے پاک پاکیزہ آل واصحاب پربھی ، جوخزانۂ رُشد کی کنجیاں اورصحرائے تاریکی کے فانوس ہیں

بعدحمدوصلاۃ ، میں نے ایک فرقے کودیکھا کہ وہ کمالِ عقل وذہانت میں خودکواپنے ہمسروں سے ممتاز سمجھتاہے ، ان لوگوں نے نہ صرف یہ کہ مذہبِ اسلام کی مقررہ عبادات کوچھوڑدیا ، بلکہ دینی شعائر،فریضہ ہائے نماز،اورممنوعات سے اجتناب کوحقیر سمجھا ، اورشریعت نے جوطاعت وبندگی کی دعوت دی ، اورحدیں باندھیں ، اُنہیں ہلکا جانا ، شرع کے نصوص وقیود پروہ نہ رکے ، بلکہ چندخیالی فنون میں پڑکر ، دین کابندھن اپنی گردن سے بالکلیہ اتاردیا ، اِن فنون میں یہ لوگ ایسے گروہ کے متبع ہیں جوراہِ خدا سے روکنےوالا ، اُس میں کجی کاخواہاں ، اورآخرت سے منکروکافرہے

ان کے کفرکی بنیادیہی سنی سنائی باتوں کی تقلیدہے ، مزاج جس کے عادی اورذہن جس کے خوگرہیں ، یہ تقلیدایسی ہے جیسی یہودونصاریٰ میں پائی جاتی ہے ، کہ ان کی اوران کے بچوں کی نشوونماغیردینِ اسلام پرہوتی رہی ، اوراسی پران کے باپ دادا چلتے آئے...... یاپھران کے کفرکی بنیادوہ عقلی بحثیں ہیں ، جوصحیح سمت سے برگشتہ کرنے والے شبہات کے دامن میں الجھ کرمنہ کے بل گرنے سے پیداہوئیں ، یاان خیالات سے دھوکہ کھانے کے نتیجے میں جنم لیں ، جن کے چہرے پر

---

(۱) اقتباس ہے پ۸سورہ اعراف آیت ۴۵ سے۔ (۲) ’’غیرُ تقلیدٍ‘‘ پرمعطوف ہے۔ (۳) الإنخداع ’’التعثُّر‘‘ پرمعطوف ہے

هَالَهُ (ن) **هَوْلاً** : اَفْزَعَهُ وَ خَوَّفَهُ : دہشت طاری کرنا[ق ت] **الاِطْنَابُ** : المُبالَغَةُ فی مَدحٍ او ذَمٍّ والاِكْثارُ فيه :تعریف یا مذمت کرنے میں مبالغہ کرنا[ت۱۸۸ج۲] **اِسْتَبَدَّ** فلانٌ به : تَفَرَّدَ بِهٖ دُوْنَ غَيْرِهٖ : کسی امر میں بے شرکت غیرے یکہ وتنہا ہونا[ت] **فَرْط**:کسی چیز کی کثرت وزیادتی ، **الفَرْطُ** بالفتح :الغَلَبَةُ ، و مِنْهُ فَرْطُ الحُزْنِ :کثرت غم،وفور حزن[ق،ت] **الرَّزَانَةُ** : فی الاصل : الثِّقَلُ : بھاری بھرکم ہونا[ت] ، **الرَّزِين** : الثَقِيل [ق] **الغَزَارَةُ** بالفتح : الكَثْرَة[ت] **نِحَل** : نِحْلَة بمعنیٰ دین کی جمع ، **النِّحْلَة** بالكسر ، **يُقَالُ** : **مَا نِحْلَتُكَ** اَی مَا دِيْنُكَ [ت۲۳،۷ج۱۵] **المِلَّة** بالكسر : الشَرِيعَةُ او الدِّينُ كَمِلَّةِ الاسلام[ق،ت۲۰۰ج۱۵] **النَّامُوسُ** الشَّرَكُ: جال[ق] ، **النَّامُوسُ** :المَكْرُوَالخِدَاعُ :مکروفریب ، ومنه نواميسُ الحُكَماءِ [ت۲۴،۲۵ج۹] **قَرَعَ** (ف) البابَ **قَرْعًا** : دَقَّهُ [ق،ت]:دروازہ کھٹکھٹانا **السَّمْعُ** ، ويُعَبَّرُ تَارةً **بالسَّمْعِ** عن الاُذُن و يكون السَّمْع للواحد والجمع [ق،ت] **تَجَمَّلَ**: تَزَيَّنَ [ق] **تَحَيُّز** : جاملنا ، پ۹ رکوع۱۶ آیت۱۶ میں ہے اَوْ مُتَحَيِّزًا اِلٰی فِئَةٍ: یا اپنی جماعت میں جاملنے کو [کنز الایمان] ، **تَحَيَّزَ** الرجلُ اليهم : اِنْضَمَّ وَوَافَقَهُم فی الرَّأْيِ [م] **عُمَارُ** الناسِ، بالضم والفتح : لوگوں کی بھیڑ،انبوہ،گنجان گروہ ناس ، يقال دَخَلتُ فی عُمارِ الناسِ و عَمارِهِمْ (يُضَم و يُفتح) ای فی زَحْمَتِهِم و كَثرَتِهم : میں لوگوں کی بھیڑ لوگوں کے انبوہ میں داخل ہوا[ت۳۱۸ج۷] **الزَّعْمُ** : الظَّنُّ : گمان، سمجھ [ت۳۱۸ ج۱۶] اور سورۂ انعام آیت ۱۳۶ میں ہے ﴿هٰذا لِلّٰهِ بِزَعْمِهِمْ﴾ یہ اللہ کا ہے ان کے **خیال** میں[کنزالایمان] **انخراط**: پرویاجانا ، درکشیدہ شدن دُر در رشتہ[ص]تاج میں ہے ، قال شيخنا:اِسْتَعْمَلَ النّاسُ كثيرًا الاِنخِراطَ بمعنى الانتظامِ والدُّخول،كَانخَرَطَ فِی السِّلْكِ : لڑی میں پرو گیا[ت۲۳۷ج۱۰] **السِّلْكَة** بالكسر : الخَيْطُ الذی يُخاط به الثوبُ ۔ج سِلْك : تاگا[ق،ت] **تَرَفَّعَ** عنه : تَنَزَّه : دور ہونا[م] **ترفُّع** :بلندی جستن،وکنایہ از غرور وتکبر[غ] **مُسَايَرَة**: برابری رفتن:ساتھ چلنا[ص] **الدَّهْمَاءُ** : العَدَدُ الْكَثِيرُ وجَمَاعَةُ النَّاسِ وكَثرَتُهُمْ . وَ قَالَ الزَّمَخْشَرِیّ :السَّوادُ الاعظم **اِسْتِنْكَاف** : نفرت کرنا کڑھنا اور باز رہنا،تکبر ،ننگ وعار محسوس کرنا، **اِسْتَنْكَفَ** : اِسْتَكْبَرَ[ق] **استنكاف** : انقباض و امتناع :کڑھنا اور باز رہنا[ت۵۱۴ج۱۲] استنکاف: ننگ وعار داشتن [غ]

وقَالَ المُفَسِّرُوْنَ:اِسْتَنْكَفَ وَاسْتَكْبَرَبمعنی واحِدٍ و قال الزَّجَّاج ۔ فی تَفْسِيرِقوله تعالیٰ ۔:﴿لَنْ يَّسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ اَنْ يَّكُوْنَ عَبْدًا لِّلّٰهِ﴾ [پ۶ سورۂ نساء آیت۱۷۲]أَیْ : لَنْ يَّأْنَفَ . وَقِيلَ :لَنْ يَنْقَبِضَ،ولَنْ يَمْتَنِعَ عَنْ عُبُوْدَةِاللّٰه . [تاج العروس۵۱۴ج۱۲]

مفسرین نے کہا ــــ ''اِسْتَنْكَفَ اور اِسْتَكْبَرَ ، ہم معنی ہیں''ــــ اور زَجَّاج نے آیت کریمہ کی تفسیر میں کہا ــــ ''یعنی لَنْ يَّأْنَفَ یعنی اللہ کا بندہ بننے سے تکبّر نہیں کرتا ــــ اور کسی نے کہا ــــ لَنْ يَنْقَبِضَ و لَنْ يَمْتَنِعَ عَنْ عُبُوْدَةِاللّٰه ــــ یعنی اللہ کا بندہ بننے سے نفرت نہیں کرتا اور باز نہیں رہتا۔

اور کنزالایمان میں آیت مذکورہ کا یہ معنی فرمایا ــــ ''مسیح' اللہ کا بندہ بننے سے کچھ نفرت نہیں کرتا'' ــــ **تكايُس** : نرمی،نرم روی،نرم خوئی،سنجیدگی ، **الكَيِسُ** فی الامور : يَجْرِی مَجْرَی الرِّفْقِ فيها ، وقَدْ كَاسَ فِيْهِ يَكِيسُ ، و تَكَيَّس و تَكَايَسَ [ت۴۵۵ج۸] **نَزَعَ** (ض)عن الامور **نُزُوْعًا** : انتهیٰ عنها و كَفَّ : رکنا اور باز آنا[ص] **الجَمَال** : الحُسْنُ فی الخُلُقِ والخَلْقِ [ق ت۲۱۱ج۱۴] : خوبیٔ صورت وسیرت [غ]

لِطوائفَ من النُّظَّار فی البحث عن العقائد والآراء، من (۱) اهل البِدَع والاَهْواء.

واِنّما مَصدَر كفرهم سَماعُهم أسماءً هَائلة، كسقراطَ و بقراطَ وافلاطونَ وارسطوطاليسَ وامثالِهم، وَاِطنابَ (۲) طوائفَ مِن متبعيهم وضَلالِهم فی وَصْف عقولهم، وحُسْنِ أصولهم، ودِقَّةِ علومِهِمُ الهِندسِيَّةِ، والمنطقيةِ، والطبيعيةِ، والالٰهية، واستبدادِهم (۳) ــ لفَرُط الذَّكاء والفِطنة ــ باستخراج تلك الامور الخَفِيّة، وحِكايتَهم (۴) عنهم (۵) اَنهم ــ مع رَزانة عقولهم وغَزارة فَضلهم ــ منكرون للشرائع والنِّحَل، جاحدون لتفاصيل الأديان والمِلَل، ومعتقدون أنهانَواميسُ مُؤَلَّفة وَحِيَلٌ مُزَخْرَفة.

فلمّا قَرَعَ ذالک سَمْعَهم ووافَق ما حُكِيَ من عقائدهم طَبْعَهم، تجمَّلوا باعتقادالكفر، تَحَيُّزًاالی غُمار الفُضَلاء بزَعْمهم، وانخراطًا فی سِلْكهم، وترفُّعًا عن مُسايَرة الجماهير والدَّهماء، واستنكافًا من القَناعة بأديان الأباءِ، ظَنًّا بأن اِظهارالتكايُس فی النُزوع عن تقليد الحق، بالشروع فی تقليد الباطل جَمال،

صَواب کا غازہ ملا ہوا ہے، مگر ان کی حقیقت چمکتے سراب سے زیادہ نہیں، جیسا کہ عقائد وآراء کی بحث میں طبع آزمائی کرنے والے گمراہ طائفوں کو، یہی فریب خوردگی وافتادگی بلاتوقع پیش آئی

اوران لوگوں کے کفر کا محرّک محض یہ ہے، کہ انہوں نے سقراط، بقراط، افلاطون اورارسطو وغیرہ کے پر ہیبت نام سنے، ان کی عقلوں کی تعریف، اصول کی خوبی اوران کے علومِ ہندسہ ومنطق وطبعیات والٰہیات کی باریکیوں کے بارے میں، ان کے مقلدینِ ضلال کی بالاخوانیاں سنیں، اور یہ مبالغہ آرائی بھی، کہ فرطِ ذہانت وفطانت سے اِن علومِ دقیقہ کی ایجاد صرف ان کا حصہ تھا، اور یہ حکایت بھی، کہ وہ سب اِس وفورِ علم وعقل کے باوجود، عقائد وشرائع کے منکر، اورادیان و مِلَل کی تفاصیل ماننے سے گریزاں تھے، اور سمجھتے تھے کہ یہ سب ساختہ جال اوردھوکے کی ملمع سازی ہے

جب اِن خرافات نے اِن کے کانوں پر دستک دی، اورفلسفیوں کے نظریات جو بیان کئے گئے، اِن کے مزاج کے موافق اترے، تو یہ کفر کے رنگ میں رنگ گئے، تاکہ بزعمِ خویش جماعتِ فضلاء میں جاملیں، اوراُن کی لڑی میں پروجائیں، اورجمہورسوادِاعظم کی موافقت، اورباپ داداکے دین پر قناعت، سے منہ موڑ کرالگ ہوجائیں، کیونکہ وہ

---

(۱) من اهل البدع: یہ "النُظّار" کا بیان ہے (۲) اِطنابَ "اسماءً" پرمعطوف اور "سَماعُهم" کا مفعول بہ ہے (۳) استبدادِهم: یہ "وَصْفِ عقولهم" پرمعطوف ہے (۴) حِكايتَهم: یہ "اسماءً" پرمعطوف ہے، اور هم سے مراد مُتَّبِعِيُهِمُ (۵) عنهم اور اَنّهم :۔ یہ **هم** سقراط، بقراط وغیرہ پرانے فلسفی ہیں

الخُرْقُ ، بالضم و بضمتين :ضِدُّالرِّفقِ: درشت خوئی،سختی،غیر سنجیدگی،سخت گیری ، **والخُرْقُ** : الحُمُقُ:حماقت[ق ت۱۰۹ج۱۳] **الخَبَال** :

الفَسادُ فی الافعال والاَبْدان والعُقول : خرابیِ ذہن وبدن وعقل [ت۱۹۰ج۱۴] **خَسِيسٌ**: حقیر [ت] **تَسَارُع الی** :

شتافتن: جلدی کرنا[ص] **القَبُول** (س) بالفتح و قد يُضَمُّ [ق]لَمْ يَحْكِهَاإلّاابْنُ الاعْرَابِيّ،والمَعْرُوْفُ الفَتْحُ [ت] **بَلَاهَة** (س): نادان وسلیم

دل شدن ، **بُلْهٌ** بالضم جَمْعُ اَبْلَهَ [ص] ، رَجُلٌ **اَبْلَهُ** بَيّنُ البَلَهِ ، مُحَرَّكَةً **والبَلَاهَةِ** :غَافِلٌ او عَنِ الشَرِّ [ق] وفی التهذیب **اَلاَ بْلَهُ** الذی

طُبِعَ علی الخَيْرِ فهو غافلٌ عن الشر لا يَعْرِفُهُ[ت] **مَعْزِل**:موضع کنارہ کشی ، کنتُ بمَعْزِلٍ عن کذا کَمَجْلِسٍ أی بمَوْضِعِ **عُزْلَةٍ** [اِسم

الاعتزالِ]عنه [ت۴۸۴ج۱۵] نیز اسی میں وہیں ہے **مَعْزِل** بمعنی جانب **فَضِيحَة** :اسم افتضاح ، یعنی رسوائی[ص]

المَهْوَاةُ : البِئْرُ العَمِيْقَةُ : گہرا کنواں[ت۳۴۹ج۲۰] **السَّجِيَّةُ** : الخُلُقُ والطَبِيْعَةُ[ت] ،خو طبیعت[ص] **فَطَانَة** (س،ک): داناو

زیرک شدن[ص] **بَتْرَاء** : دُم کٹی ، اَبْتَر کا مونث ، بَتِر(س): بریده دُم شدن،صفت اَبتَر[ص] **الاَ بْتَر** : المقطوعُ الذَنَبِ [ق]

عَمِيَ(س) **عَمىً** مقصورٌ : ذَهَبَ بَصَرُهُ كُلُّهُ [ق ت] **بَصِيْرَة** ،بمعنی آنکھ ، مگر تاج میں ہے لَا يَكادُ يُقال لِلجَارِحةِ النَّاظِرة : **بَصِيْرَةٌ** ، اِنّما

هي **بَصَرٌ**: آنکھ کو لگتا نہیں کہ **بصيرة** کہا جاتا ہے ، ہاں **بَصَر** کہا جاتا ہے[۹۰ج۶] **حَوْلَاء** : بھینگی، **احول** کا مؤنث ، **اَحْوَل** :کاژ [ص] :

کج چشم [حاشیہ] کہ یک چیز را دو بیند [غ] ، **حَوَلٌ** بفتحتين (س) مصدرٌ منه [ص] **عِرْقُ** البَدَن بالكسر من الحَيَوان هو الاَجْوَف الذي

يكون فيه الدَّمُ[ت۴۲۳ج۱۳] : رگ جو جوف دار ہوتی ہے اور اُس میں خون ہوتا ہے **حَمَاقَةٌ** (ک) **حُمْقًا** (س) [ق،ت] ، اَحمَق: قليل العقل

[ق] ، وحقيقةُ **الحُمْق** : وَضعُ الشَىءِ فِي غَيرِ موضعِهِ مع العلمِ بِقُبْحِهِ [ت] **نَبَضَ**(ض) العِرقُ **نَبْضًاوَ نَبَضانًا** مُحَرَّكَةً : تَحَرَّكَ

وَضَرَبَ[ق ت] : پھڑکنا **غَبَاوَة** :کندذہنی[غ] ، **غَبَا** (ن) الشیءَ وَ **غَبِيَ** (س) عنه **غَبًا** وَ **غَبَاوَةً** : لم يَفطِن له ولم يَعرِفهُ [ق ت] ،

غَبِيٌّ : قَليلُ الفِطنَةِ [ت] **اِنتَدَبَ** لِلامرِ : اِستَجَابَ وَ سَارَعَ : کسی معاملے کے بلاوے کا فوراً جواب دینا،کسی امر کی دعوت فوراً منظور کرنا[م] ،

اِنتَدَبَ لِلرَّدِّ عليه : رد پر کمربستہ ہوئے [الفضل الموہبی ص۳۰، ۳۵] **بَيَّنْتُهُ** وَ **اَبَنْتُهُ** : اَوضَحْتُهُ وَ عَرَّفْتُهُ [ق] **الغَوَائِل** : خُرُوقٌ فی

الحوض ، واحدُها غَائِلة [ت۵۶۲ج۱۵]:حوض میں کے شگاف ، **غَائِلَةُ** الحَوضِ : مَا انخَرَقَ مِنهُ وَانثَقَبَ [ق،ت۵۵۸ج۱۵]: حوض میں کا شگاف اور

سوراخ **اَلعَوْرَةُ** بالفتح : الخَلَلُ فِي الثغرِ و غيره [ق ت۲۷۵ج۷]: شگاف جو سرحد وغیرہ میں ہو **المَضْحَكَة** :مَا يُسْتَهْزَأُ بِهِ

[ت۲۰۶ج۱۳] : جس پر ہنسی آئے **العِبرَةُ** بالكسر : العَجَبُ ، جَمعُهُ عِبَر [ق ت۱۷۸ج۷] ، اَمرٌ **عَجَبٌ** محركةً وَ **عَجيب** وَ **عُجَابٌ** اى

يُتَعَجَّبُ منه [ت۲۰۸ج۲] : تعجب خیز امر ، **العِبرَةُ** بالكسر :الاعتبارُ بما مضىٰ [ت۱۸۱ج۷]: جو ہو گزرا اس سے سبق لینا نصیحت پکڑنا ، **عِبرَةٌ** بالكسر :

پند: نصیحت[ص] **الفَنُّ**: الضربُ مِنَ الشىء ، ج فُنُون[ق] : قِسم ، يُقَالُ :اَصَبْنَا فُنُونَ الاموال[ت]: ہمیں کئی طرح کا مال ملا **تَبَيُّن** :

ظہور: کھلنا ، **تَبَيَّنَ** الشئُ:ظَهَرَ[ت]

وغفلةً منهم أن الانتقال من تقليدالِیٰ تقليد،خُرقٌ وخبَال ، فأيَّةُ رتبة فی عالَم اللّٰہ تعالیٰ أخسُّ مِن رتبةِ مَن يتجمّل بترک الحقّ المعتقَدِتقليداًبالتّسارُ ع اِلیٰ قَبول الباطل تصديقًادون أن يقبَله خَبرًا وتحقيقًا ، والبُلْه مِن العَوامّ بمَعزِل عن فَضِيحة هذه المَهْواة ، فليس فی سَجيَّتهم حُبّ التكايُس بالتشبُّه بذَوِی الضلالات ، فالبَلاهة ادنیٰ الی الخَلاص من فَطانةٍ بَتْراءَ ، والعَمٰی أقرب الی السَلامة من بَصيرة حَوْلَاءَ

فلمّا رأيت هذا العِرْق من الحَماقة نابضًا علی هؤلاء الاغبياء ـــ انتدبت لتحرير هذا الكتاب ، ردًّا علی الفلاسفة القُدَماء ، مُبيِّنًا تَها فُتَ عقيدتهم ، و تناقُضَ كلمتهم ، فيما يتعلق بالالٰهيات ، و كاشفًا عن غوائل مذهبهم و عَوْراتِه ،التی هی علی التحقيق مَضاحِکُ العقلاء ، وعِبْرَةٌ عند الاذكياء ، أعنِی مااختصُّوابه عن الجماهيروالدَّهماء ، من فُنون العقائدوالأراء

وهذامع حكاية مذهبهم علی وجهه ، لِيَتبيّنَ (۱) لِهؤلاء المَلاحِدةِ تقليدًا ، اتفاقُ

سمجھتے ہیں کہ حق کی تقلید سے باز آکر ، باطل کی تقلید اپنانے میں سنجیدگی اور بُردباری دکھانا خوش مزاجی ہے ، اور یہ نہیں سمجھتے کہ ایک تقلید چھوڑ کر دوسری تقلید اختیار کرنا تند مزاجی بے وقوفی اور پاگل پن ہے ، ملک الٰہی میں اس سے نچلا کیا درجہ ہوگا ، کہ آدمی نے حق جو تقلیداً مانا اُسے چھوڑ کر ، باطل کو بغیر کسی خبر و تحقیق کے جھٹ دل سے قبول کر کے عالی حوصلگی کا مظاہرہ کرے

ناسمجھ عوام اس قعرِ مذلّت سے کنارہ کش ہیں ، کیوں کہ ان کی طبیعت میں یہ چاہت نہیں ، کہ گم گشتگان چاہِ ضلالت کا روپ دھار کر زم مزاج بنیں ، تو ناسمجھی ادھ کٹی سمجھ سے اچھی ، کہ نجات سے قریب تر ہے ، اور نابینائی بھینگی نظر سے بھلی ، کہ سلامتی سے نزدیک تر ہے

جب میں نے یہ رگِ حماقت ان بے وقوفوں کی پھڑکتے دیکھی ، قدمائے فلاسفہ کے رد میں یہ کتاب لکھنے پر کمر ہمت باندھی ، اس طرز سے کہ الٰہیات سے متعلق بحثوں میں ان کے نظریات کا تناقض ، اور باتوں کا باہمی ٹکراؤ دکھاؤں ، اور ان کی سرحدِ مذہب کے وہ خلل وہ شگاف عیاں کروں ، جو علی التحقیق عقلاء کے لیے مضحکہ خیز ، اور سمجھ والوں کے لیے عبرت انگیز ہیں ، میری مراد ہے وہ طرح طرح کے عقائد و نظریات ، کہ یہ حمقاء جن میں جمہور سے الگ تھلگ ہوئے

یہ افشائے رازِ دُروں فلسفیوں کے مذہب کی نقل مطابقِ اصل کے ساتھ ہو ، تاکہ یہ جو اُن کی تقلید میں ملحد ہوئے ،

(۱) لِيَتَبَيَّنَ :۔ متعلق ہے ''مَعَ حكايَةِ مَذهَبِهم'' ظرف سے جو کہ'' هٰذا '' کی خبر ہے ـــ ایک نسخے میں مِنْ ہے

مَرْمُوْق: جس پر تلاش وانتظار کی نظر مرکوز ہو ، **رمَقْتُهُ** (ن) **رَمْقًا** بِبَصَرِی و**رَامَقْتُه** : اِذَا اَتْبَعْتَهُ بَصَرَکَ وتَتَعَهَّدُهٗ : [وتعَهَّدَه : تَفَقَّدَهٗ اَیْ طَلَبَهٗ عِندَ غَیْبَتِهٖ : ڈھونڈنا. ت۱۴۶،۱۶۷ج۵] وَتَنْظُرُ اِلَیهِ وَ تَرْقُبُهٗ [ای تَنْتَظِرُهٗ : انتظار کرنا. ق،ت۱۳ج۲] : تلاش وانتظار میں اپنی نگاہ کسی کے پیچھے لگادینا [ت۱۷۷ج۱۳] **قُطْب** : مدارکار ، **القُطْبُ** مُثَلَّثَۃً [والمعروف هو الضم ت] و**القُطُبُ** بضمتین: حَدِیْدَةٌ قَائِمَةٌ تَدُورُ عَلَیهَا الرَّحیٰ [ق]: کھڑی کیل جس پر چکی گھومتی ہے ، وَمِنَ المَجَازِ القُطْبُ بالضم : مِلاکُ الشيءِ ومَدَارُهٗ [ق] : کسی بھی چیز کی اصل ، جس سے اس کا وجود وقیام ہو [غ] **شِرْذِمَة** :تھوڑے لوگ ، **الشِرْذِمَةُ** بالکسر :القَلِیل من الناس [ق] وقِیْلَ الجماعة القلیلة منهم [ت] ، **شِرْذِمَة** بکسر شین وسکون راء مہملہ وکسر ذال معجمہ: جمع اندک از مردم [غ] **الیَسِیْر** :القَلِیل[ق] یقال شیٌٔ یَسِیْرٌ ، ای قلیل [ت۳۴ ج۷] **نَکَسَهٗ** (ن) **نَکْسًا**:قَلَبَهٗ علیٰ رَأسِهٖ [ق] نگونسار کردن[ص]:اوندھا کرنا **الرَّأیُ** :الاِعْتِقَادُ [ق] اِسْمٌ لا مَصدَرٌ کمَا فی المُحکَم ، وَقَالَ الرَّاغِبُ : هُوَ اعتِقَادُ النفسِ اَحَدَ النَّقِیْضَیْنِ عَن غَلَبَةِ الظَنِّ. ج **آراء** [ت۳۴۷ج۱۹] **هو لا یُؤْبَهُ** (ف،س) له :**لا یُحْتَفَلُ بِهٖ لِحَقَارَتِهٖ** [مُثَلَّثَۃً][ت۵ج۱۹] :اُس کی حقارت کے باعث پروانہیں کی جاتی [ق،ت] ما **اِحْتَفَلَ** بـه : مَا بَالیٰ بِهٖ [ت] : اس نے اس کی پروانہ کی **مااَعْبَأُ بِفُلانٍ عَبْأً**:مَا اُبَالِیْ [ق] : مجھے فلاں کی پروا نہیں ، **ما عَبَأْتُ بفُلانٍ** :ای ما کان له عندی وَزْنٌ ولا قَدْرٌ، واَصْلُ العِبْءِ:الثِقْلُ [ت۲۰۶ج۱]: فلاں کا میرے نزدیک کچھ وزن نہیں **النُظَّار** جَمْعُ نَاظِرٍ،ای اَصْحَابُ النَّظَرِو المَعْرِفَةِ بِالاَدِلَّةِ والقَادِرِیْنَ عَلَی المُنَاظَرَةِ [نسیم الریاض۹۷ج۴] **اَغْمَار** : غُمْر بمعنیٰ ناتجربہ کار کی جمع ، **الغُمْرُ** : مَنْ لَمْ یُجَرِّبِ الاُمُوْرَ ، جَمْعُ الغُمْر بالضم : اَغْمَار[ق،ت۳۱۹ج۷] **کَفٌّ** عن : رکنا ، **کَفَفْتُهٗ** (ن) عَنْهُ **کَفًّا** : **دَفَعْتُهٗ وَمَنَعْتُهٗ** وَ صَرَفْتُهٗ عَنْهُ ، فَکَفَّ هو لازمٌ ، مُتَعَدٍّ [ق،ت۴۶۱ج۱۲] **الغُلْوَاءُ** بالضم و فَتْحِ اللامِ، و یُسَکَّنُ: **الغُلُوُّ**[ق] وَ هو التجاوز[ت]: حد سے آگے بڑھ جانا **اِشْعَار** :آگاہیدن[ص] **بَرَاءٌ بُرَاءٌ** : پاک بَری ، **بَرِیٌٔ**(س) من الشَیْءِ بَـرَاءً بَرَاءَةً فهوبَرِیْءٌ ، ج بُرَاٰءٌ ـــ رَجُلٌ بَرَاءٌ ، رَجُلانِ بَرَاءٌ،لا یُثَنّٰی ولا یُجْمَعُ لانه مصدر، وشَأْنُهٗ کذٰلک، ولا یُؤَنَّثُ [ق،ت۱۱۴ج۱] **قَذْف** بالفتح (ض): بفاحشہ نسبت کردن [ص] بہ بدی نسبت کردن[غ] **جَحْد جُحُوْد** : منکر شدن باعلم [ص] : جانتے ہوئے انکار کرنا اختباط: کج مج روی ـــــــ **خَبَطَ** (ض) اللَیْلَ **خَبْطًا**: سَارَ فِیه علیٰ غَیْرِ هدیً[ق،ت۲۲۹ج۱۰] : رات میں ٹیڑھا آڑا چلنا ، فُلَانٌ **یَخْبِطُ فِیْ عَمْیَاءَ**:اذا رَکِبَ مَارَکِبَ بِجَهَالَةٍ[ت]:وہ اندھیری میں اندھا دھند چلتا ہے یعنی جو کرتا ہے بے جانے بوجھے کرتا ہے ـــ و فی حدیثِ عَلِیٍّ رَضِیَ اللّٰهُ تَعَالیٰ عَنْهُ **خَبَّاطُ عَشَوَاتٍ**، اَیْ **یَخْبِطُ فِی الظَّلامِ** ، وَهُو الذی یَمْشِیْ فِی اللَیْلِ بِلا مِصْبَاحٍ ، فَیَتَحَیَّرُ وَ یَضِلُّ ، فَرُبَّمَا تَرَدّیٰ فی بِئْرٍ [ت۲۳۳ج۱۰] :یعنی رات میں بے روشنی کے چلنے والا کہ حیران ہوتا ہے بھٹک جاتا ہے پھر بسا اوقات کسی کنوئیں میں گرجاتا ہے ـــ یہی معنیٰ یہاں اِخْتَبَطُوْا کا ہے **اَلسَّوَاءُ** : اَلْوَسَطُ ، وَالْمُسْتَوِیْ [ق] ، : درمیانی ، سیدھا **الکَشْفُ** (ض): اَلْاِظْهَارُ وَرَفْعُ شَیْءٍ عَمَّا یُوَارِیْهِ وَیُغَطِّیْهِ [ق] **تَخَایِیْل** ، جمعِ تَخْیِیل : خیال ڈالنا ، وہم دلانا ـــ خُیِّلَ اِلیه أنه کذا علی ما لم یُسَمَّ فَاعِلُه من **التَخْیِیْلِ والوَهْمِ** ،ومنه قَولُه تعالیٰ:

كُلِّ مَرمُوْقٍ من الأوائل والأواخِر، على الإيمان بالله واليوم الآخر، وأَنَّ الاختلافاتِ راجعة الى تفاصيلَ، خارجةٌ عن هذين القُطبين، الذَين لأجلهمابُعِث الأنبياءُ المؤيَّدون بالمعجزات، وأَنه لم يذهب الى انكار هما اِلّاشِرْذِمَةٌ يَسِيرَةٌ، مِن ذوى العُقول المنكوسة، والآراء المعكوسة، الذِين لا يُؤبَهُ لهم، ولا يُعبأ بهم فيما بين النُظّار، ولا يُعَدّون اِلّامِن زُمْرة الشياطين الأشرار، وغُمارِ الأغبياء وَالاَغْمار.

لِيَكُفَّ (۱) عن غُلَوائه مَن يظُن أن التجمُّل بالكفر تقليدًا يَدُلُّ على حُسن رَأْيه، و يُشعِر بفِطْنته و ذَكائه، اذ يَتحقَّق أن هؤلاء الذين يُتشبَّه بهم مِن زُعَماء الفلاسفة ورُؤَسائِهم بَراءٌ عما قُذِفوا به مِنْ جَحْد الشرائع، و أَنهم مؤمنون بالله تعالىٰ و مُصدِّقون برُسُله، ولكنّهم اختبطوا فى تفاصيل بعد هذه الاصول، قَدْ زَلُّوا فيهَا، فضَلُّوا وأضَلُّوا عن سَواءِ السبيل، ونحن نَكشِف عن فُنونٍ مَّا انخدعوا به، مِن التَخاييل والأباطيل،

اِن پر کھل جائے، کہ اگلوں پچھلوں سب کی تمام ترعرق ریزی، ایمان باللہ جَلَّ جَلالُهٗ اور ایمان بالآخرت پر متفق ہے، اختلافات، راجع بہ تفاصیل ہیں، اِن دومرکزوں سے خارج ہیں، جن کے لیے انبیائے کرام عَلَيْهِمُ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ مبعوث ہوئے، جنہیں معجزات کی تائید ربّانی ہمہ وقت حاصل رہی، اور اِن دو سے انکار پر کسی عاقل نے اقدام نہیں کیا، ہاں معدودے چند اوندھی عقل الٹی سمجھ والے مستثنیٰ ہیں، کہ دلائل کی نظر رکھنے والوں کے یہاں، نہ اُن کی کچھ پرواہ، اور نہ کوئی وزن، اُن کا شمار اگر ہے تو شیاطین کے گروہِ اشرار، اور بے وقوفوں کی جماعتِ نا تجربہ کار میں۔

مقصودِ تصنیف بہ طرزِ ہٰذا یہ ہے، کہ جو سمجھے بیٹھا ہے، تقلیدًا کفر کا تمغہ اوڑھ لینا اس کی حسنِ رائے پر دلیل، اور اعلیٰ ذہانت کی علامت ہے، وہ مذہبِ فلاسفہ کے غُلو و افراط سے باز آجائے، کیونکہ ثابت ہوجائے گا، کہ یہ جن کی رَیس کی جارہی ہے، سرخیل و مقتدیٰ فلاسفہ، اِن پر اِن کے مقلدین نے جو انکارِ شرائع کی تہمت رکھی، یہ اُس سے بَری، اور ایمان باللہ اور تصدیق بالرُّسُل کے مُقِر ہیں، ہاں اِن اصول کے بعد، تفاصیل میں کج مج چل کر ضرور پھسلے ہیں، کہ خود بھی سیدھی راہ سے بہکے، اور اوروں کے بہکنے کا باعث بھی ہوئے ــــ اور وہ چند طرح کی باطل تخیلات، جن سے یہ دھوکا کھائے اور اُنہیں اپنے دلائل سمجھے، اُن کی اصلیت سے بھی ہم پردہ اٹھائیں گے،

(۱) لِيَكُفَّ:۔ ''تحریر هذا الكتاب'' سے متعلق ہے — ایک نسخے میں ''مِنْ'' ہے، ایک میں ''فِیْ'' ہے، قاموس وتاج میں استعمال ہے العَدِيْدُ مِنَ القَوْم: مَنْ يُعَدُّ فِيهِمْ وَلَيْسَ معهم [ت۹۲ج۵] — ایک نسخے میں وأنهم ہے

و نُبیّن أن کل ذٰلک تھویل مَا وَراءَ ہ تحصیل ، واللّٰہ تعالیٰ وَلِیُّ التوفیق لِإ ظھارِ ما قصَدناہ من التحقیق .

وَلْنُصَدِّر الاٰن الکتاب بمقدِّمات تُعْرِبُ عن مَساق الکلام فی الکتاب

اورآشکارا کردیں گے ، کہ یہ سب مرعوب کرنے والی چرب زبانی ہے ، جس کے نتیجے میں حاصل کچھ نہیں

ہم نے جس تحقیق کا قصد کیا ہے اُسے منصہ ٔشہود پرلانے کی توفیق ، اللہ پاک ہی کے دستِ قدرت میں ہے ....

اب ہم کتاب اُن مقدمات سے شروع کریں ، جوکتاب میں روشِ کلام کواُجاگر کریں۔

لغات ص۸۱:۔ ﴿فَاِذَا حِبَالُھُمْ وَعِصِیُّھُمْ یُخَیَّلُ اِلَیْہِ مِنْ سِحْرِھِمْ اَنَّھَا تَسْعٰی﴾[پ۱۶سورۂ طٰہٰ آیت۶۶] : ﴿جبھی ان کی رسیاں اورلاٹھیاں ـــــ ان کے جادو کے زور سے ان کے **خیال میں** دوڑتی **معلوم ہوئیں**﴾[کنزالایمان] **والتَخْیِیْلُ:** تَصْوِیْرُخَیَالِ الشَیْءِ فِی النَفْسِ [ت۲۲۳ج۱۴] : شیٔ کی صورت کا ذہن میں نقشہ کھینچنا،صورت اتارنا **البَاطِلُ:** ضِدُّ الحَقِّ وَ ھُوَمَا لَا ثَبَاتَ لَہٗ عِنْدَ الْفَحْصِ عَنْہُ : باطل وہ ہےجس میں بروقت تفتیش کسی طرح کا قراراورٹھہراؤنہ پایاجائے ـــــ ج **اباطیل** علیٰ غَیرِ قِیَاسٍ کَأَنَّھُم جَمَعُوا اِبْطِیْلًا ـــ وَ قَالَ ابْنُ دُرَیْدٍ: ھُوَ جَمْعُ اِبْطَالَۃٍ وَ اُبْطُوْلَۃٍ [ق،ت]

التھویل: مَا ھُوِّلَ بِہٖ الانسانُ ، ھذا ھوالاصل ، و فی التھذیب : **التھویل:** مَا ھَالَکَ مِنْ شَیْءٍ، ثُمَّ اسْتُعْمِلَ فِی الاَ لْوانِ المُختلِفۃ[ت] : وہ جس سے انسان مرعوب ہوجائے ہیبت میں آجائے ، یہ اصل معنیٰ ہے ، پھر ''**تھویل**'' رنگہائے مختلفہ کے معنیٰ میں بولا جانے لگا

صَدَّرَ کِتَابَہٗ تَصْدِیْرًا : جَعَلَ لَہٗ صَدْرًا ، وَصَدْرُ الکِتَابِ : عُنْوَانُہٗ ، وَاَوَّلُہٗ [ق،ت۸۳ج۷] : کتاب کے لیےابتدائیہ لانا جس سے کتاب کے مضمون و موضوع کا پتہ چلے ، صَدَّرَ الکِتَابَ : اِفْتَتَحَہٗ بِمُقَدَّمَۃٍ [م] : مقدمہ سے کتاب کی شروعات کرنا **الاِعْرَابُ:** الاِبَانَۃُ وَالاِفْصَاحُ عَنِ الشَیْءِ [ق،ت۲۱۵ج۲] : کسی چیز کوکھولنا اُجاگر کرنا

﴿مقدِّمة اولیٰ﴾

لیُعلَمُ أن الخَوض فی حکایة اختلاف الفلاسفة تطویل ، فاِنّ خُطَبهم طویل ،ونِزاعهم کثیر، وآراء هم منتشرة و طُرُقهم متباعدة متدابرة ، فَلْنقتصر علیٰ اِظهار التناقض فی رأی مُقَدِّمهم الذی هو الفیلسوف المطلق ، والمعلم الأول ، فاِنهٗ رتّب علومهم وهذّبها بزَعمهم ، وحذَف الحَشُومن آرائهم ، وانتقیٰ ما هو الأقرب الی أصول أهوائهم ، وهو "رسطالیس" وقد رَدَّ علی کل مَنْ قَبْله حتیٰ علیٰ أستاذه الملقب عندهم بأفلاطون الالٰهیّ ثم اعتذَر من مخالفته أُستاذَه بأن قال: أفلاطن صدیق والحق صدیق ولکن الحق أصدق منه .

﴿پہلامقدمہ﴾

معلوم ہو کہ فلسفیوں کے اختلافات کی نقل و حکایت میں پڑنے سے بات بہت بڑھ جائے گی ، کیوں کی اُن کی تقریریں طولانی ہیں اور آپسی نزاع کثیر ، آراء پراگندہ ہیں اور روشیں اُن کی باہمی خانہ جنگی کا شکار ، لہذا صرف اُس کے نظریات میں تناقض اور باہمی ٹکراؤ دکھانے پر اکتفا کریں ، جو اُن کا پیشرو ہے اور فیلسوفِ مطلق اور مُعلّمِ اول ، کہ اُسی نے فلسفیوں کے علوم ترتیب دیئے ، اور اُن پر فلسفیوں کے مزعومات کی ملمع کاری کی ، اور اُن کی آراء سے اضافیاتِ ساقط الاعتماد نکال کر ، وہ باتیں اختیار کیں جو اُن کے اصول سے قریب تر تھیں ، وہ "رسطالیس" ہے ، اس نے اپنے تمام اگلوں کا رد کیا ، حتیٰ کہ اپنے استاذ کی بھی جس کا لقب ان کے یہاں افلاطونِ الٰہی ہے مخالفت کی ، پھر اس مخالفت سے بایں الفاظ معذرت چاہی کہ ـــ افلاطون پیارا ہے اور حق بھی پیارا ہے لیکن حق افلاطون سے زیادہ پیارا ہے

ہم نے یہ حکایت نقل کی تاکہ معلوم ہو کہ ان کے مذہب کو خود ان کے یہاں بھی کسی طرح کا قرار اور جماؤ نہیں ، یہ

المُقَدِّمَة ، مِنْ کُلِّ شَیْءٍ : اَوَّلُهٗ [م] : کسی بھی چیز کا شروع ، **مُقَدِّمَةُ الکِتَاب** : مُقَدِّمَةُ الجَیْشِ . سے مستعار ہے اور وہ بہ کسر دال ہے قَدَّمَ بمعنی تَقَدَّمَ سے ماخوذ ، مگر فتحِ دال بھی گنجائش رکھتا ہے ، کہ کسی نے اسے آگے کیا ہے [ت۵۵۶ج۱۷] **خَاض**(ن) الماءَ **خَوْضًا : دَخَلَه** [ق] و مَشیٰ فِیْهِ [ت]: پانی میں اترنا ، **خَوْض** بالفتح :درآب درآمدن ، ودر چیزے دررفتن بفکر [غ] : پانی میں گھسنا، کسی چیز کی فکر میں ڈوبنا **الطَرِیْق** : السَبِیْل ، ج **طُرُق** [ق] بِضَمَّتَیْنِ ـــ وَقَدْ اُسْتُعِیْرَ عَنِ الطَّرِیْقِ کُلُّ مَسْلَکٍ یَسْلُکُهُ الْاِنْسَانُ فِیْ فِعْلٍ ، مَحْمُوْدًا کَانَ اَوْ مَذْمُوْمًا [ت۲۹۳ج۱۳] **تَدَابَرُوْا** :تَعَادَوا و تَقَاطَعُوْا [ق ت۳۹۰ج۶] : باہم دشمنی اور قطعِ تعلقات ہونا **هَذَّبَهٗ** : نَقَّاهُ [التَنْقِیَةُ : التَنْظِیْفُ : ستھرا کرنا ت۲۶۱ج۲۰] و اَخْلَصَهٗ ، وَقِیْلَ : اَصْلَحَهٗ [ق ت] : ملاوٹ سے پاک کرنا،سنوارنا **الحَشْوُ** : فَضْلُ الکلامِ [ق] : اَلَّذِیْ لَا یُعْتَمَدُ علیه [ت] : بالائی بات ناقابلِ اعتماد ، اَلْحَشْوُ مِنَ الکلام : الفَضْلُ الَّذی لَا خَیْرَ فیه [م] : بے فائدہ زائد بات **اِنْتَقَاهُ** : اِخْتَارَهٗ [ق] ، برگزیدن [ص]: اپنانا ، چُننا

وانما نقَلنا هذه الحكاية عنهم لِيُعلمَ أنه لا تَثبُّتَ ولااِتقان لمذهبهم عندهم ، وانما يحكُمون بظن و تخمين ، من غيرتحقيق و يقين ، ويستدلون على صِدق علومهم الالٰهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ،ويستدرِجون به ضعفاءَ العقول ، ولو كانت علومهم الالهية مُتقَنةَ البراهين نَقِيَّةً عن التخمين ، كَعُلومِهِمُ الحسابية ، لَمَا اختلفوا فيها كما لم يختلفوا فى الحسابية .

ثم المترجمون لكلام "رسطاليس" لم ينفكّ كلامهم عن تحريف وتبديل مُحُوِجٍ الى تفسير و تاويلٍ، حتى أَثار ذالک نِزاعًا بينهم ، وأقومُهم بالنقل والتحقيقِ من المُتَفَلْسِفَةِ فى الاسلام "الفارابی أبو نصر" و "ابن سينا"،فلنقتصر على ابطال ما اختاراه ورأياه الصحيحَ من مذهب رُؤَ سائهما فى الضَلال ،

لوگ بلاتحقیق اور بلایقین، محض ظن وتخمین سے حکم لگاتے ہیں ، اور اپنے فلسفۂ الٰہیات کے سچ اور مطابقِ واقع ہونے پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ــــ دیکھو ہماراعلمِ حساب اور علمِ منطق ایک کھلی حقیقت ہے ــــ اوراِس طرح کمزور عقل والوں پراندھیری ڈالتے ہیں ، حالانکہ ان کا فلسفۂ الٰہیات علمِ حساب کی طرح ٹھوس دلائل سے مالا مال اور افلاسِ ظن وتخمین سے بَری ہوتا تو یہ اس میں باہم مختلف نہیں ہوتے ، جیسا کہ علمِ حساب میں باہم مختلف نہیں ہیں

پھر کلامِ رسطالیس کے جو ترجمان ہیں ان کا کلام بھی ایسی تحریف وتبدیل سے کہ محتاجِ تفسیر وتاویل ہے خالی نہیں ، حتیٰ کہ اس سے بھی اُن کے بیچ نزاع برپا ہوا ، دعوائے اسلام کرنے والے متفلسفہ میں نقل وتحقیق پر سب سے زیادہ دسترس رکھنے والے دوفلسفی ہیں ، ابونصر فارابی ، اور ابن سینا ، توان دونے جومختار رکھا ، اور جسے اپنے پیشوایانِ ضلالت کا صحیح مذہب جانا ، اُسی کے رد پر ہم اقتصار کریں گے ، کہ جو باتیں ان دونے چھوڑ دیں ، اوراُن میں اتباعِ فلاسفہ سے منہ موڑ لیا ، کوئی شک نہیں کہ اُن میں رَکاکت ہے ، اوراُن کے ابطال میں زیادہ غور وفکر کی حاجت نہیں ، تو یہ بات علم میں رہے

اَتْقَنَ الا مْرَ : اَحْكَمَهٗ [ق] : ٹھوس مضبوط مستحکم کرنا **الحُكْمُ** (ن) القَضاءُ فِى الشَىْءِ بِاَ نَّهٗ كَذا اَوْ لَيْسَ بِكَذا : کسی چیز کے بارے میں یہ فیصلہ کرنا کہ وہ ایسی ہے یا نہیں ہے [ق،ت] **اِسْتَدْرَجَهٗ** : خَدَعَهٗ : دھوکا دینا[ق،ت۳۶۴ج۳] **نَقِىٌّ**:نَظِيفٌ: ستھرا [ق،ت] **مُحْوِج** : محتاج ، محتاج بنانے والا ، **اَحْوَجَ اِلَيْهِ** ، اى اِحْتَاجَ ، یعنی نیازمند شد [ص ت] : وہ فُلاں کا محتاج ہوا ، **اَحْوَجَهٗ اِلَيْه غَيْرُهٗ** [ص] : دوسرے نے اسے فُلاں کا محتاج بنایا **اَثَارَهٗ** : هَيَّجَهٗ :ابھارنا، جوش میں لانا [ق،ت] **اَقْوَمُ** :زیادہ سکت رکھنے والا ، فلان لا يَقُوْمُ بهذا الامرِ :اى لَا يُطِيْقُ عليه [ت۵۹۷ج۱۷]: فلاں اس معاملے کی سکت نہیں رکھتا **هَجَرَ** (ن) الشَىْءَ هَجْرًا : تَرَكَهٗ و اَعْرَضَ عَنْهٗ [ق،ت] **مُتابَعت:** اتباع ،موافقت ، **مُتَابَعَة** :پس روی عملِ کسے کردن؛ ودرپے یکدیگر رفتن درعمل [ص] **اِمْتَرىٰ فِيْهِ وتَمَارىٰ** : شَكَّ [ق] : کسی چیز میں شک کرنا

فَاِنَّ ماهَجَراه واستنكفا من المتابعة فيه لا يُتمارىٰ فياختلاله ولا يُفتقر الى نَظَرطويل فى ابطاله ، فَلْيُعلَمُ أنّا مقتصرون على رد مذاهبهم بحَسْب نقل هٰذين الرجلين ، كى لا ينتشرالكلام بحسب انتشار المذاهب

﴿مقدمة ثانية﴾

ليعلمُ اَنَّ الخِلافَ بينهم و بين غيرهم من الفِرَق ثلا ثة اقسام:

قسم : يرجع النِزاع فيه الى لفظ مجردٍ ، كتسميتهم صانع العالم . تعالى عن قولهم . جوهرًا ، مع تفسيرهم الجوهربأنه الموجود لا فى موضوع أى القائم بنفسه الذى لا يَحتاج الى مقوّمٍ يُقوّمه ، ولم يريدوا به الجوهر المتحيزَ على ما اراده خُصومُهم :(١)

، کہ فلاسفہ کا ان دوشخصوں کی نقل کے مطابق جوجو مسلک و مذہب ہے ، اُسی کے رد پر ہم اقتصار کریں گے ، تاکہ ان کے پراگندہ مذاہب کے پیچھے ہمارا کلام پراگندہ نہ ہو

﴿دوسرا مقدمہ﴾

جاننا چاہیے کہ فلاسفہ ، اوردیگر فِرَق کے مابین ، امورِخلافیہ ، تین قسم کے ہیں

پہلی قسم :— وہ ہے جس میں نزاع محض لفظ کی طرف راجع ہے ، جیسے ان کا صانع عالم پر — پاکی ہے اُسے اِن کے قول سے — لفظِ جوہر کا اطلاق کرنا ، ساتھ ہی جوہر کی یہ تفسیر کرنا کہ ، جوہر وہ ہے جو موجود ہو مگر کسی موضوع میں نہیں ، یعنی جو قائم بنفسہ ہو ، کہ مُقَوِّم کا محتاج نہ ہو — جوہر سے فلسفی ''جوہر متحیز'' مرادنہیں لیتے ، جیسا کہ ان کے مخالفین مراد لیتے ہیں(۱)

(۱) جوہر کو تحیُّز سے خلو نہیں ، اس لیے متکلمین ، ذاتِ الٰہی جَلَّ وَعَلا سے اس کی نفی کرتے ہیں

انه تعالىٰ ليس بِجَوهريَتَحَيَّزُ [مسايره]	اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہے ، جو مُتَحَیِّز ہوتا ہے
''يتحيز'' وَصفٌ كاشِفٌ ، لا مُخَصِّصٌ ،لان من شان الجوهر الاختصاصَ بِحَيِّزِهٖ [مسایرہ مع مسامرہ ص۲۴]	یہ متحیز ہونا صفتِ کاشفہ ہے ، مُخَصِّصہ نہیں ، اس لیے کہ جوہر کو اپنے حیز میں ہونا لازم ہے

المعتقد المنتقد علامہ فضل رسول بدایونی قُدِّسَ سِرُّہٗ میں ہے

اِختلال : لاغرشدن [ص] : کمزورہونا ، اَمْرٌ مُخْتَلٌّ : وَاهِنٌ [ت] : کمزوربات

فانْ سمّاہ احد جوھرا واثبت له لوازمَه [مِنَ التحیُّزِ ولَوازمِهٖ کَالْجِهَة] کَفَرَ ــ وان قال لا کالجواھر فی الحَیِّز ، ولوازمِه من الجِهَة والاحاطة و نحوِ هما فانّما خَطَّؤُه فی التسمیة

وکذالک الجسمُ .فانْ سمّاہ أحد جسما واثبت له الافتقارَ والترکیبَ ، وسائرَ لوازم الجسمیة کَفَر ، وانْ سمّاہ جسما وقال لا کالأجسام یعنی فی نَفْی لوازم الجسمیة فانّما خطّؤہ فی اطلاق الاسم ، کمن قال جوھر لا کالجواھر ،

بالاجماع من القائلین بانّ الاسماء توقیفیة،والقائلین بجوازاطلاق مایُشعِر باجلالٍ ، ولا یُوھِم نَقْصا ، وان لم یَرِد به توقیف ،

فانّه لَمْ یُوجَد فی السَمْع ما یُسوِّغ اطلاقَه لیجُوزعلی قول القائلین بالاشتقاق فی الاسماء ، یعنی جوازِ اطلاق المشتق ممّا ثبَت سمعا اتصافُه بمعناہ ، ولَم یُوھِم نقصا ، احترازًا عن نحوالماکروالمستھزئ والرامی والزارع ، فشرطه بعد السمع ان لا یوھم نقصا ،

☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆

واسمُ الجسم نَقِیصة من حیثُ اقتضائه

تو اگر کوئی اُسے جوہر کہے ، اور اُس کے لیے لوازمِ جوہر [یعنی تحیُّز اور تحیُّز کے لوازم مثلاً جہت] ثابت کرے کافر ہے ۔ اور اگر کہے جوہر ہے ، مگر حیّز اور لوازمِ حیّز یعنی جہت و احاطہ وغیرہ میں اور جوہروں کی طرح نہیں ــ تو علماء نے ایسے شخص کو اس بارے میں خاطی ٹھہرایا کہ وہ نام جوہر کا ذاتِ حق پر اطلاق کر رہا ہے

یونہی جسم ، اگر کوئی اُسے جسم سے موسوم کرے ، اور اُس کے لیے افتقار، ترکیب اور باقی لوازمِ جسمیت ثابت کرے کافر ہے ــ اور اگر اسے جسم سے موسوم کرے ، اور کہے جسم ہے مگر اور جسموں کی طرح نہیں ، یعنی لوازمِ جسمیت کی نفی میں اور اجسام کے مثل نہیں ــــ تو علماء نے ایسے شخص کو نامِ جسم کے اطلاق میں خاطی ٹھہرایا ، جیسا کہ اُس شخص کو خاطی ٹھہرایا جو کہے ــــــ ’’جوہر ہے لیکن اور جوہروں کی طرح نہیں‘‘ ــ

یہ شخص دونوں گروہِ علماء کے اجماع سے خاطی ہے ، اول وہ گروہِ علماء جو یہ مانتے ہیں کہ اسمائے الٰہیہ توقیفی ہیں ، اور دوم وہ گروہِ علماء جو ایسے ہر نام کا اطلاق جائز کہتے ہیں ، جو تعظیم کا پتہ دے اور نقص کو مُوہم نہ ہو ، اگرچہ شرع میں وارد نہ ہو

کیونکہ شرع میں ایسا کوئی کلمہ نہیں پایا گیا ، جو اطلاقِ جسم کو گنجائش دے ، کہ اسمائے الٰہیہ میں اشتقاق ماننے والے ...یعنی جس کلمہ کے معنیٰ سے حق سُبحانَهٗ وَ تَعَالیٰ کا متصف ہونا شرعًا ثابت ہو ، اور اُس کلمہ میں نقص کا ایہام نہ ہو ، تو اُس کلمہ سے مشتق اسم کا اطلاق جائز ماننے والے ......علماء کے قول پر جسم کا اطلاق جائز ٹھہرے

یہ قید کہ......مُوہمِ نقص نہ ہو......ماکر ، مُستھزی ، رامی ، زارع ، جیسے مشتقات سے احتراز کی خاطر ہے ، تو سمع کے بعد جواز کی شرط ہے ، کہ مُوہمِ نقص نہ ہو

اور جسم ایسا اسم ہے ، کہ اس میں نقص و عیب ہے ، کیوں کہ یہ افتقار و

سَوَّغَهٗ :جَوَّزَهٗ [ت] : روا ٹھہرانا۔

ــــ نَقِیْصَة : عیب [ص]

ولسنا نخُوض فی ابطال ھٰذا ، لأن معنی القیام بالنفس اذا صار متفقًا علیه ، رَجَعَ الکلام فی التعبیر باسم الجوھر عن ھٰذا المعنی ، الی البحث عن اللغة ، وان سَوّغت اللغةُ اطلاقَه ، رجَع جواز اطلاقه فی الشَرُع ،الی المباحث الفقھیة ، فاِنّ تحریمَ اطلاق الاَسامِی واباحتَھا یُؤخذ مما تَدُلُّ علیه ظواھرُ الشرعِ

و لعلک تقول : ھٰذا اِنّما ذکَره المتکلمون فی الصفات ، ولم یُورِدُہِ الفقھاءُ فی فن الفقه ، فلا ینبغی أن تلتبس علیک حقائقُ الامور بالعادات والمراسمِ ، فقد عرَفتَ أنه بحث عن جواز التلفظ

ہم اس قسمِ خلاف کے ابطال میں نہیں لگیں گے ، کیونکہ جب ـــــ ذاتِ باری تعالیٰ کا قائم بالذات ہونا ـــــ یہ ایسا معنیٰ ہے ، کہ ہمارا اوراُن کا متفق علیہ ہے ، تو اس معنیٰ کی اسمِ جوہر سے تعبیر کے بارے میں گفتگو ، بحثِ لغوی کی طرف راجع ہوگی ، اورلغت نے اس تعبیر واطلاق کی گنجائش دی ، تو...... آیا شرعًا یہ اطلاق جائز ہے؟...... یہ سوال [اصول وعقائد کے بعد لغت کے بھی دائرے سے نکل کر] مباحثِ فقہیہ کی طرف آجائے گا ـــــ کیونکہ ...... ذاتِ باری تعالیٰ پرکون سانام بولنا جائز ہے ، اورکون سانہیں؟...... یہ ظواہرِ شرع کے معانی سے معلوم کیا جاتا ہے

شاید تمہارے گوشۂ ذہن میں یہ سوال آئے ، کہ یہ اطلاقِ جوہر کا مسئلہ ، فقہاعلمِ فقہ میں کہاں لائے ہیں؟...... اِسے تو صرف متکلمین نے بحثِ صفات میں ذکر کیا ہے(۱)...... تو سنو! تم پر رواج و عادات کے باعث حقیقتِ امر مشتبہ نہ

الافتقارَ ، وھواعظم مقتضٍ للحدوث ، فلم یوجد احد من الشرطین الذین اعتبرھما القائلون بالاشتقاق ، وفُقدان التوقیف ظاھر ، فمَن اطلقه فھوعاصٍ بذالک الاطلاق

[المعتقد المنتقد ، ص۲۴]

احتیاج کو مقتضی ہے ...... اور افتقار و احتیاج ، حدوث کا سب سے بڑا مقتضی ہے(۲)

توجو دوشرطیں قائلینِ اشتقاق نے مانیں ، اُن میں سے ایک تو یوں نہیں پائی گئی ، اوروُرودِ شرع کا فُقدان ظاہر ، توجو جسم کا اطلاق کرے ، وہ اس اطلاق میں عاصی ہے

امام غزالی قُدِّسَ سِرُّہ الْعَالِی نے جوفرمایا ـــــ ’’ تعالیٰ عن قولھم : یعنی یہ جواُسے جوہر کہہ رہے ہیں اس سے وہ پاک وبرتر ہے‘‘ ـــــ اِس میں اسی طرف اشارہ ہے

(۱) لہٰذا مسئلہ اصول کا ہوا ، اوراِس میں...... مخالفت اصولِ اسلام سے مخالفت ہوئی ، اوراصول میں مخالفت کا ابطال چاہئے ، جیسا کہ قسمِ ثالث میں آرہا ہے

(۲) جسم کوافتقار واحتیاج لازم ـــ اورافتقار واحتیاج کوحدوث لازم ـــ اورلازم کالازم ، لازم ہوتا ہے ـــ توجسم کوحدوث ، لازم ہوا

بلفظٍ صَدَقَ معناه على المسمّىٰ به ، فهو كالبحث عن جواز فعل من الافعال .

القسم الثانى : مالا يصدِم مذهبُهم فيه أصلًا من أصول الدين ، وليس من ضَرورة تصديق الانبياء والرُسُل . صَلَواتُ اللّٰهِ عَلَيْهِمْ. مُنازَعتُهم فيه ،كقولهم: اِنّ كُسوفَ القَمَر عبارة عن انمحاء ضَوء القمَر بِتَوَسُّط الارض بينه و بين الشمس ،من حيثُ اِنه يقتبس نُورَه من الشمس ، والأرضُ كُرَة ، والسماءُ محيطة بها من الجوانب ،فاذاوقَع القمَرفى ظِل الأرض ، انقطع عنه نُورُ الشمس ، و كقولهم : اِنّ كُسوف الشمس معناه وقوع جِرْم القمر بين الناظر و بين الشمس ، وذٰلک عند اجتماعهما فى العُقْدتين على دقيقةٍ واحدةٍ.

وهٰذا الفن أيضا لسنا نَخُوض فى اِبطاله ، اذلا يتعلّق به غَرَض ، و مَن ظَنّ أنّ المناظرة فى ابطال هٰذا

ہونی چاہیے ، تم جان چکے کہ یہ بحث کس بات کی ہے؟...... ایک ایسا لفظ جس کا معنی اپنے مُسمّیٰ پر صادق ہے ، آیااس کا اطلاق اس کا بولنا جائز ہے؟..... تو یہ بحث ایسی ہوئی ، جیسے افعالِ مُکلَّفین میں سے کسی فعل کے جواز کی بحث۔

قسم ثانی:— وہ امرِ خلافی جس میں ان کا مذہب ، اصولِ دین میں سے کسی اصل سے متصادم نہیں ، اوراس امر میں ان سے مخالفت کرنا بداہتِ ایمانی سے نہیں ، کہ مخالفت نہ کیجئے تو تصدیقِ انبیاء ورُسُل صلوات اللّٰه تعالیٰ وسلامهٗ عليهم اجمعين برقرار نہ رہے ـــــ جیسے قولِ فلاسفہ کہ.....چاند گہن کا مطلب یہ ہے ، کہ چاند سورج کے بیچ زمین حائل ہونے سے چاند بے نور ہوجائے ، اس لئے کہ وہ سورج سے نور لیتا ہے ، اورزمین گول کرہ ہے ، آسمان ہر چہار جانب سے اسے گھیرے ہوئے ہے ، توجب چاند پرزمین کا سایہ پڑتا ہے ، سورج کی شعاعیں اس پرنہیں پڑنے پاتیں ـــ اورجیسے یہ قولِ فلاسفہ کہ ـــ سورج گہن کا معنی ہے ، جرمِ قمر کا ناظر اور شمس کے بیچ پڑجانا ، یہ اُس وقت ہوتا ہے جب چاند سورج عقدتین میں دقیقۂ واحدہ پر مجتمع ہوجائیں

اس قسم کے ابطال میں بھی ہم مشغول نہیں ہونگے ، کیونکہ اس سے کوئی غرض متعلق نہیں ، اورجس نے یہ سمجھا کہ اس کے ابطال میں بھی فلاسفہ سے مناظرہ کرنا ایک امرِ دینی ہے ، بیشک اُس نے دین پرزیادتی کی ، اوردین کے معاملے کو کمزور کیا

صَدْم: ٹکرانا ، **الصَدْم** (ض) ضَرْبُ شيءٍ صُلْبٍ بِمِثْلِهٖ [ق،ت]: سخت چیز پر اُسی جیسی دوسری چیز سے مارنا، یعنی ٹکرانا دھکا دینا ، **صَدَمَهٗ** : ضَرَبَهٗ بِجَسَدِهٖ [ت] اُسے دھکا دیا ، اُس سے ٹکرایا **كَسَفَ** (ض) الشَّمْسُ والقَمَرُ **كُسُوفًا** : اِحْتَجَبَا [ق]: حجاب اورآڑ میں ہوجانا ، وَذَهَبَ ضَوْؤُهُمَا وَاسْوَدَّا [ت] : بے نوروتاریک ہوجانا ، وَالاَحْسَنُ وَالاَكْثَرُ فِی اللُّغَةِ ، فِی القَمَرِ: خَسَفَ ، (ض) ، وَ فِی الشَّمْس : كَسَفَتْ [ق،ت]

مِن الدين ،فقد جَنٰی علی الدين و ضَعَّف أمرَه ، وذٰلک اَنَّ هٰذه الأمور تقوم عليها براهينُ هِنُدِسِيَّةٌ حسابية لا يبقٰى معها رِيُبة (۱) ، فمن يطّلع عليها ، ويتحقق أدلّتها،حتیٰ يُخبِرَ بسببها عن وقت الكُسُوفَيُن ، وَ قَدُرهِمَا

، کیونکہ یہ وہ امور ہیں ، جن پر براہینِ ہندسیہ حسابیہ قائم ہیں ، جن کے ہوتے شک نہیں رہ جاتا (۱)......تو جو شخص ان براہین پر

جَنَی (ض) الذَنُبَ عليه جِنايَةً بالكسر:جَرَّهُ اليه [ق ت] کسی کو جرم میں گھسیٹنا' موردِ الزام ٹھہرانا **الرِيُبَة** : الشک [ت]

(۱) امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہُ کے کلمات میں ہے کہ ـــــ چاند گہن کے سلسلے میں فلاسفہ اُس حسابِ قطعی تک پہونچے ہیں ، جو اللہ عزَّوَجلَّ نے اس کے لئے مقدر فرمایا ، اور جس کا ذکر اِس آیت کریمہ میں ہے ﴿ذٰلِکَ تَقُدِيُرُ الُعَزِيُزِ الُعَلِيُمِ﴾ [پ۲۳ع۲] ـــــ ﴿یہ حکم ہے زبردست علم والے کا﴾ [کنزالایمان] رہا سورج گہن تو اس کے سلسلے میں بھی ان کے یہاں اس حساب قطعی تک پہونچنے کی راہ ہے ، مگر طول طویل اعمال کی بار بار تکرار کے بعد ـــــ چنانچہ امام سبکی عَلَيُهِ الرَّحُمَة نے رویتِ ہلال میں حساب پر کاربندی سے متعلق جو یہ کہا کہ

لَوُشَهِدَتُ بَيّـنَةٌ بِـرُؤُيَةِ الُهِلَالِ لَيلَةَ الثَلٰثِينَ مِنَ الشَّهُرِ، وقال الحِساب بعدم امكان الرُؤيةِ تلک الليلةَ ، عُمِلَ بقول اهل الحساب ،لان الحساب قطعي والشهادة ظنية

مہینے کی تیسویں شب رویتِ ہلال پر گواہی گزری 'اور حساب بتاتا ہے کہ اُس رات رویت ممکن نہیں ، تو اہلِ ہیئت کی بات مانی جائے گی ' اس لیے کہ حساب قطعی ہے ' اور شہادت ظنّی [ردالمحتار۱۰۰ج۲]

اس کی نااعتباری پر گفتگو کرتے ہوئے امام اہلسنت نے فرمایا

وبه ظَهَرَ الجوابُ عمّاذَكَرَ هٰهنا الامامُ السبكيّ الشافعيّ، اَنَّ الشهادة ظنّية والحساب قطعي ، فانّه رحمه اللّٰه تعالىٰ.ظنّ اَنّه كسائر حسابات الهيئة،من الطلوعِ والغروبِ والتحويلِ والتقويمِ والخُسوفِ ، وليس كذالک ، بل هو مثل حساب وقت الكُسوف بِدايةً ونِهايةً ، بل ادونُ رتبة ، فانّه يَتِمّ بعد تكرارالاعمال الطِوال مرةً بعداخرىٰ بخلاف هٰذا ،ومَن جرَّب تجربتي عرَف معرفتي ، **لا جَرَمَ رَدَّهٗ كلُّ** مَن جاء بعدهٗ مِن محقّقي الشافعية وحقّقوا ان العِبرة بالشهادة الشرعية واِن خالفتُ تلک القواعدَ العقلية ، كمافصّله في ردالمحتار [فتاویٰ رضویہ ص۶۲۶ ج۴]

[اسی سے ظاہر ہوگیا ، اُس بات کا جواب ، جو امام سبکی شافعی نے یہاں ذکر کی کہ ـ شہادت ظنی ہے اور حساب قطعی ہے ـ امام سبکی رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالىٰ نے گمان کیا کہ ـ طلوع وغروب وتحویل وتقویم وخسوف سے متعلق جو علمِ ہیئت کے حسابات ہیں ، اُنہیں کی طرح حسابِ رویت بھی ہے ـ حالانکہ ایسا نہیں [یعنی طلوع غروب تحویل تقویم اور خسوف کے حسابات قطعی ہیں ، مگر حسابِ رویتِ ہلال قطعی نہیں] بلکہ رویتِ ہلال کا حساب ایسا ہے ، جیسے سورج گہن کی شروعات اور ختم کے وقت کا حساب ، بلکہ اس سے بھی نچلے درجے میں ہے ، کہ وہ تو طویل اعمال کی بار بار تکرار کے بعد تکمیل کو پہونچ جاتا ہے ، مگر یہ نہیں پہنچتا ، جو میری طرح تجربہ کرے گا ، میری طرح جان لے گا، لاجرم امام سبکی نے جو بات کہی ، اُن کے بعد آنے والے محققینِ شافعیہ نے اُسے رد کردیا ، اور ثابت کیا کہ اعتبار شہادتِ شرعیہ کا ہے ، اگرچہ وہ ہیئت کے اُن قواعدِ عقلیہ کے خلاف ہو ، جیسا کہ رد المحتار میں اس کی تفصیل فرمائی]

، وَ مُــدةِ بقائهما الی الانجلاء ، اذاقیل له : اِنّ هٰذا علی خلاف الشَرْعِ ، لم یَسْتَرِبُ فیه وانّما یستریب فی الشـرع ، وَضَـرَرُ الشـرعِ مِمَّن ینصُره لا بطریقة ،أکثرُ مِنْ ضَرَرِه ممن یطعَن فیه بطریقة ، وهو کما قیل:عدو عاقل خیر من صدیق جاهل.

فإن قیل : فقد قال رسول اللّٰه ﷺ: " اِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَاٰیَتَانِ مِنْ اٰیَاتِ اللّٰهِ ،لا یَخْسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍوَلَا لِحَیَاتِهٖ ، فَاِذَا رَأَیْتُمْ ذٰلِکَ فَافْزَعُوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰهِ وَالصَّلٰوۃِ " فکیف یُلا ئِم هٰذا ما قالوه ، ؟

قلنا :ولیس فی هٰذا ما یُناقِض ما قالوه ، اذ لیس فیه اِلّا نَفْیُ وقوع الکُسوف لموت أحد أو لحیاته،والأمرُبالصلا ة عنده ، والشَرْعُ الذی یأمر بالصلاۃ عند الزوال والغروب والطلوع ، من این یَبْعُد منه

آگاہ ، اوران کے دلائل سے یقینی طور پرواقف ہے ، حتیٰ کہ اُن کے سبب خبر دیتا ہے ، کہ چاندسورج میں گہن کب لگے گا ، کتنا لگے گا ، اورکتنی دیرہ کران میں روشنی آجائے گی ، اُس سے جب کہا جاتا ہے ، کہ یہ خلاف شرع ہے ، تواِس میں تو وہ شک میں نہیں پڑتا ، ہاں شرع کے بارے میں شک میں پڑ جاتا ہے ، اورشرع کو جتنا ضرر بے طریقہ حمایتی سے پہنچتا ہے ، طریقہ مند مخالف معترض سے نہیں پہنچتا ، اُسی کہاوت جیسا حال ہے ، کہ نادان دوست سے دانا دشمن اچھا

اعتراض:۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے ــــ''بے شک چانداورسورج اللہ کی نشانیوں میں سے دونشانی ہیں ، وہ کسی کی موت وحیات سے گہن زدہ نہیں ہوتے ، توجب تم ایسا دیکھو ، ذکرِ الٰہی اورنماز کی مدد و پناہ لو''ــــ تو فلاسفہ کاعندیہ ، اس ارشادِحدیث کے کیسے موافق ہے؟

جواب:۔ تو مخالف کہاں ہے ، حدیث شریف میں اتنا ہی تو ہے ، کہ گہن کسی کی موت وحیات سے نہیں لگتا ، نیزاس وقت نماز کاحکم فرمایاــــ جوشرع طلوع وغروب وزوال کے وقت نماز کاحکم فرماتی ہے ، وقتِ کُسوف نماز کاحکمِ استحبابی فرمائے ، توکیاتعجب ہے؟

تحقّقِ امر : کسی معاملے کی نسبت یقین ہونا ، **حَقَقْتُ** الامْرَ : تَحَقَّقْتُهٗ وَ تَیَقَّنْتُهٗ [ق] ایْ:وَصِرْتُ مِنْهُ عَلٰی یَقِیْنٍ [ت۱۸ج۱۳] **اِسْتَرَابَ** بہ :رَأیٰ مِنْهُ مَا یَرِیْبُهٗ [(ض) رَیْبًا رِیْبَۃً] [ق]: کسی سے شک میں ڈالنے والی کوئی بات دیکھنا،یعنی کسی کومشکوک سمجھنا **فَزِعَ** (س)اِلیه فَزَعًا : لَجَأَ[ق] : پناہ لینا ، وفی حدیثِ الکُسوفِ " فَافْزَعُوْااِلَی الصَّلٰوۃِ " ای الْجَأُوْااِلیهاوَاسْتَغِیْثُوْابها [ت] : یعنی نماز کی پناہ لو ، اورنماز سے مدد چاہو

لَا جَرَمَ : ایْ لَا بُدَّ ، او معناه حَقًّا،او لَا مَحَا لَةَ [ق،ت۱۰۳ج۱۶] ضرور ، یقیناً

أن يأمُر عند الكسوف بها استحبابًا؟

فان قيل: فقد رُوِیَ أنه قال فی اٰخِر الحديث : " وَلٰكِنَّ اللّٰهَ اِذَا تَجَلّٰی لِشَیْءٍ خَضَعَ لَهُ " فيَدُلّ على أن الكسوف خُضوعٌ بسبب التجلّی

قلنا : هٰذه الزيادة لم يصِحّ نقلُها ، فيجِب تكذيب ناقلها ، وانّما المرویّ ما ذكَرناه ، كيف ولو كان صحيحًا ، لكان تأويله أَهْوَنَ من مُكابَرَةِ أمورٍ قَطْعيّة ، فكم مِن ظواهرَ أُوِّلَت بالأدلة العقلية التی لا تَنتهِی فی الوُضوح الی هذا الحدّ . وأعظمُ ما يَفرَح به المَلاحِدةُ ، أن يُصَرِّحَ ناصرُ الشرع ، بأن هٰذا و أمثالَه على خلاف الشرع ، فيَسهُل عليه طريقُ ابطال الشرع ، ان كان شرطُه أمثالَ ذٰلک .

وذٰلک لأن البحث فی العالَم عن كونه حادثًا اوقديمًا ، ثم اذا ثبَت حُدوثه فسَواءٌ كان كُرَةً ، أو بسيطًا أو مُسَدَّسًا ، أم مُثمَّنًا ، و سواءٌ كانت السمواتُ وما تحتها ثَلاثَ عَشَرَةَ طَبَقةً _ كما قالوه _ أو أقلَّ أو

اعتراض:۔ روایت میں ہے کہ آخرِ حدیث میں فرمایا ___ ''لیکن جب اللہ تعالیٰ کسی شئی پر تجلّی فرماتا ہے ، تو وہ اُس کے حضور سرنگوں ہوجاتی ہے'' ___ یہ بتاتا ہے کہ کسوف کیا ہے ، بوجہِ تجلّی سرنگوں ہوجانا

جواب:۔ یہ زیادتی بہ صحت منقول نہیں ، تو اس کے ناقل کی تکذیب ضروری ہے ، روایت میں اُتنا ہی ہے جتنا ہم نے بیان کیا ، اور کیسے نہ ہو کہ یہ زیادتی اگر بہ صحت ثابت ہو تو ضرور اس کی تاویل ، امورِ قطعیہ کے مُکابَرہ سے آسان ہے ، چنانچہ کتنے ہی ظواہر ہیں جن کی ایسی اَدِلّۂ عقلیہ سے تاویل کی گئی جو اس درجہ واضح و روشن بھی نہیں تھیں ، حامیِ شرع جب ایسی تصریح کرتا ہے کہ ......فلاسفہ گہن کا جو سبب بتاتے ہیں اور اسی طرح کی دوسری باتیں یہ سب برخلافِ شرع ہیں......تو ملحدین کو نہایت خوشی ہوتی ہے کہ شرائطِ شرع ایسے ہیں تو اُن پر مَعاذَ اللّٰه شرع کے ابطال کی راہ آسان ہوجاتی ہے

اس قسم سے ہمارے اعراض کا سبب یہ ہے ، کہ عالم کے بارے میں اصل بحث یہ ہے کہ .... آیا وہ حادث ہے یا

خَضَعَ (ف) لِلّٰهِ عَزَّ وَجَلَّ خُضُوْعًا : ذَلَّ وَ تَطَامَنَ وَ تَوَاضَعَ [ق،ت] : عاجزی انکساری کرنا ، جھک جانا **هَوْنًا** (ن) سَهُلَ : آسان ہونا [ق]

التَّصْرِيح : تَبْيِيْنُ الامْر، كالصَّرح (ف) والاِ صْراحِ [ق،ت] **الكُرَةُ**: گولہ [تصریح وایضاح] ج كُرًى كُرَات [ق] **بَسِيْط** :

مُنبَسِط [م]. انبساط : گُستَرْ دَن [غ]: بچھنا پھیلنا **سَدَّسْتُ** الشیءَ تَسدِيسًا : جَعَلْتُه عَلیٰ سِتَّةِ اَضْلَاعٍ [ت] : چھکور بنانا

مُثَمَّن بضم میم وفتح ثاء وتشدید میم مفتوح: ہشت پہلو وہشت گوشہ کردہ شدہ [غ] : آٹھ گوشئی **فَرِحَ** (س) بِهٖ : سُرَّ [ص] ، **الفَرَحُ** مُحرَّكَةً (س) :

اِنشِراحُ الصَّدْرِ بِلَذَّةٍ عاجِلَة [ت] : فوری لذت پر جی کا خوش ہونا

أكثرَ ، فنِسبةُ النَظَر فيه الى البحث الالٰهيّ ، كنسبة النَظَر فى طَبَقَات البَصَلَة و عَدَدِها ، وعددِ حَبّ الرُمّان ، فالمقصود كونُه من فعل اللّٰه تعالٰى فَقَطُ كَيْفَمَا كان

القسم الثالث : ـما يتعلّق النِزاعُ فيه بأ صلٍ من أصول الدين ، كالقول فى حُدوث العالَم ، و صفاتِ الصانع ، و بيانِ حَشْر الأجساد و الأبدان ، وقد أنكروا جميعَ ذٰلك

فهٰذا الفَنُّ و نَظائرُه هو الذى ينبغى ان يُظْهَر فَسادُ مذهبهم فيه دون ما عداه

قدیم ...... پھر جب اُس کا حدوث ثابت ہولیا ، تو خواہ وہ گول کُرہ ہو ، یا بسیط بچھا ہوا ، یا مُسدَّس یا مُثمّن ، اس سے اُس کے حدوث میں کیا فرق آئے گا؟ــــ نیز افلاک اور زیرینِ افلاک تیرہ طبقات ہیں ، جیسا کہ وہ کہتے ہیں ، یا اس سے کم زیادہ ہیں ، اس سے بھی حدوثِ عالم پر کیا آنچ آئے گی؟ــــ تو اِن بالائی باتوں میں نظر وفکر کو فلسفۂ اِلٰہیات سے شمار کرنا ایسا ہی ہے جیسے ــــ ’’پیاز کیا تہ بہ تہ ہوتی ہے ؟ اس کی کتنی پرتیں ہوتی ہیں ؟ اور انار میں دانے کتنے ہوتے ہیں‘‘ــــ اس کی چھان بین کو فلسفۂ الٰہیات سے شمار کرنا ــــ مقصود تو صرف اتنا ہے کہ...... عالَم جیسا بھی ہے ، فعلِ الٰہی سے ہے ، اللہ تعالیٰ کے بنانے سے ہے ، بس۔

قسم ثالث:ــــ وہ امرِ خلافی جس میں اُن کے نزاع کا تعلق ، اصولِ دین میں سے کسی اصل سے ہے ، جیسے حدوثِ عالَم ، اور صفاتِ صانع کے بارے میں ، نیز حشرِ اجساد وابدان کے بیان میں ، اُن کی گفتگو ، کہ وہ اِن سب کے منکر ہیں

تو اِسی قسم اور اِس کے نظائر میں ، اُن کے مذہب کا فساد اُجاگر کرنا چاہیے ، ان کے ماسوا میں نہیں

بَصَل بفتحتین: پیاز ، **بَصَلَة** : یکے[ص] **حَبَّةٌ** : دانہ[ص] ج **حَبٌّ** [ق،ت] **رُمَّان** بالضم والتشدید: انار [ص]

﴿مقدمة ثالثة﴾

لِيُعْلَمُ أن المقصود تنبيهُ مَنْ حَسُنَ اعتقادُه فى الفلاسفة ، و ظَنَّ أنّ مسالكهم نَقِيّة عن التناقض ، ببيان وجوه تَهَافُتِهِم ، فلذالک أنَا لا أدخُل فى الاعتراض عليهم اِلّا دُخولَ مُطالِبٍ مُنْكِرٍ ، لا دخولَ مُدَّعٍ مُثبتٍ ، فأُبطِلُ عليهم ما اعتقدوه مقطوعًا بالزامات مختلفة ، أُلْزِمُهم تارةً مذهبَ المعتزلة و أخرىٰ مذهبَ الكَرّامية و طَوْرًا مذهبَ الواقفية ، ولا أَنْتَهِضُ ذابًّا عن مذهب مخصوص بل أجعلُ جميعَ الفِرَق اَلْبًا واحدًا عليهم ، فانّ سائر الفِرَق ربماخالفُونافى التفصيل،وهؤلاء يتعرّضون لأصول الدين،فَلْنَتظاهَر عليهم،فعند الشدائد تَذهَبُ الأَحْقاد.

﴿تیسرا مقدمہ﴾

معلوم رہے ، مقصود صرف یہ ہے کہ ــــ جو فلسفیوں کے بارے میں حُسنِ اعتقاد رکھتا ہے ، اور یہ سمجھے بیٹھا ہے ، کہ فلسفیوں کے نظریات تناقض سے بَری ہیں ، کہ آپس میں ٹکراتے نہیں ــــ اُسے فلسفیوں کے نوع بہ نوع تناقض دکھا کر ، خوابِ سرابِ خودفریبی سے بیدار کریں ، فلھذا میں اُن پر اعتراض کرنے میں ایک مدعی کی طرح اقدام نہیں کروں گا ، جو بارِ ثبوت اپنے ذمّے لیتا ہے ، بلکہ مطالبہ کُناں مُنکِر کی طرح اقدام کروں گا ، چنانچہ اُن کے نظریات کو ، جن پر وہ دل سے یقین رکھتے ہیں ، مختلف الزامات سے باطل کروں گا ، ان پر کبھی مذہبِ معتزلہ سے الزام دوں گا کبھی مذہبِ کرّامیہ سے اور کبھی مذہبِ واقفیہ سے ، اور کسی خاص مذہب کے دفاع میں نہ اٹھوں گا ، بلکہ تمام فرقوں کو ان کے خلاف ایک رکھوں گا ، کیونکہ باقی فرقوں نے گاہ بہ گاہ تفصیل میں ہم سے مخالفت کی ہے ــــ اور ان فلسفیوں کا نشانہ ضروریاتِ دین ہیں ــــ [لہذا یہ باجماعِ امت کافر بالیقین ہیں] ــــ تو ان پر رد....... اہلسنت کے علاوہ دیگر فرَقِ مذکور بالا........ کی طرف سے بھی لائیں .... [جو کہ ضروریاتِ دین کے منکر و مخالف نہیں ہیں ، جیسا کہ کہاوت ہے]...... کہ انسان مشکل کے وقت کینہ کپٹ سے اغماض کر جاتا ہے

تَهَافُتٌ :تناقُض ، **تَهَافَتَتِ الآرَاءُ**:نَقَضَ بَعْضُهَا بَعْضًا : رائیں باہم مخالف ہوئیں کہ ایک دوسری کو کاٹتی[م] **الطَوْرُ** بالفتح :التَارَةُ . يُقَالُ :طَوْرًا بَعْدَ طَوْرٍ اَىْ تَارَةً بَعْدَ تَارَةٍ [ق،ت] **اِنْتِهاض** :برخاستن[ص]:اُٹھنا ، **اِنْتَهَضَ الرَّجُلُ** : قام [ت] **ذَبَّ**(ن)عَنْهُ **ذَبًّا** : دَفَعَ وَ مَنَعَ : حمایت کرنا[ق،ت] **هُمْ عَلَيْهِ اَلْبٌ** وَاحِدٌ بالفتح **وَاِلْبٌ** وَاحِدٌ بالكسر ، وَالْاَوَّلُ اَعْرَفُ : اى مُجْتَمِعُوْنَ بِالظُّلْمِ وَالْعَدَاوَةِ[ق،ت] :وہ لوگ فلاں کے خلاف ظلم وعداوت پر ایک ہیں **تَظَاهَرُوْا** عليه : تَعَاوَنُوْا[ق،ت۱۷اج۷] **حِقْد** بالكسر : کینہ۔ ج اَحْقَاد[ص]

﴿مقدمة رابعة﴾

مِنْ عَظائم حِيَل هؤلاء فی الاستدراج ــ اذاأُورِدَ عليهم إشكال فی مَعرِض الحِجاج ــ قولُهم : إنّ هٰذه العلومَ الإلٰهيّةَ غامضة خفيّة ، وهی اَعْصَی العلومِ علی الأَفهام الذكيّة ، ولا يُتوصّل الی معرفة الجواب عن هٰذه الاشكالات اِلّا بتقديم الرِيا ضيّات والمنطقيّات ، فمَنْ يُقَلِّدهم فی كفرهم ، اِنْ خَطَر له إشكالٌ علی مذهبهم ، يُحسِن الظَّنَّ بهم و يقول : لا شكَّ فی أنّ علومهم مشتملة علیٰ حَلّه ، وانما يَعْسَر علیّ دَرْكُه ، لأنی لم اُحْكِم المنطقياتِ ، ولم اُحَصِّلِ الرِيا ضيّاتِ .

فنقول : أمّا الرِياضيات التی هی نَظَرٌ فی الكَمّ المنفصل ــ وهو الحساب ــ فلا تعلّقَ للإ لٰهيات بها ، وقول القائل: اِنّ فَهْمَ الا لٰهياتِ يَحتاج اليها، خُرْق ،كقول القائل :اِنّ الطِبَّ والنَّحْوَ واللُغَةَ يَحتاج اليها،

﴿چوتھا مقدمہ﴾

بندگانِ خدا کو دعوتِ ہلاکت دے کر اپنا ہم خیال بنانے میں ، ان لوگوں کو ایک بڑا حیلہ یہ ہے ، کہ جب معرکۂ بحث وجدال میں ان پر کوئی اشکال نازل کیا جاتا ہے ، تو کہتے ہیں ـــ ''یہ فلسفۂ الٰہیات نہایت پیچیدہ اور روپوش فن ہے ، حتیٰ کہ عالی اذہان کے لیے بھی سب سے مشکل یہی فن ہے ، ان اشکالات کے جواب سے آگاہی تک رسائی نہیں ہوسکتی ، تا آنکہ پہلے علمِ ریاضی اور علمِ منطق حاصل نہ کر لیے جائیں'' ـــ چنانچہ جو کفر میں ان کا مقلّد ہے ، اُسے اگر ان کے مذہب پر کسی اشکال کا خطرہ گزرتا ہے ، تو وہ ان کے بارے میں حُسنِ ظن رکھتا ہے اور کہتا ہے ـــــ ان کے علوم میں اس اشکال کا حل موجود ضرور ہے ، ہاں میں نہیں سمجھ پارہا ہوں ، کیونکہ میرا علمِ منطق کمزور ہے ، اور ریاضی میں نے پڑھا نہیں

ہم کہتے ہیں ، ریاضی جو کَمِّ منفصل میں غور وفکر کا نام ہے یعنی علمِ حساب ، اس سے تو فلسفۂ اِلٰہیات کا کوئی ربط نہیں ، لہٰذا فلسفی کا یہ کہنا کہ ـــ '' فہمِ الٰہیات کے لیے علمِ حساب ضروری ہے'' ـــ حماقت ہے ، اس کی مثال یہی ہوسکتی ہے ، جیسے کوئی کہے ـــ ''طب ونحو ولغت کے لیے علم حساب ضروری ہے'' ـــ

اِسْتَدْرَجَهٗ :اِسْتَدْعیٰ هَلَكَتَهٗ [ت ۲۶۲ج۳] کسی کی ہلاکت چاہنا **المَعْرَضُ** كمَقْعَدٍ [وفی المِصباحِ ، المَعْرِض وِزان مَسْجِد ، حاشیۂ تاج] :المكانُ الذی يُعْرَضُ فيه الشیءُ[۹۲ج۱۰]: جہاں کوئی چیز پیش کی جائے **الغَامِضُ** : خِلَافُ الوَاضِحِ مِنَ الكَلامِ [ق]: پیچیدہ کلام **عَصَا عَصْوًا**: صَلُبَ [ت۲۸۲ج۱۹]: سخت ہونا **عَسَرًا**(س)**عُسْرًا** (ک) ، **العُسْرُ**: ضِدُ اليُسْرِ وهو الضَيْقُ والشِّدّة والصُعُوْبَة [ق،ت] : تنگی ،سختی،دشواری،پریشانی **الدَرْک** :اِسْمُ مَصْدَرٍ مِنَ الاِدْرَاکِ [م] **حَصَّلَ** الشیءَ والامرَ :جَمَعَهٗ ،يُقالُ :حَصَّلَ العِلْمَ،حَصَّلَ المَالَ [م]

أوالحسابُ يَحتاج الى الطبّ ، وأمّا الهِندِسِيّات التى هى نَظَرٌ فى الكَمّ المتصل فيرجِع حاصلُه الى بيان أنّ السمٰواتِ وما تحتَها الى المركز كُرَوِيُّ الشكل ، وبيانِ عددطَبَقا تها ، وبيانِ عدد الأُكَرالمتحرّكة فى الأفلاک ، وبيانِ مقدار حَرَكتها،فَلْنُسلّم لهم جميعَ ذالک جَدْلًا أواعتقادًا ــ فلا يَحتاجون الى اقامة البراهين عليه ــ ولايقدَح ذالک فى شيءٍ من النَظَر الالٰهىّ

وهو كقول القائل: العلم بأن هٰذاالبيت حصَل بِصُنعِ بَنّاءٍ عالِمٍ مريد قادرحَيٍّ ، يَفتقِر الى أن يُعْرَف أنّ البيت مُسدَّس أو مُثمَّن ، وأن يُعرَف عَدَدُ جُذوعه ، وعددُ لِبْناته ، وهذا هَذَيانٌ لا يَخفىٰ فساده ، وكقول القائل: لا يُعرَف كونُ هذه البَصَلةِ حادثةً ، مالم يُعرَف عددُ طَبَقا تها ، ولا يُعرف كونُ هذه الرُمَّانة حادثةً ،

یا یہ کہے کہ ــ ’’طبی معلومات کے بغیر حساب کی معلومات نہیں ہوسکتی‘‘ ــ رہاعلمِ ہندسہ جو کمِ متصل میں غوروفکر کا نام ہے ، تو اس کا خلاصہ حاصل یہ تفتیش ہے کہ ــ ’’افلاک اورزیریںِ افلاک تامرکز سب بشکل کرہ ہیں ، اوروہ اتنے طبَق ہیں ، اورافلاک میں اتنے کُرے متحرک ہیں ، اوران کی رفتار یہ ہے‘‘ ۔ ہم برسبیلِ ارخائے عنان یہ سب تفتیش جدلاً یا اعتقاداً تسلیم کرلیں ، کہ انہیں اِن پر دلائل قائم کرنے کی حاجت نہ رہے ، تاہم فلسفۂ الٰہیات کی کسی بحث میں اِن تفتیشات کا کچھ دخل نہیں

اور فلسفی جو دخل بتا تا ہے ، اُس کی مثال ایسی ہے ، جیسے کوئی شخص ایک بنا بنایا گھر دیکھے ، اور دیکھ کر اتنا نہ سمجھ سکے ، کہ یہ کسی جانکار ذی ارادہ بااختیار زندہ کاریگر کی کاری گری سے بنا ہے ، بلکہ بولے ــ اس گھر کو ایک جانکار ذی ارادہ بااختیار زندہ معمار کی ایجاد ، جاننے کے لیے ضروری ہے ، کہ پہلے یہ تفصیلات معلوم ہولیں ، یہ گھر چھ گوشہ ہے یا آٹھ گوشہ ؟ ، اس میں شہتیر کتنے ہیں؟ ، اینٹیں کتنی لگی ہیں؟ــ حالانکہ یہ کھلی بے تک کی بکواس ہے

یا جیسے کوئی کہے ــ ’’اس پیاز کا حدوث ، یعنی یہ پہلے نہ تھی پھر عالمِ وجود میں آئی ....یہ معلوم نہیں ہوسکتا ، جب تک یہ نہ معلوم ہولے کہ ......اس میں پرتیں کتنی ہیں ــ یا...... اس انار کا پہلے کچھ نام ونشان نہ تھا ، پھر اس نے وجود پایا ...... اس کا علم ہمیں نہیں ہوسکتا ، تاوقتیکہ......ہم اس کے دانوں کو گن نہ لیں‘‘ ــ حالانکہ ہر سمجھ والا کہے گا کہ یہ بیہودہ اور بے کار سی بات ہے

الأُكَرُ: جَمْعُ الاُكْرَةِ بالضم . و هِى الكُرَةُ [ت] **قَدَحَ** (ف) [ق] الشيءُ فى صَدْرِى: اَثَّرَ: اُس چیز نے میرے دل میں اثر کیا [ت۲۶۶ج۴]

الجِذْعُ : سَهْمُ السَّقْفِ [ت] اى جائزالبيتِ [ق] ج **جُذُوع** [ت] : شہتیر **هَذَيَانًا** (ض) تَكَلَّمَ بِغَيْرِ مَعْقُوْلٍ لِمَرَضٍ اَوْغَيْرِهٖ [ق] : مرض وغیرہ کے سبب نامعقول باتیں کرنا، بکواس کرنا

مالم يُعرف عددحبًّا تهاوهو هُجْر من الكلام مُستغثٌّ عند كل عاقل.

نعم قولهم اِنّ المنطقياتِ لا بد من اِحكامها فهو صحيح ، و لكن المنطق ليس مخصوصًا بهم ، واِنّما هو الأصل الذى نسمّيه فى فَنّ ((الكلام))((كتابَ النَظَر)) فغيّرواعبارته الى المنطق تهويلًا ، وقد نُسمّيه ((كتاب الجَدَل)) وقد نسميه ((مَدارِكَ العقول)) فاذا سمِع المتكايِسُ المستضعِف اسمَ المنطق ظَنَّ أنّه فنّ غريب لا يعرِفه المتكلمون ، ولا يطّلع عليه الا الفلاسفة ، ونحن لِدَفْعِ هذاالخَيَال واستئصالِ هذه الحِيلة فى الإضلال ، نَرىٰ أن نُفردالقول فى ((مدارک العقول)) فى هذا الكتاب ، وَنَهْجُرَفيه الفاظَ المتكلمين والاصولِيّين ، بل نوردها بعبارات المنطقِيّين و نَصُبُّها فِى قوالبهم ، ونقتفى آثَارَهم لفظًا لفظًا (۱) و نُناظر هم فى هذا الكتاب بِلُغَتهم ــ أعنى بعباراتهم فى المنطق ــ ونوضح أنّ ما شَرَطوه فى صِحّة

ہاں اُن کا کہنا کہ ــ ’’منطقیات کا مضبوط ہونا ضروری ہے‘‘ــ یہ صحیح بات ہے ، لیکن منطق میں ان کی کیا خصوصیت ؟........یہ تو وہی اصل وبنیاد ہے ، جسے ہم علمِ کلام میں کتاب النظر کہتے ہیں ، اِن لوگوں نے رعب گانٹھنے کے لیے اس کا نام بدل کر منطق کرلیا ، نیز کبھی ہم اسے کتاب الجَدَل سے موسوم کرتے ، اور کبھی مدارک العقول کے نام سے یاد کرتے ہیں تو جب مداہنت کا دلدادہ اوروں کو علم وعقل میں کمتر سمجھنے والا ، منطق کا نام سنتا ہے ، سمجھتا ہے ، یہ کوئی نادر فن ہے ، جسے متکلمین نہیں جانتے ، فلسفی ہی جانتے ہیں ــــ اس خیال کے دفع ، اور اس حیلۂ گمراہ گری کو جڑ سے اکھیڑ پھینکنے کی خاطر ، ہم بہتر سمجھتے ہیں ، کہ اس کتاب میں مدارک العقول کے بارے میں الگ سے گفتگو لائیں ، اور علمائے اصول وکلام کے الفاظ میں نہیں ، بلکہ فلسفیوں کی عبارات میں وہ مَدارِک پیش کریں ، اور انہیں کی سانچے میں ڈھالیں ،

(۱) پہلا ’’لفظًا‘‘ مفعول مطلق ہے ، یعنی اقتفاءً لَفظِيًّا :لفظی پیروی ، اور دوسرا بظاہر تاکید ، اور معنیٰ مفعول فیہ ہے ، کیونکہ ’’پے در پے لفظی پیروی‘‘ مراد ہے ، تو اس سے پہلے بَعْدَ مضاف تھا یعنی لفظًا بَعْدَ لَفْظٍ ، بَعْدَ حذف کر کے مضاف الیہ کو مضاف کا قائم مقام کردیا گیا ــــ جیسا کہ زيدٌ سَيْرًا سَيْرًا کے تحت بشیر الناجیہ ص۱۴۲ میں ہے

اَلْهُجْرُ بالضم: القبيحُ مِنَ الكلام [ق] والفُحْشُ فى المنطق [ت ۲۰۸ ج ۷]: بیہودہ بات، فحش کلام **مُسْتَغَث** ، بتشدیدِ ثاء یہ شاید غَثٌّ کے معنیٰ میں ہے ، یعنی ردی بے کار **صَبَّ** (ن) الماءَ و نَحْوَهُ :اَرَاقَهُ: انڈیلنا ، بہانا ، ڈالنا ــ صَبَبْتُ لِفُلَانٍ مَاءً فى القَدَحِ لِيَشْرَبَهُ [ق،ت] : میں نے فلاں کے لیے پانی پیالے میں انڈیلا تا کہ وہ پئے

مـادة القِـياس ، في قسـم الـبرهان من المنـطق.وما شَـرَطوه في صورته في كـتاب القِياس ومَاوضَعوه من الأوضاع في ((ايساغوجى)) و((قاطيغورياس)) التى هى من أجزاء المنطق و مقدماته ،لم يتمكّنوا من الوَفاء بشىء منه في علومهم الالٰهية.

ولـكـنـا نَرىٰ أن نُورد ((مدارك العقول)) فى آخر الكتاب ، فانه كالآلة لدَرْك مقصود الكتاب ، ولـكـن رُبَّ ناظرٍ يستغنى عنه فى الفهم ، فنؤخّره حتى يُعرِض عنه مَن لا يحتاج اليه ، ومَن لا يفهَم ألفاظَنا فى آحـاد الـمسـائـل فـى الـردّ عـليهـم ، فيـنبـغى أن يبتدئ أولًا بحفظ كتاب ((معيار العلم)) الذى هو المُلقّب بالمنطق عندهم ، وَلْنَذْكُر الآن بعد المقدمات :

اورلفظ بہ لفظ ان کے نقش قدم پرچلیں ، اوراس کتاب میں اُن سے انہیں کی زبان میں مناظرہ کریں ، یعنی منطق میں جوان کی تعبیرات ہیں ، اورواضح کردیں کہ ــ منطق کی قسمِ برہانی میں ، مادۂ قیاس کی صحت سے متعلق ، ان لوگوں نے جوشرطیں رکھیں ، اورکتاب القیاس میں ، صورتِ قیاس کے تعلق سے جوشرطیں باندھیں ، نیزایساغوجی اورقاطیغوریاس میں ، کہ منطق کے اجزاءومقدمات سے ہیں ، جواوضاع مقررکیں ، اُن میں سے اپنے فلسفۂ الٰہیات میں کچھ بھی پورانہ کرسکے ، اوریکسرعاجزرہے

لیکن ہماراخیال ہے کہ مـدارک العـقـول کوآخرکتاب میں لائیں ، کہ بےشک وہ مقصودِکتاب سمجھنے کے لیے ایک آلہ کی طرح ہے ، لیکن بہتیرے ناظرین فہمِ مقصود میں اس سے بے نیاز ہوتے ہیں ، لہذااسے مؤخّرکریں ، تاکہ جسے اس کی حاجت نہ ہووہ اُدھررخ نہ کرے ، اورجوردِّ فلاسفہ میں ایک ایک مسئلہ میں ہمارے الفاظ نہ سمجھ سکے ، اُسے چاہئے کہ اولاً کتاب معیار العلم یادکرلے ، کہ اسی کاان کے یہاں منطق نام ہے

اب مقدمات کے بعدذکرکریں : اُن

فِهْرِسَت المَسائل

التی أظهرنا تَنا قُضَ مذهبهم فیها فی هٰذا الکتاب ، وهی عشرون مسألة :

مسائل کی فہرست

جن میں مذہبِ فلاسفہ کی اندرونی خانہ جنگی ، اس کتاب میں ہم نے دکھائی ہے ، وہ بیس ۲۰/ مسائل ہیں — صفحہ

فهذا ما أردنا أن نذكُر تناقُضهم فيه من جملة علومهمُ الالٰهيّةِ والطبيعيةِ ،وأما الرياضيّات فلا معنیٰ لانكارها ولا للمخالَفة فيها ، فانّها ترجِع الى الحِساب والهَنْدَسَة . وأما المنطقيات فهي نَظَر في آلة الفِكر في المعقولات ، ولا يتّفق فيه خلافٌ به مُبالاة ، وسَنُورد في كتاب ((معيار العلم))من جملةِ ما يُحتاج اليه لِفَهْم مضمون هذا الكتاب ان شاء اللّٰه .

یہ ہیں اِن کے تمام فلسفۂ الٰہیات وطبعیات میں سے وہ مسائل ، جن میں ان کی باہمی خانہ جنگی ، بلکہ خود اپنے سے جنگ ہم نے بیان کرنا چاہی ، باقی ریاضی کا انکار اور اس میں مخالفت بے معنیٰ ہے ، کہ اس کا مرجع ، حساب اور ہندسہ ہیں ، اور منطق فکر در معقولات کے آلے میں غور وفکر کا نام ہے ، اس میں کسی ایسے خلاف کا جس کی پرواہ کی جائے اتفاق نہیں پڑا ، اور ہم کتاب معیار العلم میں ، جملہ منطقیات میں سے وہ باتیں ، جن کی اس کتاب کے مضمون کو سمجھنے میں حاجت ہے ، اِنْ شَاءَ اللّٰہُ تعالیٰ عنقریب پیش کریں گے

(۱)

مسئلة اولیٰ

فی ابطال قولهم بقِدَمِ العالم

تفصيل المذهب :

اختلفت الفلاسفة فی قِدَمِ العالم ، والذی استقرّ علیه رأیُ جماهیرهم المتقدمین والمتأخرین ، القولُ بقِدَمِه ، وأنه لَمْ یَزَل موجودًا مع اللّٰه .عَزَّ وَ جَلَّ. ومعلولًا له و مُساوِقًا له ، غیرَ متأخر عنه بالزمان ، مُساوَقةَ المعلولِ للعلة ، و مُساوَقَةَ النُورِ للشمس ، وأنّ تقدُّم الباری تعالیٰ علیه ، کتقدم العلة علی المعلول ، وهو تقدم بالذات والرتبة ، لا بالزمان .

و حُکِیَ عن أفلاطون أنه قال : العالَم مُکوَّن و مُحدَث ، ثُمَّ منهم مَنْ اَوَّلَ کلامَه ، وأبیٰ أن یکون

---

(۱)

مسئلہ اولیٰ

فلسفی کے قول قِدَمِ عالَم کا ابطال

فلسفی کے مذہب کی تفصیل:

فلسفی قِدَمِ عالَم کے بارے میں مختلف ہیں ، جس پر ان کے جمہور متقدمین ومتاخرین کی رائے ٹھہری وہ ہے ــــ عالَم کو قدیم ماننا[ف] ، اور یہ کہ عالَم ، اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہمیشہ موجود رہا ، اُس کا معلول اور اُس کے مُساوِق یعنی ساتھ ساتھ رہا ، یعنی اُس سے غیر مُتاَخِّر بالزمان رہا ، جیسے معلول علت کے ساتھ ساتھ ، اور نور ، آفتاب کے ساتھ ساتھ رہتا ہے ، اور یہ کہ باری تعالیٰ کا عالَم پر تقدّم ، تقدم بالزمان نہیں ہے ، بلکہ ایسا ہے جیسے علت کا معلول پر تقدم ، یعنی تقدم بالذات اور تقدم بالرتبہ

[ف] ــــ ''تنبیہ:۔ ملّتِ اسلامیہ میں ، ذات وصفاتِ الٰہی عَزَّ جَلَالُهٗ کے سوا ، کوئی شیٔ قدیم نہیں ــــ انواع بھی غیر ذات وصفات ہیں ، تو کسی شیٔ کا قِدَمِ نوعی ماننا بھی مخالفِ اسلام ہے ، بلکہ ہم روشن کر چکے ، کہ قدمِ نوعی بے قدمِ شخصی ناممکن ، اور غیر کے لیے قدمِ شخصی ماننا ، قطعاً ضروریاتِ دین کا انکار ہے'' ــــ [الکلمة الملهمة ص ۷۰]

سَاوَقَهٗ : تَابَعَهٗ و سَایَرَهٗ و جَارَاهٗ [م] ، سَایَرَهٗ ای جَارَاهٗ [ص] ، مُجَارَاة : باہم رفتن [ص] : ساتھ چلنا

حدوثُ العالم مُعتقَدًا له .

و ذَهـب جالينوس فی آخِرِ عُمرِهٖ فی کتابه الذی سمّاه ((ما يعتقِده جالينوس رأيًا)) الی التوقف فی هذه المسئلة ، وأنّه لا يَدرِی هل العالَمُ قديم أو مُحدَث ، و رُبَّما دلّ علی أنه لا يمکن أن يُعرَف ، وأنّ ذالک ليس لِقُصور فيه ، بل لِاستعصاء هذه المسئلة فی نفسها علی العقول ، ولکن هذا کالشاذّ فی مذهبهم ، واِنّما مذهب جميعهم أنه قديم ، وأنه بالجملة لا يُتصوَّرأن يصدُر حادث عن قديم بغير واسطة أصلًا

ايراد أدلّتهم : لـو ذهبـتُ أصِفُ مـانُـقِـل عـنهم فی مَعرِض الأدلة ، وما ذُكِر فی الاعتراض عليه لَسَوَّدتُّ فی هذه المسئلة أَوراقًا ، ولکن لا خير فی التطويل ، فَلْنَحذِف من أدلتهم ما يَجرِی مَجرَ ی التحکُّم ، أو التـخيُّـلِ الـضـعيف الذی يَهُونُ علی کلّ ناظرٍ حَلُّه ، وَلْنَقتصِر علی إيراد مَاله وَقْعٌ فی النَفْس ، مما يجوز

افلاطون سے منقول ہے کہ اس نے کہا ـــ ''عالم مُکَوَّن و مُحدَث ہے ، بنایا ہوا ، نو پید کیا ہوا ہے''ـــ پھر بعض فلسفیوں نے اس کے کلام کی تاویل کی اور ـــ حدوثِ عالَم اس کا اعتقاد ہو ـــ اس کا انکار کیا

اور جالینوس اپنی آخر عمر میں اپنی اُس کتاب میں جس کا نام ـ''مايعتقده جالينوس رأيًا ''یعنی'' جالینوس کے اعتقادی نظریات''ـــ رکھا تھا ، اس مسئلے میں توقف کی طرف گیا ، اور یہ کہ عالم قدیم ہے یا مُحْدَث اس کا کچھ سراغ نہیں ملتا ، اور کبھی بتایا کہ یہ معلوم ہونا ممکن ہی نہیں ، اور ایسا نہیں کہ اس مسئلے کو حل کرنے میں میں نے کمی کوتاہی کی ، اس لیے کسی یقین تک نہیں پہنچ سکا ، بلکہ یہ مسئلہ ہے ہی ایسالا ینحل ، کہ عقول کا اس پر بس نہیں چلتاـ لیکن یہ نظریۂ توقف ان کے مذہب میں گویا شاذ ہے ، اور مذہب اُن سب کا یہی ہے کہ عالم قدیم ہے ـ اور خلاصۂ مذہب یہ کہ قدیم سے کسی حادث کا بلا واسطہ صُدورقطعًا متصور نہیں

فلسفی دلائل کی نمائش:ـ معرضِ دلائل میں اُن سے جو منقول ، اور اُس پر اعتراض میں جو کچھ مذکور ہے ، سب بیان کرنے جاؤں ، تو اس مسئلہ میں کئی اوراق میرے قلم سے سیاہ ہو جائیں ـــــ لیکن تطویل میں بہتری نہیں ، فلہٰذا اُن دلائل کو حذف کر دیں ، جو روشِ تحکم یا روشِ تخُّیلِ ضعیف پر جاری ہیں ، اور جن کا حل اہلِ نظر پر دشوار نہیں ، اور صرف وہی دلیلیں پیش کریں جو دماغ میں اٹک جانی والی ہیں ، کہ مردانِ معرکۂ نظر و استدلال کے لیے مُشکِّک بن کر کھڑی ہو سکتی ہیں ،

اِستِعْصَاء عَلَی الْعُقُوْلِ : عقول کے زیر اثر نہ ہونا ، **اِسْتَعْصٰی** عَلیٰ اَمِيْرِهٖ : اِمْتَنَعَ عَلَيْهِ وَلَمْ يُطِعْهُ [ت۶۸۲ج۱۹] : وہ حاکم کے تابع فرمان وزیر اثر نہ ہوا

اَلْقُصُوْرُ (ن) : التَّقْصِيْرُ [ت۴۰۱ج۷] ، والتقصيرُ فی الامر : التَّوانِیُ فيه [ت۳۹۵ج۷] ، سُستی کردن درکار [ص]

أن يَنْهَضَ مُشكِّكًالِفُحوُلِ النُظّار ، فانّ تشكيک الضعفاء بأدنىٰ خيالٍ ممكنٌ.

وهذا الفنّ من الأدلة ثلا ثة :

الدليل الأول: قولهم يستحيل صُدور حادثٍ من قديم مطلقًا ، لأنا اذا فرَضنا القديمَ و لم يصدُر منه العالَمُ مثلًا ، فـانّما لم يصدُر منه لأنه لم يكن للوجود مُرجّح ، بل كان وجود العالَم ممكنًا امكانًا صِرفًا ، فأِذا حدَث بعـد ذالک لـم يَـخُلُ ، اِمّا أن يتجدّد مُرجّحٌ ، او لم يتجدّد ، فان لم يتجددمرجح ، بقِي العالَم على الامكان الـصِرف ، كـمـا كـان قبل ذالک ، وإن تجدّد مرجح فمَنْ مُحدِثُ ذالک المرجّحِ ؟ و لِمَ حدَث الآن ولَمْ يحدُث من قبلُ ؟ والسُؤال فى حُدوث المُرَجّح قائم .

وبـالـجـملة فأحوال القديم اذا كانت متشابهةً ، فاِمّا أن لا يُوجَد عنه شيء قَطُّ ، و اِمّا أن يُوجَد على الدَّوام ، فأَمّا أن يَتَمَيَّزَحالُ التَرْک عن حال الشروع فهو محال .

کیونکہ کمزور علم لوگوں کوتو ایک ادنیٰ خیال اور معمولی سی طبع آزمائی سے شک میں ڈالا جاسکتا ہے

یہ فنِ ادلہ تین عدد میں ہے

دلیل اول: فلسفی کہتے ہیں ـــــ قدیم سے کسی حادث کا صدور مطلقاً محال ہے ، اس لیے کہ مثال کے طور پر جس وقت ہم یہ مانیں ، کہ قدیم ہے اور عالم اُس سے صادر نہیں ہے ، تو اس کی وجہ یہی ہوگی کہ عالم کے وجود کے لیے کوئی مرجح نہ تھا ، بلکہ وجودِ عالم امکانِ محض کے مرتبہ میں تھا ، پھر جب اس کے بعد عالم حادث ہوا ، تو دو حال سے خالی نہیں...... ① یا تو کوئی نیا مرجّح آیا ② یا نہیں آیا...نہیں آیا تو عالم اُسی امکانِ محض کے مرتبہ میں رہا جیسا کہ اس سے پہلے تھا...اور اگر مرجح نیا آیا تو اس مرجح کو حادث کرنے والا کون ہے؟...... اور نیا مرجح اب کیوں حادث ہوا پہلے کیوں نہیں حادث ہوا؟......ہر مرجح کے حادث ہونے کے بارے میں یہی سوال قائم رہے گا

خلاصہ یہ کہ قدیم کے احوال جب یکساں ہیں تو یا تو اس سے کبھی کوئی شئ وجود میں نہیں آئے گی ، یا ہمیشہ ہمیش وجود پاتی رہے گی ، رہا حالِ ترک اور حالِ شروع ایک دوسرے سے جدا الگ الگ دو حالتیں ہوں یہ محال ہے

نَهُضٌ نُهوض (ف) : برخاستن [ص]:اٹھنا حَدَث (ن) الشيءُ حُدُوْثًا حَدَاثَةً : نَقِيْضُ قَدُمَ (ک) [ت] :نو پید ہونا، وَ تُـضَمُّ دَالُهُ اِذَا ذُكِرَ مَعَ قَدُمَ [ت] : حَدَث جب قَدُمَ کے ساتھ مذکور ہوتو ''حَدُث ''دال کے ضمہ کے ساتھ پڑھا جاتا ہے الصِرْف بـالكسر : الـخَالِصُ [ق] البَحْث مِنْ كُلِّ شَيْءٍ [ت۳۲۱ج۱۲]: بے آمیزش

وتحقيقه أن يقال : لِمَ لَمْ يحدُث قبل حُدُوْثه؟ لايمكن أن يُحالَ على عَجْزه عن الإحداث، ولا على استحالة الحدوث ، فإنّ ذالک يُؤَدِّي إلى أن ينقلب القديم من العَجْز إلى القُدرة ، والعَالَمُ من الاستحالة إلى الإمكان. وكلاهما محالان . ولايمكن أن يقال : لم يكن قبله غَرَضٌ ثُمّ تجدّد غَرَض ،ولا يمكن أن يُحال على فَقْد آلة ثم على وُجودها ، بل أَقْرَبُ مَا يَتخيَّل أن يقال: لَمْ يُرِدْ وُجودَه قبل ذالک ؛ فيلزَم أن يقال: حَصَلَ وجودُه لأنه صار مريداً لِوُجوده بعد أن لم يكن مريداً،فيكون قد حدَثتِ الإرادة، وحدوثه في ذاته محال، لأنه ليس مَحَلَّ الحوادث،وحدوثه لا في ذاته لا يَجعلُه مريداً.

وَلْنَتْرُكِ النَظَر في محل حدوثه ، أليس الإشكال قائماً في أصل حدوثه ؟! وأنه مِن أين حدَث؟! و لِمَ حدَث الآن ولَمْ يحدُث قَبْلَهُ ؟! ، اَحَدَثَ الاٰن لَا مِن جِهَةِ اللّٰه؟! فإن جاز حادث من غير مُحدِث ، فَلْيَكُن

فلسفی دلیل کا دلیل سے اثبات:۔ عالم جب کبھی حادث ہوا اس سے پہلے کیوں نہ حادث ہوا؟...... اس پر حوالہ کر نہیں سکتے کہ وہ حادث کرنے سے عاجز تھا ، اور نہ اس پر کر سکتے ہیں کہ پہلے حدوثِ عالم محال تھا ، کیونکہ اس سے لازم آئے گا کہ قدیم میں تغیر ہو، پہلے عجز تھا پھر قدرت آئی ، یا ماہیتِ عالم میں انقلاب آیا، پہلے محال تھا پھر ممکن ہوگیا ، حالانکہ یہ دونوں محال ہیں...... اور نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ پہلے غرض نہ تھی پھر نئی غرض آئی ...... اور نہ اس پر حوالہ کر سکتے ہیں کہ پہلے آلہ وذریعہ نہ تھا پھر موجود ہوا ......بلکہ سب سے قریب تر بات جو خیال میں آتی ہے یہ ہے کہ ــ ''اس سے پہلے اُس نے عالم کا وجود نہ چاہا'' ــ تو کہنا پڑے گا کہ عالم کا وجود اس لئے ہوا کہ وہ وجودِ عالم کا ارادہ فرمانے والا ہوگیا جب کہ پہلے نہ تھا ، تو بات یہ آئے گی کہ ارادہ حادث ہوا ، اور ارادہ اس کی ذات میں حادث ہو یہ محال ہے ، کہ وہ محلِ حوادث نہیں ، اور ارادہ حادث تو ہو مگر اس کی ذات میں نہیں ، تو اس سے وہ ذی ارداہ نہ ٹھہرے گا

ارادہ کہاں حادث ہوا ، اس میں غور وخوض چھوڑ دیں تو بھی اصل حدوثِ ارداہ کے بارے میں کیا اشکال قائم نہیں؟...... کہ ارادہ کہاں سے حادث ہوا؟ اور اب کیوں حادث ہوا؟ اب سے پہلے کیوں نہیں حادث ہوا؟......کیا ایسا ہے کہ اس وقت ارادہ حادث ہوا مگر اللہ کی طرف سے نہیں؟ــــــ تو اگر کوئی حادث بغیر مُحدِث کے ہوسکتا ہے ، تو چاہئے کہ عالم ہی بے صانع

العَجْزُ بالفتح (ض)الضَعْفُ و عَدَمُ القُدرةِ [قت] : ناتوانی **التَخَيُّل** : تَصَوُّرُ خَيَالِ الشيءِ فِي النَفُس : ذہن میں کسی چیز کی صورت آنا، تصویر اترنا،نقشہ کھنچنا [ت۲۲۱ج۱۴] **تَخَيَّلَ** الشيءُ لَهُ :تَشَبَّهَ وَ تَصَوَّرَ [م] **حَوالہ**: احالہ کا اسم مصدر ، احالہ : حوالہ کردن [غ]

العالَم حادثاً لا صانعَ له ، و إلّا فأيُّ فَرْق بين حادث وحادث ؟! وإن حدَث بإحداث اللّٰه ،فلِمَ حدَث الآن ولَمْ يحدُث قبلُ؟! ألِعَدَم آلة ، أو قدرة ، أو غَرَض ، أوطبيعة.فلَمَّا أن تبدَّ لَ ذلک بالوجود حدَث ؟! عاد الإشكال بعينه. أولعدم الإرادة ؟! فتَفتقِر الإرادة إلى إرادة وكذا الإرادة الأُوْلى ، ويتسلسل إلى غير نِهاية.

فَإذَنْ قد تحقّق با لقول المطلق أن صُدورالحادث من القديم من غيرتغير أمر من القديم فى قدرة أو آلة أو وقت أوغَرَض أو طَبْعٍ محالٌ،وتقديرُتغيُّرِحالٍ مُحالٌ ، لأن الكلام في ذالک التغير الحادث كالكلام في غيره ، والكل محال، ومهماكان العالَم موجوداًواستحال حدوثه ، ثَبَتَ قِدَمه لامَحالة.

فهذاأَخْيَلُ أَدِلَّتِهم،وبالجملة كلامهم في سائرمسائل الإلٰهيات أَرَکُّ من كلامهم فيهذه المسألة ،إذيَقْدِرون

کےحادث ونوپید ہو ، ورنہ حادث وحادث میں کیا فرق ہے؟[ف] اوراگرارادہ اللہ تعالیٰ کےحادث کرنے سےحادث ہوا ، تواب کیوں حادث ہوا پہلے کیوں نہ ہوا؟ اس کی وجہ کیا ہے؟...... کیا آلہ نہ تھا، یا قدرت نہ تھی، یا غرض نہ تھی ، یا طبیعت نہ تھی؟ جب اِن امور کا عدم، وجود میں تبدیل ہوا تب ارادہ حادث ہوا؟......تو بعینہٖ وہی مذکور بالا اشکال ان امور کے بارے میں پلٹ آئے گا [کہ یہ کہاں سے حادث ہوئے اوراب کیوں حادث ہوئے] ____اوراگرارادہ اس وقت حادث ہونے ، اس سے پہلے حادث نہ ہونے ، کی وجہ یہ ہے کہ پہلے اس کے لئے ارادہ نہ تھا ، توارادہ اپنے سے پہلے ایک ارادے کامحتاج ہوگا ، یونہی وہ پہلا ارادہ بھی اپنے سے پہلے ایک ارادے کامحتاج ہوگا ، اور یہ سلسلہ لاالی نہایہ چلا جائے گا

تو اب کہ قولِ مطلق سے ثابت ہولیا کہ...... قدیم سے حادث کا صدورنہیں ہوسکتا ، تاوقتیکہ قدیم کے کسی امر میں ازروئے قدرت، یاازروئے آلہ، یاازوئے وقت، یاازروئے غرض، یاازروئے طبیعت،تغیرنہ ہو ، اورتغیّرِ حال ماننا محال ہے ، کیوں کہ اس تغیّرِ حادث کے بارے میں پھروہی کلام ہوگا ، جواور کے بارے میں ہوا [یعنی ارادہ کے بارے میں] اور [حدوثِ ارادہ میں جتنی صورتیں خیال میں آتی ہیں] سب محال ہیں ، اورعالم جب کہ موجود ہےاوراس کا حدوث محال ہوا ، تولامَحالہ اس کا قدیم ہونا ثابت ہوا

یہ ان کی مایۂ ناز دلیل ہے ، اور بالجملہ باقی مسائلِ الٰہیات میں ان کی گفتگو ، مسئلۂ ہٰذا کی گفتگو سے زیادہ رکیک ہے ، کیوں کہ تخییل کی جوفنکاریاں وہ یہاں برت سکتے ہیں ، اورمسائل میں نہیں برت سکتے ، فلہٰذا ہم نے اس مسئلے سے

ف [کہ ایک مثلاارادہ بغیر مُحدِث کے ممکن ٹھہرااور دوسرا مثلاً عالم ممکن نہ ٹھہرا] **الاَخْيَلُ**:المُخْتَال : مغرور . [م] **رکیک** : ضعیف [ص]

ههناعلى فُنُون من التخييل لايتمكّنون منها في غيرها، فلذٰلک قدّ منا هذه المسألة ، وقدّمنا أقوى أدلّتهم

الا عتراض من وجهين : أحدهما: أن يقال: بِمَ تُنكِرون على مَن يقول : إن العالَم حدَث بإرادةٍ قديمةٍ ، اقتضتْ وجودَه في الوقت الذي وُجِدَ فيه، وأن يَستمِرَّ العَدَمُ إلى الغاية التي استمرّ إليها، وأن يَبتدِىءَ الوجودُ من حيثُ ابْتَدَأَ، وإنّ الوجود قبله لم يكن مُراداً فلَمْ يحدُث لذالک ، وإنه في وقته الذي حدَث فيه مرادٌ بالإرادة القديمة ، فحدَث لذالک ،فما المانع من هذا الاعتقاد ومَا المُحِيلُ له؟!.

فإن قيل: هذامحال بَيِّنُ الإحالة ،لِأن الحادث مُوجَب ومسبَّب ، وكمايستحيل حادثٌ بغيرسبب ومُوجِبٍ ، يستحيل وجودُمُوجِبٍ قد تمّ بشرائط إيجابه وأركانه وأسبابه ، حتى لَمْ يَبْقَ شئٌ مُنتظَرٌاَلْبَتَّةَ ،

پہل کی ، اوران کی سب سے قوی تر دلیل پہلے لائی

دلیل پردوطرح سےاعتراض : اعتراض اول: تم کیوں اُن لوگوں کی مخالفت کرتے ہو جو مانتے ہیں کہ ــــ ’’بیشک عالم اُس ارادۂ قدیم سے حادث ہوا جس کا اقتضاء تھا کہ ــــ عالم اُسی وقت میں موجود ہو جس وقت میں کہ ہوا ، اور اُس حدتک برابر معرضِ عدم میں رہے جس حدتک کہ رہا ، اوروہاں سے عالم کے وجود کی ابتداء ہو جہاں سے کہ ہوئی ــــ اوراس وقت سے پہلے عالم کا وجود مرادِالٰہی نہ تھا ، اس لئے پہلے حادث نہیں ہوا ، اورجس وقت میں کہ حادث ہوا ، اُسی وقت میں اُس کا ہونا ، مرادِارادۂ قدیمہ تھا ، لہٰذا اس وقت حادث ہوا‘‘ــ تو اس اعتقاد سے کیا مانع ہے ، اور یہ کہاں سے محال ہے؟

فلسفی:۔ یہ کھلا محال ہے ، کیونکہ حادث ،مُوجَب ومسبَّب ہے ، اورجس طرح کوئی بھی حادث بغیر سبب یعنی بغیر مُوجِب کے نہیں ہوسکتا ، اسی طرح ــــ مُوجِب اس طرح موجود ہو کہ اُس کے موجِب ہونے کے شرائط ارکان اور اسباب تامّ و

الفَنُّ : الضَربُ مِنَ الشيءِ : قسم . ج فُنون ، الفَنُّ: اَلْاَمْرُالعَجَبُ [ق ت] : حیرت انگیز انوکھی نرالی بات ، فُنُونٍ مِنَ التَخْيِيل: طرح طرح کی ، یانِت نئی ، خیالی صورتیں دوسرے کو تصوّر کرانا

معــــ ممکن کے وجود وعدم دونوں ممکن ہیں ، صفتِ ارادہ کی طرف سے تخصیص ہوتی ہے تو وجود ترجیح پاتا ہے ، اورنہیں ہوتی تو عدم رہتا ہے یعنی وجود کی استناد ، ارادہ کی طرف ہے ، عدم کی نہیں ، عدم اس لیے ہے کہ اُس نے نہ چاہا ، نہ یہ کہ اُس نے عدم کو چاہا

مَاشَاءَ اللّٰهُ كَانَ ، وَمَالَمْ يَشأ لم يكن، فارادتُهُ متعلقة بكلّ كائنٍ، غيرُ متعلقٍ بما ليس بكائن. [المعتقد المنتقد ص ۳۹]

اللہ عــزَّوَجَلَّ نے جو چاہا ہوا ، اور جو نہ چاہا نہیں ہوا ، تو ارادۂ الٰہیہ ہر ہونے والی شئی سے متعلق ہے ، اور جو ہونے والی نہیں اُس سے متعلق نہیں

ثم يتأخّر المُوجَب ، بل وجود المُوجَب عند تحقق المُوجِب بتمام شُروطه ضَروری ، وتأخّره محال ، حسبَ استحالة وجود الحادث المُوْجَبِ بِلَا مُوْجِبٍ.

فقبلَ وجودِ العالَم كان المُريد موجوداً ، والإرادةُ موجودة ، ونِسبتُها(۱) إلى المراد موجودة ، ولم يتجدّد مُريد ، ولم تتجــدّد إرادة ، ولا تَجدّدَ للإرادة نسبة لم تكن ، فإنّ كل ذلك تغير ، فكيف تجدد المرادومالمانع من التجدد قبل ذالک ؟!.

وحال التجدد لم يتميّز عن الحال السابق في شيء من الأشياء ، وأمرٍ من الأمور ،وحالٍ من الأحوال ، ونسبةٍ من النِسَب ، بل الأمور كما كانت بعينهاثم لم يكن يُوجَد المراد ، وبقِيت بعينها كما كانت ، فوُجِد المراد ، ما هذا إلاغايةُ الإحالة.

کامل ہوں ، حتیٰ کہ کوئی ایسی شئ جس کا انتظار ہو قطعاً باقی نہ رہے ، پھر مُوجَب موٴخر ہو ۔ یہ بھی نہیں ہوسکتا ، بلکہ مُوجِب کامل الشرائط کے پائے جانے پر مُوجَب کا وجود ضروری ہے ،اور تاٴخر محال ہے، جیسا کہ بغیر مُوجِب کے حادثِ مُوجَب کا وجود محال ہے

چنانچہ ابھی کہ عالم وجود میں نہیں آیا ، ذی ارادہ موجود ہے ، ارادہ موجود ہے ، ارادے کی مراد کی طرف **نسبت** (۱) بھی موجود ہے ، نہ ذی ارادہ مُتَجَدّد ہوا ، نہ ارادہ متجدد ہوا ، نہ ارادے کی ایسی نسبت کہ پہلے نہ تھی نئ وجود میں آئی ، کہ یہ سب تغیر ہیں ، تو مراد کیسے نو وجود ہوسکتی ہے؟ اور پھر اس سے پہلے نو وجودگی سے کیا مانع تھا؟

عالم کی حالتِ نو وجودگی اور اس سے پہلے والی حالت میں کسی بھی شئ ،کسی بھی امر،کسی بھی حالت،کسی بھی نسبت کے اعتبار سے کچھ فرق نہیں ، بلکہ تمام امور بعینہٖ ویسے ہی ہیں جیسے تھے ، پھر مراد موجود نہ ہوئی ، اور تمام امور جیسے تھے بعینہٖ ویسے ہی رہے ، اور مراد موجود ہوگئی ، یہ تو حددرجہ محال ہے

ے بعینھا :۔ کما کانت کے متعلّق سے متعلّق ہے

ء یوں ہوسکتی ہے کہ

الارادةالازليةاذاتعلّقتْ بوجودالحادث فى الـحِيْنِ الفَلانى،كان مما يتوقف عليه وجودُه، اتيانُ ذٰلک الحين، لِعدمِ امكانِ اَن يتقدّمهُ فَيُوجَد مِن دون ايجادٍ، لان المُوجِد لَمْ يَقْتَضِ وُجودَه قبل

ارادۂ ازلیہ جب ۔ حادث کے فلاں حین یعنی فلاں وقت میں وجود ۔ سے متعلق ہوا ، تو حادث کا وجود جن امور پر موقوف ہے اُن میں سے ایک ، اُس حین کا آنا بھی ہوا ، کیونکہ ناممکن ہے کہ حادث اُس حین سے پہلے ہو ، کہ یہ بغیر ایجاد اُس کا موجود ہوجانا ہوگا ، ←

⟵ ذٰلک الحین، واذاکان الحینُ ایضًا داخلًا فیما یتوقف علیه وجوده، کان هو الجزءَ الاٰخیرَ لِلعلة التامّةِ فلم یجِب الممکنُ الا عند وجود العلة ـــ فما لم یأت ذٰلک الحِینُ لم تَتِمّ العلةُ ،فکان عدمه لعدم علتہٖ الخ [رحمة الملکوت قلمی منقول ص ۱۳، ۱۴]

کیونکہ مُوجِد نے اُس حین سے پہلے اُس کے وجود کو نہ چاہا ، اور جب وجودِ حادث جن امور پر موقوف ہے ، اُن میں وہ حین بھی داخل ہے ، تو وہ حین علتِ تامّہ کا جزءِ اخیر ہوئی ، تو ممکن واجب نہ ہوا مگر جب کہ علت موجود ہوئی ، تو جب تک وہ حین نہ آئے علت، تام نہ ہوگی ، تو حادث کا عدم اس لیے ہوا کہ علت نہ تھی [یعنی وہی حین]

(۱) **نسبت** :ـــ یعنی ارادۂ الٰہیہ جَلَّ وَ عَلَا کا مراد سے **تعلق** ـــ یہ ارادہ سے بنفسِ ارادہ صادر ہے ـــ تو یہ تعلق ، اختیاری ہوا ـــ صادر بالا یجاب نہ رہا ـــ اور واجب نہیں ٹھہرا ـــ تو عالم کا ـــ جو اسی تعلق سے وجود میں آیا ـــ ازل میں ہونا لازم نہیں آیا ـــ

تفصیل کے لیے ، امامِ اہلسنت مجدّدِ رابع عشر سیدی شاہ احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ کے حاشیہ رَحْمَةُ الْمَلَکُوْت بر فَوَاتِحُ الرَّحَمُوْت شرحِ مُسَلَّمُ الثُّبُوْت سے یہ نایاب جواہر پارے لیجئے ، اور تائیدِ الٰہی وفیضِ رسالت پناہی کا چشم دید نظارہ کیجئے ، کہ فلسفی شبہۂ قِدَم کا کیسا استیصال کیا ، فرماتے ہیں

اقول ھٰھنا ثلٰثة اشیاء **قدرة و ارادة و تعلقها** ـــ ولا شکّ اَنّ المولیٰ تعالیٰ یُطْلَقُ (۱) کلُّ شیء بقدرته وارادتِه وتعلّقِها ، فانتفی الایجابُ القائلُ به السفیهُ الفلسفیّ

اقول یہاں تین چیزیں ہیں ـــ **قدرت، ارادہ، تعلق ارادہ** ـــ اور کوئی شک نہیں ، کہ اُس کی قدرت اُس کے ارادہ اور تعلقِ ارادہ میں ـــ ''کلُّ شیء'' یعنی ہر شئ ـــ مطلق ہے (۱) تو ایجاب نہ رہا ، جو سفیہ فلسفی مانتا ہے

ثم لا شک فی صِحَّة التَرْک **بالنَظَر الی القدرة** لِإ ستواء نسبتها الی الطَرَفین

پھر کوئی شک نہیں کہ **نظر بہ قدرت** ......ترک ممکن ہے ـــ کہ قدرت کی فعل و ترک دونوں طرف نسبت یکساں ہے

وکذٰلک **بالنَظَر الیٰ ذات الارادة** ، لان شانها تخصیص احدالمقدورین ، فاَیُّهُمَا[ب] خَصَّصَتْ وقَع

یونہی **نظر بہ ذاتِ ارادہ** بھی..........ترک ممکن ہے ـــ کہ ارادہ کی شان ہے .... دو مقدوروں میں سے ایک کی تخصیص ، تو ارادے نے جسے خاص کردیا ، وہ واقع ہوگا

وکذٰلک **بالنَظَر الیٰ نفس تعلّقِ الارادة** غیرَ مضافٍ الیٰ طَرَفٍ بعینہٖ ، فما هو

یونہی **نفسِ تعلقِ ارادہ** کو دیکھتے ہوئے بھی.............جو کہ کسی طرفِ متعین کی جانب منسوب ومضاف نہ ہو..........ترک ممکن ہے ـــ کہ یہ تعلق

---

(۱) یعنی شئ دون شئ کی قید نہیں ہے ، ہر شئِ ممکن اُس کی قدرت کے تحت داخل ہے ، اور اُس کے ارادہ اور تعلقِ ارادہ کے قابل ہے

[ب] ـــ قلمی عکسی منقول نسخے میں اس مقام پر **فلهما** لکھا ہے ، مگر حسبِ اقتضائے مقام **مَهْمَا** بمعنی ماءِ شرطیہ ، یا **اَیُّهُمَا** ہونا چاہئے

اِلَّا تخصیصُ الارادۃ لاحد ھما ، ولا تَتَقَیَّدُ الارادۃ لاحد ھما بشیءٍ دون شیءٍ ، فالتعلق المطلق ایضا یستوی نِسبَتُہٗ الی الطَرَفین

، وہی ارادہ کی جانب سے ، طرفینِ فعل وترک میں سے ایک کی تخصیص ہی تو ہے ، اورارادہ برائے احدالطرفین میں ، شئ دون شئ کی قید نہیں ، کہ ایک شئ مثلاً فعل کے لیے ہو ، اوردوسری مثلا ترک کے لیے نہ ہو ، توتعلقِ مطلق کی بھی ، جانبینِ فعل وترک کی طرف نسبت یکساں ہے

وکذٰلک **بالنَظَر الی التعلّق بطَرَف الفعل عینا** ای فی وقتہ ، فان الصِّحَّۃ الثابتۃ فی الواقع بسبب اطلاق تعلقھا لا تَزُول وقتَ خُصوص التعلق

یونہی ــ**خاص طرفِ فعل کے ساتھ تعلقِ ارادہ**ــ کو دیکھتے ہوئے بھی ــ یعنی بہ وقتِ فعل بھی ــ ترک ممکن ہے **(۱)** ــ کیونکہ تعلقِ ارادہ ، مطلق ہونے کےسبب ، واقع میں جوترک کاامکان ثابت ہے ، وہ ــ تعلق کےطرفِ فعل کے ساتھ مخصوص ہوجانے کےوقت ــ زائل نہیں ہوجائیگا

اَمّا بشرط التعلّق بالفعل،فنعم لایصِحّ التَرْک ، ویجب اَن لا یصِحّ ، اذلو صَحَّ لَصَحَّ تخلُّف المرادعن ارادتہ ، فصِحّۃ التَرْک بشرط التعلق بالفعل نَقْصٌ عظیم یجب تنزیھہ تعالٰی عنہ ــ وھٰذا لا یَتوھَّم عنہ شَوْبَ الجَبْر احدٌ لہ مُسْکۃ من العقل ــ اَلا تریٰ انہ اُرِیْدَ مَثَلًا مقدورٌ وقتَ وُجودہٖ لا بشرط وجودہٖ ۔

رہابشرطِ **تعلق بافعل** ــ توہاں ترک ممکن نہیں ــ اورواجب ہے کہ ممکن نہ ہو ــ کیونکہ ممکن ہوگا ، تومرادکاارادے سےتخلف ممکن ہوگا توبشرطِ تعلق بافعل ــ ترک کاامکان ــ نقصِ عظیم ہے ــ جس سے مولیٰ عَزَّ وَجَلَّ کی تنزیہہ واجب ہے

اور اِس سے کسی بھی ایسے شخص کو ، جوتھوڑی بہت عقل رکھتا ہو ، جبرکی آمیزش کا تَوَہُّم نہیں ہوگا ، دیکھتے نہیں کہ مثال کےطور پرکوئی بھی مقدور ــ اپنے وقتِ وجودمیں ــ لابشرطِ وجود ــ مرادہوا

لکن **للشُبْہۃ** مَدخَل اٰخَر والیہ المُستعان ــ وحدہ لا شریک لہٗ ــ وذٰلک ان **وجوب الارادۃ** لا یُنافِی صِحّۃَ الترک ، **ولاالوجوبُ بالارادۃ** ، و

لیکن **شبہ** درآنے کی ایک اورراہ ہے ــ اورخدائے وَحْدَہٗ لَا شَرِیْکَ ہی سے مددکی طلب ہے ــ وہ یہ کہ **ارادہ کاواجب ہونا** ، امکانِ ترک کے منافی نہیں ، اورنہ **ارادے سے واجب ہونا** ، امکانِ ترک کے منافی ہے ، لیکن **ایک خاص طرف سے تعلق واجب ہونا** ، امکانِ ترک کے منافی ہے ــ

(۱) یعنی جس وقت ارادے کاتعلق،خاص طرفِ فعل سے ہے ــ اُس وقت میں اُس تعلق کودیکھیں ــ تو بھی ترک ممکن ہے ــ جیساکہ اُس وقت سے پہلے بھی ممکن تھا ــ کہ ممکن ہروقت ممکن ہی رہےگا۔

مُسْکَۃٌ مِنْ خَیْرٍ :بَقِیَّۃ [ت،م] ، مَافِیْ سِقَائِہٖ مُسْکَۃٌ مِنْ مَاءٍ: قَلِیْلٌ مِنْہُ [م]: اُس کی مَشک میں تھوڑا سابھی پانی نہیں

لکن وجوب التعلّق بطَرَف بعینہٖ ــ

وذٰلک ان وجوبَ الارادۃ ، ای کــونَہا صفۃً لازمۃ لِلذّات لا یُوجِب شیئًا ، اذ لانَظَرفیہ الی اضافۃ ، والوجوب با لارادۃ وجوبُ ما فَعَلَ، و ھذاالوجوب لاینافی صحۃَ الترک کما عِلمتَ

امـا وجـوب التـعـلّـق فـوجـوب ان یفعل وذٰلک یمنَع صحۃَ ان لا یفعل

(۱) وذٰلک التـعـلـق سَواء فُرِض قدیما اوحادثا ، لابد لہ ان یصدُرمن الذّات العَلِیّۃ ، اذ

وہ تو اس لئے کہ ارادہ کا واجب ہونا......یعنی ارادہ کا صفتِ لازمہَ ذات ہونا......کسی بھی شیٔ کو واجب نہیں کرتا ، کیونکہ اس میں اضافت کی طرف نظر نہیں ــــ اور ارادے سے واجب ہونا ، اُس کا واجب ہونا ہے جو اُس نے کیا ــ اور یہ امکانِ ترک کے منافی نہیں ، جیسا کہ تم نے جانا [کہ نظر بہ ذاتِ ارادہ بھی ترک ممکن ہے]

رہا **تعلق، واجب ہونا** تو وہ ــ **"کرنا واجب ہونا"** ــ ہے ، اور یہ نہ کرنے کے امکان کو ممنوع و محال ٹھہراتا ہے

اور یہ **تعلق خواہ اسے قدیم مانیں یا حادث** ــ ضروری ہے کہ ذاتِ عَلِیّہ سے صادر ہو ــ کہ یہ تعلق فی نفسہٖ ممکن ہے ،

---

(۱) وجوبِ تعلق ، کس راہ سے آنے کا شبہ ہے؟......یہ اس کا بیان ہے ــــ اجمال یہ ہے کہ......نفسِ تعلق کی گو جانبینِ فعل و ترک کی طرف نسبت برابر ہے......جس سے تعلق بہ فعل ، واجب...... اور ترک ، ناممکن نہیں ہوگا

مگر یہ تعلق ، چونکہ فی نفسہٖ ممکن ہے......اور ممکن ، مؤثر سے مستغنی نہیں......تو یہ تعلق آیا کہاں سے؟

بہ لفظِ دیگر ، تعلق، نسبت ہے ، تو اس کے طرفین ہوں گے ، جن میں ایک تو فعل یا ترک ہے ، اور ان دونوں کی جانب تعلق کی نسبت برابر ہے ، تو تعلق بہ فعل واجب نہیں ہوا ، اور ترک کا محال ہونا لازم نہیں آیا

اور طرفِ دیگر وہ ہے جس سے یہ تعلق صادر ہوا......تو وہ کیا ہے جس سے یہ تعلق صادر...... اور جو اس تعلق کا مصدر ہے؟......وہ اگر ذاتِ علیّہ ہے تو یہ تعلق، صادر بالا یجاب ہوگا...... اور واجب ہوگا......اور یہ تعلق، فعل سے ہوا......کہ عالم جو وجود میں آ چکا فعل ہے......اور جب تعلق بہ فعل ، بہ ایجابِ ذات ، واجب ہوا ......تو لازم و مقتضائے ذات ہوا......تو ترک محال ہوا ...... اور عالم کا ازلی ہونا لازم آیا

اور اگر وہ مصدر، ارادہ ہے......اور یہ تعلق بہ فعل، ارادہ سے صادر ہے......تو ارادے سے یہ تعلق بہ فعل صادر ہونے کے لیے...... ارادہ کا اس تعلق سے تعلق ضروری ہے......پھر اُس ثانی تعلق کے بارے میں سوال ہوگا کہ وہ کہاں سے آیا؟......تو یا تسلسل ہوگا...... اور تسلسل مبدا میں محال ہے......یا آخری تعلق کو صادر بالا یجاب کہنا پڑے گا......تو پھر ترک، ناممکن ہو جائے گا......اور عالم کا ازلی ہونا لازم آئے گا

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ......یہ **تعلق ارادہ سے بہ نفسِ ارادہ صادر** ہے......تو اختیاری ہوا......**صادر بالا یجاب نہیں ہوا**......تو عالم کا ازلی ہونا لازم نہیں آیا۔

اور اراردہ سے یہ تعلق صادر ہونے کے لیے......اس تعلق سے......ایک اور تعلق کی حاجت جاننا......[جس سے کہ تسلسل ہو یا ←

هو ممكن فى نفسه ، لصحة كلا ا لتعلقين بالنظر الى القدرة و الارادة كمامر ــ والممكن لايستغنى عن مؤثر ــ و اذ هماتعلقان جائزان فلابدلوقوع احدهمامِن مُخصِّص

فان صدَر ايجابًا ، كما اذا كان قديما، اذ القديم لا يستنِدالى مختار ـــــ كماهو المشهور بين الجمهور، بل ادّعواعليه الاجماع حتى من الفلاسفة ـــ فثبَت وجوب التعلق ، فوجب ان يفعل ، فلَمْ يصِح ان يترُك

وإن صدَر اختيارًا ، كمااذاكان حادثا ، او ولوقديما ــ على القول بصحة استناده الى المختار ــ فلا بد للصُدوربالاختيار من تعلق الارادة به ، ثم ننقُل الكلام الى التعلق بالتعلق

فامّا ان يتسلسل، وهو محال فى المبدء، اوكان التعلق اعتباريا،او ينتهىَ الى الايجاب، فيعودالمحذور

☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆

کیونکہ نظر بہ قدرت وارادہ ـــ تعلق بہ فعل اور تعلق بہ ترک ـــ دونوں ممکن ہیں ، جیسا کہ گزرا ، اور ممکن، مؤثر سے مستغنی نہیں ، اور جب وہ دونوں، ممکن تعلق ہیں ، تو ایک کے وقوع کے لئے مُخَصِّص ضروری ہے

اب اگر وہ ایک تعلق ایجاباً صادر ہے ـــ جیسے جب کہ وہ قدیم ہو ، کہ قدیم کی استناد مختار کی طرف نہیں ہوگی ، جیسا کہ یہی مشہور بین الجمهور ہے ، بلکہ جمہور نے اس پر دعوائے اجماع کیا ، حتّٰی کہ فلاسفہ کی طرف سے بھی ـــ تو تعلق کا واجب ہونا ثابت ہوا ـــ تو کرنا واجب ہوا ـــ تو ترک کرنا ناممکن ہوا (۱)

اور اگر وہ ایک تعلق اختیاراً صادر ہے ـــ جیسے جب کہ وہ حادث ہو ، یا اگر چہ قدیم ہو ، اس قول پر کہ قدیم کی مختار کی طرف استناد ہو سکتی ہے ـــ تو وہ تعلق، بالاختیار صادر ہونے کے لئے ، اُس سے تعلقِ ارادہ ضروری ہے ـــ پھر تعلق سے جو یہ تعلق ہوگا ، اِس تعلق میں ہم گفتگو لائیں گے [کہ یہ ایجاباً صادر ہے ، تو بالآخر ترک ناممکن ہوجائے گا ، اور اختیاراً صادر ہونے کے لیے اس کے ساتھ ایک تیسرا تعلقِ ارادہ ضروری ہوگا]

تو یا تو تسلسل ہوگا ، اور تسلسل مبدا میں محال ہے ـــ یا تعلق اعتباری ہوگا ـــ یا یہ سلسلہ ایجاب پر پہونچ کر ختم ہوگا ـــ تو وہی محذور [ترک کا ناممکن ہونا] لوٹ آئے گا

⟵ ایجاب لازم آئے]........ایک نری بے معنی بات........اور مقتضائے عقل کے خلاف ہے ـــــ کیونکہ ارادے کی شان ہے........دو مقدوروں میں سے کسی بھی ایک کی تخصیص ـــ اور ارادہ اس تخصیص میں......... اپنے علاوہ........کسی شئِ دیگر........کا محتاج نہیں

کیونکہ ــ ''ارادے نے فعل اور ترک دو میں سے ایک کی جو تخصیص کی ، یہ تخصیص ایک اور ایسی تخصیص کی محتاج ہو ، جو اس تخصیص کی تخصیص ہو'' ـــ یہ نری نامعقول بات ہے ـــ اور تعلقِ ارادہ..........سے ہم نہیں مراد لیتے ہیں........مگر یہی تخصیص ــ تو تعلق میں تسلسل بھی لازم نہیں آیا........جس سے بچنے کے لیے صادر بالایجاب ماننا پڑے......... تو عالم کا ازلی ہونا لازم نہیں آیا

(۱) تو عالم کی ایجاد واجب ہوئی ــ اور عالم کو نیست رکھنا محال ہوا ـ تو قدم ثابت ہوگا مَعَاذَاللہ

والجواب بتوفيق الوهّاب، ان **التعلّق** ـــ سَواء كان ازليا او متجدّدا ـــ **صادرٌ با لاختيار والارادة**، ولا تسلسلَ ولا ايجابَ، وذٰلک لان الارادة من شانها **تخصيص** احد المقدورين

ولا تَحتاج فيه الى مُخَصِّص مِنْ خارج، اذ المحال هوالترجيح من دون مُرَجّح، فلا ترجيحَ بدونهٖ، فكان للارادة اَنْ تُخَصِّص احدَهما، ايًّامّا كان

فتخصيصُها احدَهما لاهو متعين عليها، حتى يكون واجبا، ولا هي محتاجة فيه الى شيء اٰخرغيرِ نفسها، حتى يَترتّب سلسلة الاسباب، وتَسَلْسَلَ، او تَنتهِيَ الى الايجاب

جواب بہ توفیقِ خدائے وہّاب یہ ہے کہ ـــ **تعلق** خواہ ازلی ہو یا متجدد، **اختیار وارادہ سے صادر ہے**، اور نہ تسلسل ہے نہ ایجاب ـــ یہ اس لیے، کہ ارادہ کی شان سے ہے، دو مقدوروں میں سے ایک کی **تخصیص**، یعنی ایک کو خاص کرنا، اور ترجیح دینا

اور اس تخصیص میں وہ، خارج سے کسی مُخَصِّص کا محتاج نہیں، کیونکہ محال، ترجیح بلا مُرَجِّح ہے، تو یہاں ترجیح، بلا مرجح نہیں ہے، کیونکہ ارادے کے لیے یہ ہے، کہ دو میں سے ایک مقدور کو ـــ خواہ وہ جو بھی ہو ـــ خاص کرے

تو ارادے کی طرف سے ..... دو مقدوروں میں سے ایک کی تخصیص ..... ارادے پر متعین نہ تھی (۱)..... حتی کہ وہ تخصیص واجب ٹھہرے [یعنی ایک خاص طرف سے تعلق واجب قرار پائے، اور طرفِ دیگر سے تعلق کو محال ٹھہرائے، اور وجوبِ تعلق صادق آئے] اور نہ ہی ارادہ، اِس تخصیص میں، اپنے علاوہ کسی شئِ دیگر کا محتاج ہے، حتیٰ کہ سلسلۂ اسباب مترتب ہو کر، تسلسل ہو، یا بالآخر ایجاب لائے

☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆

بل هي اَتَتْ بما هو شانها ـ فخَصّصتْ احدَ الجائزين لها الخصيص ـــ **ولا نَعنِي بتعلقها بِاَحَدِ الطَرَفَيْنِ اِلّا هٰذا**

بلکہ ارادہ ہی وہ بات لایا، جو اس کی شان ہے ـــ کہ جو دو باتیں [یعنی فعل ـــ اور ـــ ترک] اس کے لیے ممکن تھیں، ان میں سے ایک کو خاص کیا ـــ **اور تعلقِ ارادہ باحد الطرفین سے، ہم نہیں مراد لیتے ہیں، مگر یہی تخصیص**

☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆

فتعلـــق الارادة بـه صادرعن الارادة بنفس الارادة، لابارادةٍ اُخرىٰ، و لا بتعلّقٍ اٰخر للارادة با لتعلق ـ اذ لا معنىٰ

تو ارادہ کا احد الطرفین سے تعلق، ارادہ سے، بہ نفسِ ارادہ، صادر ہے، نہ بہ ارادۂ دیگر، اور نہ یوں کہ ارادہ کو اس تعلق [یعنی تخصیص] کے ساتھ ایک اور تعلق ہو ـــ کیونکہ اِس کے تو

(۱) ازل میں ایجادِ عالم.....اور.....مابعدِ ازل میں ایجادِ عالم.....اِن میں سے کسی ایک کی تخصیص.....بہ لفظِ دیگر.....ان میں سے کسی ایک سے تعلق..... ارادے پر متعین نہ تھا.....تو ایجاد در ازل ـــ اور ایجاد در مابعدِ ازل ... میں سے کوئی.....واجب نہیں ہوا.....تو ایجابِ فلسفی از بیخ برکندہ ہوا۔

وليست استحالة هذا الجنس ، في المُوجِب والمُوجَب الضَروري الذاتي ، بل وفي العرفي والوَضعي، فإنّ الرجل لو تلفّظ بطَلاق زوجته ، ولم تحصُل البينونة في الحال ،لم يُتصور أن تحصُل بعده ، لأنه جعل اللفظ

اس طرح کا استحالہ ـــ یعنی مُوجِب کاملُ الشرائط کے پائے جانے پر موجَب کا تأخر محال ہونا ـــ موجَب وموجِب ضروری وذاتی ہی میں نہیں ، بلکہ اس موجَب وموجِب میں بھی ہے جو عرفی ووضعی ہو ، چنانچہ آدمی نے اپنی زوجہ پر طلاق کا لفظ استعمال کیا ، اور اُس وقت بینونت حاصل نہ ہوئی ، تو بعد میں حاصل ہو یہ متصور نہیں ـــ کیونکہ اُس نے لفظ کو وضع واصطلاح کے ذریعے حکم کی

رحمة الملكوت

لإحتياجِ تخصيصِ الارادة احدَ الطَرَفين ، الى تخصيصٍ قبله لهٰذا التخصيص

وحيثُ ثبَت صُدور التخصيص عن الارادة كان التعلق الأُخرَ (۱) فلا وجوب ولا شائبة جَبُر

ولِلّٰهِ الْحَمْدُ حَمْدًا كثيرا طَيِّبًا مُبارَكًا فيه كما يُحِبُّ رَبُّنَا وَيَرْضىٰ ـــ وصلّى اللّٰهُ تَعالىٰ عَلىٰ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّاٰلِهٖ وَصَحْبِهٖ اَبَدًا اٰمِين وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ والحمد لله رب العلمين والحمد لِلّٰه رب العلمين عَدَدَ خَلْقِه وَزِنَةَ عَرْشِهٖ وَمِدَادَ كَلِمَاتِهٖ وَ رِضٰى نَفْسِهٖ ۱۲

[رَحْمَةُ المَلَكُوت ص۱۵،۱۶،۱۷]

لامام اهل السنة

کوئی معنیٰ نہیں کہ......ارادہ کی طرف سے احد الطرفین کی جو تخصیص ہے یہ......ایک اور ایسی تخصیص......کی محتاج ہو......جو اس تخصیص سے پہلے ہو ، اور اس تخصیص کی تخصیص ہو

اور جب **تخصیص کا ارادہ سے صادر ہونا** ، ثابت ہولیا ، تو **تعلق** [کہ وہی بعینہٖ تخصیص ہے] **اختیاری ہوا ـــ تو نہ وجوب ہوا** (۲) ـــ **نہ جبر کی آمیزش**

اور اللہ کے لیے حمد ہے حمدِ کثیر پاکیزہ بابرکت ، جیسی کہ ہمارے رب کو محبوب وپسند ہو ، اور اللہ پاک ہمارے آقا ومولیٰ محمد مصطفیٰ صَلَّی اللّٰہُ تَعَالیٰ عَلَیْہِ وَسَلَّم اور حضور کے آل واصحاب پر ہمیشہ بارانِ رحمت فرمائے ، الٰہی ایسا ہی کر ، حمد ہے اللہ رب العلمین کے لیے ، حمد ہے اللہ رب العلمین کے لیے ، حمد ہے اللہ رب العلمین کے لیے ، مخلوقِ الٰہی کی تعداد ، اور عرشِ الٰہی کے وزن ، اور کلماتِ الٰہی کی روشنائی کے برابر ، اور جیسی کہ خودا سے پسند ہے

(۱) هكذا فى النسخة المخطوطة المنقولة التى بايدينا ، ولعل الصواب :اختيارِيًّا او نحوه ، اذالصادر من الارادة اِنّما يكون اختياريًا ، وبِهٖ يندفع الشبهة التى جاء ت مِن قِبَل الايجاب .

(۲) یعنی ازل میں ایجاد عالم......سے تعلق......واجب نہ ہوا......ازل میں عالم کی......تخلیق......واجب نہیں ہوئی......اور ازل میں عالم کو نیست رکھنا......محال نہیں ہوا

علةً للحكم بالوضع والاصطلاح ،فلم يُعقل تأخُّرُ المعلول إلا أن يُعلِّق الطلاقَ بمَجيء الغد،أو بدخول الدار فلا يقَع في الحال ولكن يقع عند مجيء الغد وعند دخول الدار ، فإنه جعله علةً بالإضافة إلى شيءٍ مُنتظَر ، فلمّا لم يكن حاضراً في الوقت ـ وهو الغد والدخول ـ توقَّف حصول الموجَب على حُضور ما ليس بحاضر (ا) ، فما حصَل الموجَب إلا وقد تجدّد أمر وهو الدخول أو حضور الغد ، حتى لو أراد أن يؤخِّر الموجَب عن اللفظ غيرَ مَنوط بحصول ما ليس بحاصل ، لم يُعقل، مع أنه الواضع وأنه المختار في تفصيل الوضع ، فإذا لم يُمكننا وضعُ هذا بشَهَواتنا ،ولم نَعقِله ، فكيف نعقِله في الإيجابات الذاتية العقلية الضَرورية ؟.

وأما فى العادات ، فما يحصُل بقَصُد نا لايتأخر عن القصد مع وجودالقصد إليه إلابمانع ،

علت ٹھہرایا ہے ، تو معلول مؤخر ہو یہ معقول نہیں ـــــ ہاں طلاق کو اگر آئندہ کل آنے یا گھر میں قدم رکھنے پر مُعلَّق کرے تو فی الحال واقع نہ ہوگی ـــــ لیکن آئندہ کل آنے یا گھر میں قدم رکھنے پر واقع ہو جائے گی ، کیونکہ اُس نے لفظ کو ایسی چیز کی طرف منسوب کر کے علت ٹھہرایا جس کا انتظار ہے ، اور جب وہ چیز اس وقت حاضر نہیں ـــــ یعنی روزِ آئندہ ، یا گھر میں قدم رکھنا ـــــ تو موجَب کا حصول، شئِ غیر حاضر کے حاضر ہونے پر موقوف ٹھہرا **(۱)** ، تو موجَب حاصل نہ ہوگا مگر اُسی حالت میں کہ کوئی نیا امر آئے ، یعنی گھر میں قدم رکھنا یا روزِ آئندہ کا آنا ، حتٰی کہ اگر وہ چاہے کہ لفظ سے موجَب موخر ہو جائے ، جب کہ اس موجَب کو شئِ غیر موجود کے موجود ہونے پر موقوف نہ ٹھہرایا ہو ، تو یہ معقول نہیں ، حالانکہ وہ خود واضع ہے ، اور وضع کی تفصیل کے سلسلے میں اختیار رکھتا ہے ، تو جب ہمارے لیے ہماری چاہت سے اس طرح کی وضع ممکن نہیں ، اور ہماری عقل میں نہیں سماتی ، تو ایجاباتِ ذاتیہ عقلیہ ضروریہ کے بارے میں ہم کیسے اس کا تصور کرلیں **(۲)**

رہا عادات میں .... یعنی موجَب وموجِب عادی میں اس طرح کا استحالہ .... تو جو چیز بھی ہمارے قصد سے حاصل ہوتی ہے وہ .... جب کہ اس کا قصد پالیا جائے .... تو قصد سے مؤخر نہیں ہوتی **(۳)** ، تاوقتیکہ کوئی مانع نہ ہو ـــــ لہذا قصد وقدرت

---

(۱) حُدوثِ عالَم میں بھی ، ایک شئِ مُنتظَر ، وغیر حاضر ہے ، اور وہ حینِ فلانی ہے ، جیسا کہ رَحمَۃُ المَلکُوت سے گزرا

(۲) یہ استبعاد مجرد ہے ، بغیر برہان کے کافی نہیں ، جیسا کہ آرہا ہے

(۳) تم نے یہ دیکھا کہ ایسا ہوتا ہے ، اور سمجھ یہ لیا کہ بس ایسا ہی ہوسکتا ہے ـــــ حالانکہ عدمِ مشاہدہ .... دلیلِ استحالہ نہیں ، کہ جو تمہارے مشاہدے میں آئے ، بس وہی ممکن ، اور باقی سب محال ہو

فإنْ تحقق القَصْدُ والقدرة ، وارتفعت الموانع ، لم يُعقل تأخر المقصود، وإنما يُتصور ذلک في العَزْم ؛ لأن العزم غير كاف في وجود الفعل ، بل العَزْم على الكتابة لا يُوقِع الكتابة ، مالم يتجدد قصد ـ هو انبعاث في الإنسان مُتجدِّدٌ حالَ الفعل ـ

فإن كانت الإرادةالقديمة في حكم قَصْدنا إلى الفعل،فلايُتصورتأخّرُ المقصود إلابمانع ،ولا يُتصور تقد مُ القصد . فلا يُعقل قصد في اليوم إلى قِيام في الغد إلا بطريق العَزْم ،وإن كانت الإرادة القديمة في حكم عَزْمنا ،فليس ذلک كافياًفي وقوع المعزوم عليه ، بل لا بد من تجدُّدِ انبعاثٍ قصدي عند الإيجاد وفيه قولٌ بتغير القديم ،ــــثم يبقىٰ عين الإشكال فى أن ذلک الانبعاث أو القصد أو الإرادة أو ماشِئْتَ فَسَمِّهِ ،لِمَ حدَثَ الآن ولَم يحدُث قبل ذلک؟ فإمّا أن يبقىٰ حادثٌ بلا سبب أو يتسلسلَ إلى غير نهاية.

ورَجَعَ حاصلُ الكلام إلى أنه وُجد الموجِبُ بتمام شروطه ولم يبقَ أمرٌ منتظَر ، ومع ذلک تَأَخَّرَ

پالیجائیں اورموانع مرتفع ہوں پھرمقصودمؤخّرہو ، یہ معقول ومتصورنہیں ــــ ہاں عزم میں ایسا ہوسکتا ہے ، کیونکہ عزم،وجود فعل میں کافی نہیں ، بلکہ لکھنے کےعزم سےلکھنانہیں ہوجاتا جب تک کہ قصد،متجدّدنہ ہو ، قصد،انسان میں ایک ابھارہے جو بوقتِ فعل،متجددہوتاہے

تو رادۂ قدیمہ اگراس منزل میں ہو ، جیسے ہمارافعل کے لیےقصد ، تو بغیرکسی مانع کےمقصودومراد کا مؤخرہونامتصور نہیں ــــ اورقصد پہلے ہو یہ بھی متصورنہیں ، چنانچہ آج یہ قصد کہ کل کھڑاہوگامعقول نہیں ، ہاں بطورِعزم ایسا ہوسکتا ہے ـ اور اگرارادۂ قدیمہ ہمارےعزم کےمرتبے میں ہو ، تو وہ عزم کردہ شئ کے وقوع میں آنے کیلئے کافی نہیں ، بلکہ بوقتِ ایجاد، انبعاثِ قصدی کامتجددہوناضروری ہوگا (۱) اوراس سےقدیم میں تغیرماننا ہوگا ــــ پھراس سلسلے میں مذکوربالا اشکال باقی رہےگا ، کہ وہ انبعاث یا قصد یاارادہ یاجوچاہواس کانام رکھلو ، اب کیوں حادث ہوا؟...... اس سے پہلے کیوں نہیں حادث ہوا؟...... نتیجۃً یاتو کوئی حادث بلاسبب کےبچ رہےگا ، یایہ سلسلہ لاالی نہایہ چلاجائےگا

بالآخرحاصل کلام یہ ہواکہ موجِب اپنی تمام شرطوں کےساتھ موجود ، اورکوئی امرِمُنتظَرباقی نہیں ، اس کےباوجود

---

(۱) یہ سب تمثیل ، اورقیاسِ غائب علی الشاہدہے ــــ ارادۂ قدیمہ،حادث قصدوں کےمشابہ نہیں ، جیساکہ آرہاہے

عَزَمَ (ض) على الامرِ وعَزَمَهُ (ض) عَزْماً عَزِيمَةً : اَرَادَ فِعْلَهٗ وَقَطَعَ عَلَيْهِ [ق] کسی کام کوکرگزرنےکاپختہ ارادہ کرنا

الـمـوجَـبُ ، ولـم يُـوجد في مُدَّةٍ لا يَرتقِي الوهمُ إلى أوّلها ، بل آلافُ سِنِيْنَ لا تُنقِّص منها شيئاً ، ثم انقلب المُوجَب بَغْتَةً من غير أمرٍ تَجَدَّدَ ، وشرطٍ تحقّقَ ، وهو محال في نفسه.

والجواب:أن يقال:استحالةُ إرادةٍ قديمةٍ متعلقةٍ بإحداث شيء ، أيِّ شيء كان ، تعرِفونه بضَرورة العقل أو نَظَره؟ وعلى لغتكم في المنطق ، أ تعرِفون الالتقاء بين هذين الحَدَّين بحدٍّ أوسطَ أومن غير حد أوسط ؟ فإن ادّعيتم حداً أوسط وهو الطريق النظَري، فلا بدّ من إظهاره ، وإن ادعيتم معرفة ذلك ضَرورةً ، فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم ،

والفِرقة المُعتقِدة بحدوث العالَم بإرادة قديمة ،لا يحصُرها بَلَدُ الأشاعرة ، ولا يُحصِيها عدد؟ ولا شك في أنهم لايكابرون العقول عِناداًمع المعرفة ، فلا بد من إقامة برهان على شرط المنطق

موجَب متأخر ہوا ، اوراتنی مدت نہیں پایا گیا ، جس کے آغاز تک وہم کی رسائی نہیں ، بلکہ ہزار ہا سال بھی اس مدت کو کچھ کم نہ کریں ، پھرمُوجَب [یعنی عالَم] میں بغیراس کے کہ کوئی امرنو وجود ہوا ، یا کوئی شرط پائی گئی ، اچانک تغیر ہوا [کہ عدم سے وجود میں آگیا] یہ فی نفسہ محال ہے

اعتراض:۔ارادۂ قدیمہ ، جوکسی بھی شئ کے احداث ونو پید کردگی سے متعلق ہو ، اِسےتم کہاں سے محال جانتے ہو؟......بداہتِ عقل سے یاغوروفکر سے؟...... تمہاری منطق کی زبان میں کہوں ، ان دوحدوں یعنی ____تعلقِ ارادۂ قدیمہ باحداث شئ ، اوراستحالہ ___ کے بیچ اتصال ، تم بذریعۂ حدِّ اوسط جانتے ہو ، یا بغیرحدِّ اوسط کے؟___ اگر حداوسط کا دعویٰ کرو ، اوروہی طریق نظری ہے ، تو اُسے سامنے لانا پڑے گا...... اور یہ دعویٰ کرو کہ بداہتِ عقل سے جانتے ہو ، تو اس علم ومعرفت میں تمہارے مخالفین ، تمہارے شامل شریک کیوں نہیں؟

اوروہ گروہ ، کہ عالَم کے ارادۂ قدیمہ سے حادث ونو پید ہونے کا اعتقاد رکھتا ہے ، اشاعرہ کی چہار دیواری میں محصور نہیں ، حدِّ شمار سے باہر ہے ، اور یہ بات بھی شک وشبہ سے بالاتر ہے ، کہ وہ سب جان بوجھ کرمحض دشمنی میں عقول پر اپنی برتری نہیں جتارہے ، اورعقول کے ساتھ ناحق جنگ وجدال اور مکابرہ نہیں کررہے ہیں ، لہٰذا منطق میں تم نے جوشرطیں

نَقَص (ن) اِنْقَاص تَنْقِيْص : گھٹانا [ق] **حَصَرَهُ** (ن) حَصْرًا : اِسْتَوْعَبَهُ و حَصَّلَهُ و اَحَاطَ بِهِ [ق،ت] : گھیرنا **اِحْصَاء** : شمردن[ص]: گننا **كَابَرَ** فلانٌ فلاناً : طَاوَلَهُ بالكِبْر وقال : انا اكبرُ منكَ [م] : برتری جتانا

يدُلّ على استحالة ذلک ، إذليس في جميع ما ذكرتموه إلا الاستبعادُ والتمثيلُ بعَزْمنا وإرادتنا ، وهو فاسد ، فلا تُضاهِي الإرادةُ القديمة القُصودَ الحادثة ، وأما الاستبعاد المجرّد فلا يَكفِي من غير برهان .

فإن قيل : نحن بضَرورةالعقل نعلم أنه لا يُتصور موجِبٌ بتمام شروطه من غير موجَب ، ومُجوِّز ذلک مكابرلِضَرورةالعقل.

قلنا : وما الفَصْل بينكم وبين خُصومكم، اِذاقالوا لكم: إنا بالضَرورة نعلم إحالةَ قولِ من يقول :إنّ ذاتاً واحدةً عالمةٌ بجميع الكليات،من غيرأن يُوجِب ذلک كثرةً ،ومن غيرأن يكون العلمُ زيادةً على الذات ، ومن غير أن يتعدّد العلم مع تعدد المعلوم ، وهذا مذهبكم في حق اللّٰه سبحانهٗ، وهو بالنسبة إلينا و إلى علومنا في غاية الإحالة ، ولكن تقولون:لا يُقاس العلم القديم بالحادث ، وطائفةٌ منكم استشعروا إحالةَ هذا فقالوا : إن اللّٰه لا يعلم إلا نفسَه ، فهو العاقل ، و هوالعقل ، وهو المعقول ، والكل واحد ،

فلو قال قائل: اِتّحاد العقل والعاقل والمعقول معلومُ الاستحالة بالضَرورة ، إذ تقدير صانعٍ

مقرر کیں ، ان پر پوری اترتی برہان قائم کرنی پڑے گی ، جواس استحالہ کو بتائے ، کیوں کہ جو کچھ تم نے ذکر کیا ، وہ یہی استبعاد ہے ، اور ہمارے عزم وارادہ سے تمثیل ، اور تمثیل فاسد ہے ، کہ ارادۂ قدیمہ، حادث ونو پید قصدوں کے مشابہ نہیں ، رہا محض استبعادتو وہ بغیر برہان کے کافی نہیں

فلسفی:۔ ہم بداہت عقل سے جانتے ہیں کہ موجِب کامل الشرائط بغیر موجَب کے متصور نہیں اور جو اسے ممکن ٹھہرائے مکابر ہے کہ بداہتِ عقل سے مکابرہ کررہا ہے

اعتراض:۔ تم میں اور تمہارے مخالفین میں کیا فرق رہے گا؟...... جب وہ تم سے کہیں گے کہ ہم بداہۃً اُس شخص کے نظریے کو محال جانتے ہیں جو کہے ـــ ''ذاتِ واحد تمام کلیات کی عالم ہے اس طرح کہ اِس سے اُس میں کثرت لازم نہیں ، نہ وہ علم زائد بر ذات ہو ، اور نہ ہی تعددِ معلوم سے متعدد ہو'' ـــ یہی نظریہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں تمہارا مذہب ہے ، حالانکہ یہ ہمیں اور ہمارے علوم کو دیکھتے ہوئے حد درجہ محال ہے ، **مگر تم کہتے** ہو ـــ ''وہ علم کہ قدیم ہے اُسے حادث پر قیاس نہیں کیا جاسکتا'' ـــ اور **تم** میں کے ایک **گروہ** کو جب احساس ہوا کہ یہ نظریہ تو محال ہے تو بول پڑا ـــ ''اللہ صرف اپنی ذات کو جانتا ہے ، تو وہی عاقل ہے وہی عقل اور وہی معقول ، سب ایک ہیں'' ـــ

اِسْتَشْعَرَا الخَوْفَ : اَحَسّ بِهٖ [م] : خوف محسوس کیا

لِلعالَم لا یَعلم صَنعَتَه محالٌ بالضرورة، والقديم إذا لم يعلم إلا نفسَه ـ تعالیٰ عن قولكم وعن قول جميع الزّائغين عُلُوّاً كبيراً ـ لم يكن يعلم صَنعَتَه اَلْبَتَّةَ

بل لانتجاوز إلزاماتِ هذه المسألة فنقول : بِمَ تُنكرون على خُصومكم إذا قالوا : قِدَمُ العالَم محال، لأنه يؤدّي إلى إثبات دَوْرات للفَلَک لا نهاية لأعدادها ، ولا حَصْر لآحادها،مع أن لها سُدُساً و رُبُعاً ونِصْفاً ، فإنّ فلک الشمس يَدُروفي سنة ، وفَلَک زُحَلَ في ثلاثين سنة ،فتكون أدوارُزُحَلَ ثُلُثَ عُشْرِ أدوار الشمس، وأدوارُالـمُشْتَرِي نصفُ سُدُسِ أدوارالشَمْس،فإنهُ يدرو في اثنتي عَشَرَةَ سنة ،ثُمّ كما أنه لا نهاية لأعداد دَوْرات زُحَلَ ،لا نهاية لأعداد دورات الشمس ، مع أنه ثلُث عُشْرِهِ ، بل لا نهاية لأدوار فلک الكواكب الذى يدُور فى ستة و ثلثين اَلْفَ سَنَةٍ مَرّةً واحدة ، كما انه لا نهاية للحَرَكة المشرقية التى

اعتراض:۔ معترض کہے عقل وعاقل ومعقول کاایک ہونا ، ایسی بات ہےجس کا محال ہونا بداہۃً معلوم ہے ، کیونکہ عالَم کے لئے ایساصانع ماننا جواپنی صنعت کونہ جانے ، بداہۃً محال ہے ، اورقدیم جب صرف اپنی ذات کوجانے گا اپنی صنعت کوہرگزنہیں جانے گا [مَعَاذَ الله] تمہاری اورتمام کجی والوں کی بکواس سے ، وہ بہت بلندوبرتر ہے

الزام:۔ بلکہ اس مسئلے کےالزامات سےتجاوزنہ کرکےہم کہیں ، کہ تم اپنے مخالفین کی تردیدکیسے کروگے جب وہ کہیں گے۔ قدمِ عالم محال ہے ، کیونکہ اس سےنوبت یہاں تک پہونچے گی کہ فلک کے لیےاَن گنت بےنہایت دورے ثابت کئے جائیں جوشمار سے باہرہوں ، باوجودیکہ ان دوروں کے لئےسُدُس ورُبُع ونصف یعنی $\frac{1}{6}$ ، $\frac{1}{4}$ اور $\frac{1}{2}$ حِصَص ہیں ، کیونکہ [تمہارے بقول] فلکِ شمس ایک سال میں دورہ کرتاہے ، اورفلک زُحَل ۳۰ سال میں۔ تودورہائے زحل، دورہائے شمس کے دسویں حصے کی تہائی یعنی $\frac{1}{30}$ ہیں ، اور دورہائے مشتری،دورہائے شمس کے چھٹے حصے کانصف یعنی $\frac{1}{12}$ ہیں ، کہ مشتری بارہ سال میں دورہ کرتاہے ۔ پھرجس طرح دورہائے زُحَل کی تعدادبےنہایت ہے ، یونہی دورہائے شمس کی تعداد بھی بےنہایت ہے ، حالانکہ دورہائے زُحَل اِس کےدسویں کی تہائی ہیں ، بلکہ فلکِ کواکب کےدوروں کی بھی نہایت نہیں ، جوچھتیس ہزارسال میں ایک دورہ کرتاہے ، جس طرح آفتاب کی رات دن میں ایک بارمشرق سے جوحرکت ہے ، اس حرکت کےدوروں کی بھی کوئی حدونہایت نہیں

الصَّنعَةُ : عَمَلُ الصَانِعِ : بنانے والے کا کام[ق] **زُحَل** كزُفَر ، ممنوعاً مِنَ الصَرْفِ ، قال المُبَرّدُ : لِلْمَعْرِفَةِ والعَدْلِ ،**كَوْكَبٌ** من الخُنَّسِ ، سُمِّيَ بِهِ لِاَنَّهُ زَحَلَ اَیْ بَعُدَ ، وَيُقَالُ : اِنَّهُ فِي السَّماءِ السَّابِعَةِ[ق ت]

للشمس فى اليوم والليلة مرة .**فلو قال** قائل : هذا مما يعلم استحالته ضَرورة ، فبما ذا تنفصلون عن قوله ؟

بل لوقال قائل : أعـدادهذه الدَوْرات شَفْع أووِتْر ؟! أو شَفع ووِتر جميعاً ؟ أولا شفع ولا وتر ؟فإنْ قلتم شفع ووتر جميعاً ،أولا شفع ولا وتر ، فيُعلم بطلانُه ضَرورةً ،وإن قلتم : شفع ، فالشَفع يصير وِتراً بـواحـد ، فكيف اَعْوَزَ مالا نهاية له واحد ؟ وإن قلتم : وتر ، فالوِتر يصير بواحد شفعاً ،فكيف أعْوَزَهُ ذلك الواحد الذي به يصير شفعاً ، فيلزَمكم القول : بأنه ليس بشَفْع ولا وَتْر .

فإن قيل : إنما يُوصَف بالشَفْع والوِتر المتناهي، ومالا نهاية له فلا .

قلنا : فـجُملةٌ مركبةٌ من آحاد ، لها سُدُسٌ وعُشْرٌ كما سبَق ، ثُمَّ لا تُوصف بشَفْع ولا وَتْر ، يُعلم بُطلانه ضَرورة من غير نَظَر ، فبماذا تنفصلون عن هذا ؟!.

فإن قيل : محل الغَلَط في قولكم : اِنَّها جملة مركبة من آحاد ،فإنّ هذه الدوراتِ معدومة ، أمّا

ـــــ اب **معترض** کہے......یہ غیر متناہی کا تہائی چوتھائی وغیرہ سے متصف ہونا...... تو ایسی بات ہے جس کا محال ہونا بداہۃً معلوم ہے ــ تو اس **الزام** سے کیسے پیچھا چھڑاؤ گے؟

الزام:۔ بلکہ معترض کہے ان دوروں کے عدد جفت ہیں یا طاق؟...... یا جفت اور طاق دونوں ایک ساتھ؟...... یا نہ جفت نہ طاق؟

ــــــ اگر جواب میں کہو جفت اور طاق دونوں ساتھ ساتھ ، یا نہ جفت نہ طاق ، تو ان کا بطلان بداہۃً معلوم ہے ، اور اگر کہو جفت ہیں ، تو وہ جفت ایک کے ملنے سے طاق ہو جائے گا ، تو جس کے لئے کوئی حد و شمار نہیں ، اُسے ایک نے غیر متناہی ہونے سے کیسے تھکا دیا (۱) ، اور اگر کہو طاق ہیں ، تو وہ طاق ایک کے ملنے سے جفت ہو جائے گا ، تو اُس ایک نے جس کے ملنے سے یہ جفت بن جا رہا ہے ، اِسے کیسے تھکا دیا؟...تو لازماً تمہیں ماننا پڑے گا کہ نہ جفت ہیں نہ طاق [اور یہ بداہۃً محال ہے]

فلسفی:۔ جفت اور طاق سے متصف وہ ہوتا ہے جو متناہی ہو ، غیر متناہی نہیں

اعتراض:۔ ہم کہتے ہیں: آحاد سے مرکب مجموعہ جس کے لئے سُدُس وعُشُر ہو جیسا کہ گزرا ، پھر وہ جفت اور طاق سے متصف نہ ہو ، اس کا بطلان بے غور و فکر کے بداہۃً معلوم ہے ، تو اس الزام سے رہائی کی تمہارے لئے کیا صورت ہے؟

---

(۱) کہ ایک ملنے سے وہ طاق ہو گیا اور طاق متناہی ہوتا ہے ، یونہی جفت بھی ۔۱۲

المُشْتَرِیْ : نَجمٌ معروفٌ من السَبْعَة[ق ت] **الشَفْعُ** : الزَوْج [ق]: جفت **الوِتْرُ** بالكسرويُفْتَحُ[ق] : طاق

الماضي فقد انقرض،وأما المستقبل فلم يُوجد بَعْدُ،والجملة إشارةٌإلى موجودات حاضرة ،ولاموجودَهٰهنا.

قلنا : العـدد يـنـقسم إلى الشَفع والوَتر ، ويستحيل أن يخرُج عنه ، سواء كان المعدود موجوداً باقيـاً ، أو فـانيـاً ، فـإذا فـرَضـنـا عَدَداً من الأفراس ، لَزِمَنا أن نعتقد أنه لا يخلُو من كونه شفعاً أو وتراً ، سواءٌ قدّرناها موجودةً أو معدومة ، فإن انعدمت بعد الوجود لم تتغير هذه القضية ،

عـلـى أنـا نـقـول لهـم : لا يستحيل على أصلكم موجوداتٌ حاضِرة ، هي آحاد متغايرة بالوصف ، ولا نهاية لها ، وهي نفوس الآدَمِيّين المفارِقةُ للأ بدان بالموت ، فهي موجودات لا تُوصَف بالشَفْع والوَتْر ، فبِمَ تنكرون على من يقول : بُطلان هذا يُعرَف ضَرورة ، كما ادّعيتم بُطلانَ تعلق الإرادة القديمة بالإحداث ضَرورة ، وهذا الرأي في النفوس ، هو الذي اختاره ((ابن سينا)) ، ولعله مذهب ((أرسطوطاليس))

فلسفی :۔ یہ جوتم نے کہا تھا ــــ ’’آحاد سے مرکب مجموعہ‘‘ــــ یہیں تم نے غلطی کی ، کیونکہ یہ دورات معدوم ہیں ، کہ گزشتہ تو سب جا چکے ، اور جو آئندہ ہونگے وہ اب تک موجود نہیں ہوئے ، اور جملہ و مجموعہ، موجوداتِ حاضرہ کی طرف اشارہ ہے ، یہاں کوئی موجود کہاں ہے

اعتراض:۔ عدد کی دو قسمیں ہیں جفت اور طاق ، اور محال ہے کہ عدد ان دو سے باہر ہو ، معدود خواہ موجود و باقی ہو یا فناء ہو گیا ہو ، چنانچہ جب ہم نے گھوڑوں کی ایک تعداد فرض کی ، تو ہمیں یہ ماننا پڑے گا ، کہ وہ تعداد جفت ہے یا طاق ، ان دو سے خالی نہیں ہے ، خواہ ہم انہیں موجود مانیں یا معدوم ، لہذا گھوڑے موجود ہونے کے بعد پھر معدوم ہو جائیں تو بھی اِس قضیہ میں فرق نہیں آئے گا

علاوہ بریں ہم ان سے کہیں گے کہ ــــــ تمہارے مسلّمہ اصول پر ایسے موجوداتِ حاضرہ محال نہیں ، جو جملۂ آحاد و مجموعۂ افراد ہیں ، وصف میں ایک دوسرے سے الگ ، اور غیر متناہی ہیں ، وہ کیا ہیں؟...... نفوس آدمیوں کے ، جو موت کے ذریعہ ابدان سے جدا ہوتے ہیں ، یہ تمہارے اُصول کے مطابق وہ موجودات ہیں ، جو جفت و طاق سے متصف نہیں ــــ تو کس طرح اُس شخص کی مخالفت کرو گے ، جو کہہ رہا ہے کہ ــــ ’’اس کا بطلان بداہۃً معلوم ہے‘‘ــــ جیسے تم دعویٰ کر رہے ہو کہ ــــــ ’’ارادۂ قدیمہ کا اِحداثِ عالم سے تعلق بداہۃً باطل ہے‘‘ــــ نفوس کے بارے میں یہی مذکور بالا نظریہ

اِنْقَرَضوا : دَرَجُوْا كُلُّهُم [ق] ذَهَبُوْا وَلَمْ يَبْقَ مِنْهُمْ اَحَدٌ [م] : سب ختم ہو گئے **الفَرْضُ** (ض) التَّقْدِيْرُ [ت۱۱۸، ۱۲۳ ج۱۰]

فإن قيل : فالصحيح رأي افلاطن وهو أن النفس قديمة ، وهي واحدة ، وإنما تنقسم في الأبدان ، فإذا فارقتْها عادتْ إلى أصلها وا تّحدت.

قلنا : فهذا أقبح وأشنع ، وأولىٰ بأن يُعتقَد مخالِفاً لضَرورة العقل ، فإنا نقول : نَفْسُ زيدٍ عينُ نفس عـمـرو أو غيـرُه ؟!فإن كان عينَه فهو باطل بالضَرورة ، فإنّ كل واحد يَشْعُر بنفسه ، ويعلم أنه ليس هو نفسُ غيـرِه ، ولو كان هو عينَه لتساوَيا في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفوس داخلةٌ مع النفوس في كل إضافة ، **وإن قلتم** : إنه غيره ، و إنما انقسم بالتعلق بالأبدان ، **قلنا** : وانقسام الواحد الذى ليس له عِظَمٌ في الحَجْم و كَمّيّةٌ مقدارية ، محال بضرورة العقل ، فكيف يصير الواحد اثنين ، بل ألفاً ثم يعُود ويَصِير واحداً ، بل هذا يُعقل فيما له عِظَمٌ و كَمّيّةٌ ، كماء البحر ينقسم بالجَداول والأنهار ، ثم يعود إلى البَحْر ، فأَمّا ما لا كَمِّيَّة له فكيف ينقسم ؟ .

ابن سینا کا مختار ہے ، اور شاید یہی ارسطالیس کا بھی مذہب ہے

فلسفی:۔صحیح افلاطون کا نظریہ ہے ، کہ نفس قدیم ہے ، اور واحد ہے ، ابدان میں صرف منقسم ہوجاتا ہے ، پھر جب ابدان سے جدا ہوتا ہے ، اپنی اصل کی طرف لوٹ کر واحد ہوجاتا ہے

اعتراض:۔یہ تو اور قبیح وشنیع ہے ، اِسے تو بدرجۂ اولیٰ بداہتِ عقل کے خلاف ماننا چاہئیے ، چنانچہ ہم پوچھتے ہیں ، زید کا جونفس ہے وہ وہی ہے جو عمر کا ہے یا کہ دوسرا ہے؟.....وہی ہو یہ تو بداہۃً باطل ہے ، کیونکہ ہر کوئی اپنے نفس کا شعور رکھتا ہے ، اور جانتا ہے کہ یہ دوسرے کا نفس نہیں ، **نیز** وہی ہو تو علوم میں دونوں برابر ہوں ، کہ علومِ نفوس کی صفاتِ ذاتیہ ہیں ، جو نفوس کے ساتھ ہر نسبت واضافت میں داخل ہیں

اور **اگر کہو** دوسرا ہے تعلق بہ ابدان سے منقسم ہوگیا ہے ـــــ **تو ہم کہیں گے** وہ واحد جس کے لیے جَسامت کے قبیل سے پھیلاؤ نہیں ، اُس کا تقسیم ہونا بداہتِ عقل سے محال ہے ، کیونکہ جو ایک ہے ، وہ دو بلکہ ہزار کیسے ہوجائے گا؟..... اور پھر پلٹ کر ایک کیسے ہوجائے گا؟..... ہاں جو چیز ایسی ہو کہ اس کے لیے جسامت ومقدار ہو ، اس کے بارے میں یہ عقل میں آنے والی بات ہے ، جیسے سمندر کا پانی ندی نالوں میں بٹتا اور پھر سمندر میں لوٹ جاتا ہے ، لیکن غیر مقداری چیز بھلا کیسے بٹے گی؟

شَعَرَ (ن،ک) بِه شِعْراً شَعْراً شُعُوْراً : عَلِمَ بِه وَفَطَنَ لَه [ق] : باخبر ہونا ، محسوس کرنا **الحَجْمُ** من الشئ : مَلْمَسُهُ النَّاتِی تحتَ يَدِکَ [ق] : ابھار جو ہاتھ گزارنے سے محسوس ہو، جَسامت، ضخامت **الجَدْوَلُ**: النَهْرُ الصَغِير، والجمعُ: **الجَدَاوِل** [ق ت] : چھوٹی ندی ، نالہ۔

والمقصود من هذا كلّه ، أن نُبيِّن أنهم لم يُعجِزوا خُصومهم عن معتقَدهم في تعلق الإرادة القديمة بالاِحداث إلا بدعوى الضرورة ،وأنهم لا ينفصلون عمَن يدّعي الضرورة عليهم ،في هذه الأمورعلى خلاف معتقَدهم ،وهذا لا مَخرَج عنه.

فإن قيل : هذا ينقلب عليكم في أن الله قبلَ خلقِ العالَم كان قادراً على الخلق بقَدْر سَنَةٍ أو سِنين ، ولا نهاية لقدرته ، فكأنه صبَر ولم يخلُق ، ثُمَّ خَلَقَ ، ومدةُ الترک مُتَنَاهٍ أو غير متناهٍ ؟ فإن قلتم : متناه ، صاروجودالباري متناهيَ الأوّل ، و إن قلتم:غيرمتناه ، فقدانقضىٰ مدةٌ فيها إمكانات لا نهاية لأعدادها .

قلنا:المدة والزمان مخلوقان عندنا،وسنبيّن حقيقة الجواب عن هذافي الانفصال عن دليلهم الثانی(۱)

ان سب اعتراضات والزامات سے مقصود یہ ہے کہ ہم آشکارا کردیں ، کہ فلسفیوں نے اپنے مخالفین کو ان کے عقیدہ دربارۂ ''تعلقِ ارادۂ قدیمہ بہ احداث'' سے عاجز نہیں کیا مگر بہ دعوائے بداہت ـــــ اور یہ عجز خود ان کے ساتھ لگا ہوا ہے ،کہ ان کا مخالف ان امور میں ، ان کے نظریے کے خلاف پر **بداہت کا دعویٰ** کررہا ہے ، یہ وہ موڑ ہے جہاں سے نکلنے کی انہیں سبیل نہیں

فلسفی:۔ یہ فلک کے لیے غیر متناہی دوروں کا الزام جو ہمیں دیتے ہو الٹ کر تم پر آئے گا کہ ـــــ تخلیقِ عالم جب کبھی ہوئی اس سے ایک سال یا چند سال پیشتر اس کی تخلیق پر وہ قادر تھا یا نہیں ، اور اس کی قدرت غیر متناہی ہے ، تو گویا وہ رکا اور پیدا نہیں کیا ، پھر پیدا فرمایا ، یہ مدتِ ترک متناہی ہے یا غیر متناہی؟......اگر کہو متناہی تو وجودِ باری عَزَّ وَجَلَّ از روئے ابتداء متناہی ہو گیا...... اور کہو غیر متناہی تو ایک ایسی مدت گزر گئی جس میں غیر متناہی امکانات ہیں

جواب:۔ مدت اور زمانہ ہمارے نزدیک مخلوق ہیں ، اور جلد ہی اس الزام کا تحقیقی جواب ، ان کی دلیلِ ثانی سے خلاصی کے مقام میں ہم آشکارا کردیں گے (۱)

فلسفی:۔اس شخص کا تم کیا رَد کروگے ، جو دعوائے بداہت سے باز آکر ، احداثِ شی سے ارادۂ قدیمہ کا تعلق ،

---

(۱) کہ هٰذاکله لعجزالوهم ...شی محقق هو الزمان یعنی یہ.....ایک سال اور چند سال پیشتر...کی تصویرکشی، وہم کی کارفرمائی ہے ـــــ کیوں کہ وہم کسی بھی ایسے وجود کو جس کے آغاز کا سرا ہو، یوں ہی سمجھتا ہے کہ.....اُس سے پہلے...کا ایک نقشہ کھینچ لیتا ہے ، اور وہی......پہلے......جس سے وہم ہٹتا نہیں ، ہم سمجھتے ہیں کہ کوئی واقعی چیز ہے ، یعنی زمانہ ہے ، حالانکہ وہ کچھ نہیں ہے ـــ یہ ص پر آرہا ہے

فإن قيل : فبِمَ تُنكرون على مَن يترُك دعوى الضرورة ويدُلّ عليه مِن وجه آخر ؟ وهو أنّ الأوقاتَ متساوية في جوازتعلق الإرادة بها،فماالذي مَيَّزَوقتاً معيّناً عمّا قبله وعمّا بعده ، وليس محالاً أن يكون التقدم والتأخرمراداً؟بل في البَياض والسَواد،والحَرَكة والسكون،فإنكم تقولون:يحدُث البياض بالإرادة القديمة،والمحلُّ قابل للسَواد مع قُبوله للبياض،فلِمَ تعلقت الإرادة القديمة بالبَياض دون السَواد ؟ وما الذي ميّز أحدَالممكنين عن الآخَر فيتعلق الإرادة به؟ونحن بالضَرورة نعلم أن الشيء لا يتميزعن مثله إلابمُخَصِّصٍ، ولوجازذلک، لجاز أن يحدُث العالَم ـــ وهو ممكن الوجود،كما أنه ممكن العدم ـــ ويتخصّص جانبُ الوجود المماثلُ لجانب العدم في الإمكان ، بغير مخصِّصٍ.

وإن قلتم : إن الإرادة خَصَّصَتْ ، **فالسؤال** عن اختصاص الإرادة ، وأنّهالِمَ اختصّت؟

فإن قلتم:القديم لايقال له لِمَ؟ فَلْيَكُن العالَم قديماً،ولا يُطلَب صانعُه وسَبَبُه،لأن القديم لايقال فيه:لِمَ؟ (۱)

محال ہونے ، پر دوسرے طریقے سے دلیل لائے ، وہ یہ کہ ـــــ اوقات سب اس بارے میں برابر ہیں ، کہ اُن سے ارادے کا تعلق ممکن ، تو ایک وقت معین کو اس کے ماقبل و مابعد اوقات سے مخصوص وممتاز کس نے کیا ، جب کہ تقدم وتاخر سے ارادے کا تعلق محال نہیں؟......بلکہ سواد و بیاض اور حرکت وسکون کے بارے میں تو تم یقیناً یہی کہو گے ، کہ بیاض ارادۂ قدیمہ سے حادث ہے ، اور محل بیاض سے متصف ہونے کے وقت بھی سواد کے قابل ہے ، تو ارادۂ قدیمہ بیاض سے متعلق کیوں ہوا ، سواد سے کیوں نہیں ہوا؟...... وہ کیا شئ ہے جس نے دو ممکنوں میں ایک کو تعلقِ ارادہ میں دوسرے سے ممتاز کر دیا؟

اور ہم بالبداہت جانتے ہیں کہ شئ اپنے ہم چشموں میں امتیاز وتخصیص بغیر مُخَصِّص کے نہیں پاسکتی ، اگر پاسکے تو یہ ممکن ہوگا ، کہ عالَم اس حال میں حادث ہوجائے کہ اُس کی جانبِ وجود ممکن ہو ، جیسا کہ جانبِ عدم ممکن ہے ، اور جانبِ وجود جو ممکن ہونے میں جانبِ عدم ہی جیسی ہے ، بغیر مُخَصِص کے تخصیص پالے

اگر کہو ارادہ مخصّص ہے ، تو سوال اختصاصِ ارادہ کے بارے میں ہوگا ، کہ ارادہ خاص اِسی کا کیوں ہوا؟......اس پر بولو کہ قدیم کے بارے میں [کوئی بات اگر چہ تمہاری عقل میں نہ آئے تاہم] چوں چرا کرنے کا حق نہیں (۱) تو ہم کہیں گے تب تو چاہئے کہ عالم قدیم ہو ، اور اسے کس نے بنایا اور کس سبب سے یہ وجود میں آیا ، اس کی دریافت نہ کی جائے ، اور اس چوں چرا سے باز رہا جائے

(۱) یہ فلسفی ذہن کی اپج ہے ، ہم نے اپنے رب جَلَّ وَعَلَا کے لیے صفتِ **ارادہ** برخلافِ عقل نہیں مانی ، اور نہ ہی ارادہ کی ⟵

فإن جاز(۲) تخصُّص القديم بالاتفاق بأحد الممكنين(۱)،فغاية المُستبعَد أن يُقال:العالَم مخصوص بهَيئات مخصوصة، كان يجوز أن يكون على هيئات أخرىٰ بَدَلاً منها ،فيقال(۳):وقع كذلك اتفاقاً ، كما

پھر قدیم کا اپنے لیے ممکن دو امور میں سے کسی ایک کے ساتھ (۱) [بغیر کسی خارجی سبب و مرجح کے] محض اتفاقاً خاص ہو جانا ــ اگر ممکن ہو (۲) ــ تو ــ جس طرح ارادے کو تم نے کہہ دیا کہ ..... دیگر اوقات کے بجائے ایک وقت ، اور دیگر اشکال کے سوا ایک شکل کے ساتھ ، ارادے کا خاص ہو جانا اتفاقی ہے ، جس کا کوئی خارجی سبب و مرجح نہیں ہے ــــ اسی طرح عالم کے لیے یہ امکان مان کر کہ..... موجودہ مخصوص ہیئتوں کے بجائے دیگر ہیئتوں پر بھی ہو سکتا تھا ...... پھر یہ کہہ دینا کہ اِن

⟵ شانِ **تخصیص وترجیح** برخلافِ عقل مانی ، جواب میں آرہا ہے کہ ــــــ **قدرت** کی نسبت مثلاً عالم کے وجود و عدم دونوں طرف یکساں ہے ، تو وجود کی ترجیح کے لیے ایک صفت ضروری ہے ، وہی صفت ''**ارادہ**'' ہے ــــــ اور دو یکساں چیزوں میں سے ایک کو ــــــ بغیر کسی خارجی سبب و مُرجّح کے محض اپنے ارادے سے ــــــ ترجیح دے دینا ــــــ یہ ایسی کھلی حقیقت ہے جس کو انسان خود اپنے ارادے میں دیکھ رہا ہے ــــــ دو کپڑے ایک جیسے ہوں جسے چاہتا ہے پہنتا ہے ــــــ دو پھول ایک جیسے ہوں جسے چاہتا ہے لے لیتا ہے ــــــ پھر اُس **فَعَّالٌ لِّمَا یُرِیْد** کے لیے محال جاننا کیسا پاگل پن ہے ــــــ امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ فرماتے ہیں

ــــــ ''اللہ عَزَّ وَ جَلَّ فاعلِ مختار ہے ، اُس کا فعل نہ کسی مُرجّح کا دست نگر ، نہ کسی استعداد کا پابند ــــــ یہ مقدمہ نظرِ ایمانی میں تو آپ ہی ضروری و بدیہی ، **یَفْعَلُ اللّٰہُ مَا یَشَآءُ** [اللہ جو چاہے کرے] **فَعَّالٌ لِّمَا یُرِیْد**[جو چاہے کرے] **لَہُ الْخِیَرَۃُ** [اسی کو اختیار ہے] ــــــ یوں ہی عقل انسانی میں بھی [بدیہی ہے] ، آدمی اپنے ارادے کو دیکھ رہا ہے ، کہ دو متساویوں میں بے کسی مُرجّح کے آپ ہی تخصیص کر لیتا ہے ، دو جام یکساں ایک صورت ایک نظافت کے ، دونوں میں ایک سا پانی بھرا ہو ، اس سے ایک قرب پر رکھے ہوں ، یہ پینا چاہے ، اُن میں سے جسے چاہے اٹھا لے گا ، ایک مطلوب تک دو راستے بالکل برابر و یکساں ہوں ، جسے چاہے چلے گا ، ایک سے دو کپڑے ہوں جسے چاہے پہنے گا ــــــ پھر اُس **فَعَّالٌ لِّمَا یُرِیْد** کے ارادے کا کیا کہنا [الکلمة الملهمة ص۸]

(۱) مثلاً ہر وقت میں ایجادِ عالم ممکن ، اور ارادہ ایک خاص وقت میں ایجاد کا ہوا **(۲)** بیشک ممکن ہے ، جس پر بداہتِ عقل شاہد ہے ، جیسا کہ حاشیۂ بالا میں گذرا ، نیز ــــ ''محال ترجُّح بلا مُرجّح ہے ، کہ دو متساویوں میں سے ایک خود ہی راجح ہو جائے ، یہ یہاں نہیں ہے ، [کیوں] کہ نفسِ ارادہ مُرجّح ہے ــــ اور ترجیح بلا مُرجّح میں مصدر اگر صرافتِ مصدریت پر ہو ، یا مبنی للفاعل ہو ، تو ہرگز محال نہیں ، بداہۃً واقع ہے ، ہاں مبنی للمفعول ہو تو محال ہے ، کہ وہی ترجُّح بلا مُرجّح ہے'' ــــ [الکلمة الملهمة ص۸] **(۳) فيقال**: ـ یہ ''اَن یقال'' پر معطوف ہے، جو کہ **غاية المستبعد** کی خبر ہے ، اور **كما قلتم** ''**قَوْلًا**'' مقدر سے متعلق اور فیقال کا مفعول مطلق ہے

قلتم اختصّت الإرادةُ بوقت دون وقت، وهيئةٍ دون هيئة ، اتفاقًا. وإن قلتم: إن هذا السؤال غير لازم ، لأنه وارد على كل ما يُريده الباري، وعائد على كل مايُقَدِّره(۱)، فنقول : لا، بل هذا السؤال لازم ، لأنه عائد في كل وقت(۲)، ومُلازِم لمن خَالَفَنا على كل تقدير

قلنا : إنما وُجد العالَم حيثُ وُجِدَ ، وعلى الوصف الذي وجد ،وفي المكان الذي وجد ، بالإ رادة. والإردة صفة مِن شأنها تمييز الشيء عن مثله ، ولولا أن هذا شأنها ، لوقَع الاكتفاء بالقدرة ،ولكن لَمَّا تَساوَتْ نسبة القدرة إلى الضدّين ، ولم يكن بدٌّ من مُخصِّصٍ يُخصِّص الشيءَ عن مثله ، فقيل : للقديم

ہیئتوں پر عالم کا وجود میں آنا اتفاقی ہے .... یہ نہایت بعید از عقل اور محال بات ہوگی

اگر کہو یہ سوال کہ ـــ ''ارادہ خاص اسی کا کیوں ہوا'' ـــ ہم پر لازم نہیں ، کیونکہ یہ تو ہر اُس شیٔ پر عائد و وارد ہوگا ، جس کے لیے ارادۂ الٰہیہ اور تقدیرِ الٰہی ہے(۱)؟......ہم کہیں گے نہیں ، بلکہ یہ سوال لازم ہے ، کہ ہر وقت کے بارے میں عائد ہے(۲) اور بہر حال ہمارے مخالف کے ساتھ لگا ہوا ہے

اعتراض:۔عالم جب موجود ہوا ، اور جس صفت پر موجود ہوا ، اور جس جگہ موجود ہوا ، ارادے سے موجود ہوا ....اور **ارادہ** وہ صفت ہے جس کی شان ہے شیٔ کو اس کے مثل سے ممتاز کردینا ، یعنی ایک چیز کو اُسی جیسی دوسری چیز پر ترجیح دے دینا......... اگر یہ ارادہ کی شان نہ ہوتی ، تو صفتِ ''قدرت'' پر اکتفا واقع ہوا ہوتا......لیکن قدرت کی چونکہ ضدین کی طرف نسبت یکساں ہے ، اور ایسا مُخَصِّص ضروری ہے ، جو شیٔ کو اس کے مثل پر ترجیح دے ، لہٰذا قدیم کے لیے قدرت سے

(۱) مثلاً افلاک و زمین کی مخصوص تعداد، مخصوص مقدار، مخصوص شکل تم بھی مانتے ہو .... جبکہ اس سے کم زیادہ، چھوٹا بڑا، اور دیگر اشکال و ہیئات بھی ممکن ہیں .... تو ارادہ خاص اِسی تعداد و مقدار و شکل کا کیوں ہوا؟....... یہ سوال تم پر بھی آئے گا

(۲) یعنی ـــ ''سب اوقات یکساں ہیں اور سب میں ایجادِ عالم ممکن'' ـــ تو ایک خاص وقت میں ایجاد کا ارادہ کیوں ہوا؟ ـــ وہ یہ سوال ہم پر لازم دکھانا چاہتا ہے اور ـــ ''خاص اسی شکل و مقدار پر ایجادِ عالم کا ارادہ کیوں ہوا؟'' ـــ اس سوال سے اپنا پیچھا چھڑانے کے لیے کہتا ہے کہ ـــ ''ممکن یہی شکل و مقدار تھی، بقیہ ممکن ہی نہ تھیں'' ـــ جیسا کہ [ص ۱۹۲ تا ۱۹۴ میں] زیرِ دلیلِ ثانی ـــ ''الزامِ قِدمِ زمان میں فلسفی طرزِ ثانی'' ـــ کے تحت آئے گا ، اور وہیں امام غزالی قُدِّسَ سِرُّہُ الْعَالِیْ کی طرف سے اس کی کامل سرکوبی بھی۔

اِخْتَصَّہٗ بالشیء: خَصَّہٗ (ن) بِہٖ ، فَاخْتَصَّ و تَخَصَّصَ ،لَازِمٌ و مُتَعَدٍّ [ق] : خاص ہونا، خاص کرنا

ـ وَراءَ القدرة ـ صفةٌ من شأنها تخصيص الشيء عن مثله .... فقول القائل : لِمَ اختصّت الإرادةُ بأحد المثلين ؟ كقول القائل: لِمَ اقتضَى العلمُ الإحاطةَ بالمعلوم على ما هو به؟ فيقال: لأن العلم عبارة عن صفةٍ هذا شأنها ، فكذا الإرادة عبارة عن صفةٍ هذا شأنها ، بل ذاتُها تمييز الشيء عن مثله.

فان قيل: اثبات صفة شأنها تمييز الشئ عن مثله غيرُ معقول ، بل هو متناقض ، فانّ كونه مِثْلاً ، معناه أنه لا تميُّزَ له ، وكونه مميَّزاً معناه أنه ليس مِثْلا ، ولاينبغي أن يُظَنّ أن السوادين في محلّين متماثلان من كل وجه ، لأن هذا في محلّ ، وذاك في محلّ آخر ، وهذا يُوجِب التميُّزَ ، ولا السوادين في وقتين في محل واحد متما ثلان مطلقاً، لأن هذا فارَقَ ذلك في الوقت ، فكيف يُساويه من كلّ وجه ؟

وإذا قلنا: السوادان مثلان ، عَنَيْنا به في السوادية مضافاً إليهما على الخُصوص لا على الإطلاق ،

وراء ایک صفت مانی گئی ، جس کی شان ہے تخصیصِ شئ بَیْنَ الْاَمْثَال

تو **فلسفی کا کہنا** کہ ''ارادہ دو یکساں چیزوں میں سے خاص ایک ہی کا کیوں ہوا؟'' یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی کہے .... علم نے معلوم کو معلوم کی حقیقتِ واقعیہ کے مطابق ، اپنے احاطے میں لے لینے کا ، اقتضاء کیوں کیا؟......... اُسے یہی جواب دو گے نا!...... کہ علم نام ہی اُس صفت کا ہے جس کی یہ شان ہو....... یونہی ارادہ نام ہی اُس صفت کا ہے ، جس کی یہ شان ہے ، بلکہ ارادہ کی حقیقت ہی یہی ہے ، کہ چیز کو اُسی جیسی دوسری چیز پر ترجیح دے دے

فلسفی:۔ ایسی صفت ثابت کرنا...... جس کی شان ہو شئ کو اُس کے مثل سے ممتاز کرنا...... یہ معقول نہیں ، بلکہ متناقض ہے ، کیونکہ شئ کے مثل ہونے کا مطلب ہے ، کہ شئ میں امتیاز وخصوصیت نہیں [یعنی وہ دوسرے کے جیسی ہے] اور شئ کے مخصوص وممتاز ہونے کا مطلب ہے کہ وہ مثل نہیں [یعنی دوسرے کے جیسی نہیں] ــ اور یہ گمان نہیں کرنا چاہئے کہ دو سواد، دو محل میں ہرطرح ایک دوسرے کے جیسے ہوں گے ، کیونکہ یہ ایک محل میں ہے ، اور وہ دوسرے محل میں ، اس سے لازم کہ دونوں ایک جیسے نہیں ، محل کی رو سے دونوں مین فرق ہے..... یوں ہی دو سواد ایک محل میں ہوں مگر دو وقتوں میں تو وہ بھی ہر طرح ایک جیسے نہیں ، کہ وقت میں یہ اُس سے الگ ہے ، تو ہر طرح اس کے برابر کیسے ہوگا؟

اور جب ہم کہتے ہیں دو سواد ایک جیسے ہیں ، تو اس سے ہماری مراد ہوتی ہے کہ خاص ان دونوں کی جو سوادیت ہے اس سوادیت میں وہ ایک جیسے ہیں ، یہ مراد نہیں ہوتی کہ ہر جہت سے ایک جیسے ہیں ، ورنہ محل ایک ہو زمانہ ایک ہو اور تغایر کچھ

وإلا فلو اتّحد المحلُّ والزمانُ و لم يبقَ تغايُر ، لم يُعقَل سوادان ، ولاعُقِلت الاثنينية أصلاً.

يُحقِّق هذا أن لفظ الإرادة مُستَعارٌ من إرادتنا ، ولا يُتصورمنّا أن نميّز بالإرادة الشيءَ عن مثله، بل لو كان بينَ يَدَيِ العَطْشانِ قَدَحانِ مِن الماء يَتساوَيان من كلّ وجه بالإضافة إلى غَرَضه ، لم يُمكن أن يأخُذ أحدَهما ، بل إنما يأخُذ ما يَراه أحسنَ ، أو أخفَّ ، أو أقربَ إلى جانبِ يَمِينه إن كانت عادته تحريكَ اليمين ، أو سبب من هذه الأسباب إما خفي وإما جليّ، وإلا فلا يتصور تمييز الشيُ عن مثله بحال.

والاعتراض من وجهين:

الأول ، أنّ قولكم : إنّ هذا لا يُتصور ، عرَفْتُمُوه ضَرورة أو نَظَراً؟! ولا يمكن دعوى واحدمنهما، وتمثيلكم بإرادتنا مُقايَسة فاسدة،تُضاهي المُقايَسةَ في العلم ،وعلم الله سبحانهُ يفارق علمنا في أمور كثيرة ، فلَمْ تبعُد المفارَقة في الإرادة ، بل هو كقول القائل : ذاتٌ موجودة

القَدَحُ بالتحريک : آنِيَةٌ لِلشُرْبِ[ق،ت] پیالہ

نہ رہے ، اورپھراثنینیت کے حامل دوسواد ہوں ، یہ ہرگز معقول نہیں

اس کی تحقیق یہ ہے کہ لفظِ ''ارادہ'' ہمارے ارادے سے مستعار ہے ، اورہم میں یہ نامتصور ہے کہ ہم ارادے سے شئ کواُس کے مثل پر ترجیح دے دیں ، بلکہ پیاسے کے سامنے پانی کے دو پیالے ہوں ، اوراس کی غرض کی بہ نسبت ہرطرح سے برابرہوں ، تو ناممکن ہے کہ وہ ان میں سے کسی کواٹھالے ، بلکہ اسی کولے گا جس کودیکھے گا کہ زیادہ اچھاہے ، یازیادہ ہلکا ہے ، یااس کی داہنی جانب سے زیادہ قریب ہے ، اگراس کی عادت سیدھا ہاتھ بڑھانے کی ہو ، یاان اسباب کے قبیل سے ظاہر یاپوشیدہ کوئی سبب ہو ، ورنہ ایک جیسی کئی چیزوں کے بیچ سے کسی ایک کوچن لیناکسی حال میں متصورنہیں

اس پراعتراض دوطور سے ہے

اعتراض کاطورِاول:۔ یہ جوتم نے کہا کہ ـــــ''ایسی صفت کااثبات ، جس کی شان تخصیصِ شئ بَیْنَ الْاَمْثَال ہو ، ممکن نہیں''ــــ اِسے تم نے بداہت سے جانایانظرِعقل سے؟ اوران میں سے کسی کادعویٰ نہیں کرسکتے ـــــ اورہمارے ارادے سے ارادۂ خالق کوتم نے جوتمثیل دی ، وہ قیاس فاسد ہے ، اورایسے ہی ہے ، جیسے علمِ الٰہی جَـلَّ وَعَلَا کوعلمِ مخلوق پر قیاس کرنا ، حالانکہ علمِ الٰہی اور ہمارے علم میں بہت سی باتوں کافرق ہے.........تو ارادے میں ایسا فرق ہونا کیابعید ہے ، بلکہ وہ تمثیل ایسی ہے ، جیسے کوئی سفیہ [ذاتِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا کواپنے اوپرقیاس کرتے ہوئے] کہے کہ ـــــ''ایسی ذات جوموجودہو

لا خارجَ العالم ولاداخلَه ، ولا متصلاً ولا منفصلاً ، لا يُعقل ، لأنا لا نعقِله في حقنا ، قيل : هذا عملُ توهّمِک ، وأمّا دليل العقل فقد ساق العقلاءَ إلى التصديق بذلک ،

فبمَ تنكرون على من يقول: دليلُ العقل سَاقَ إلى إثبات صفةٍ للّٰه تعالى مِنْ شأنها تمييزُ الشيء عن مثله؟ فإن لم يطابقها اسمُ الإرادة ، فَلْتُسمَّ باسم آخر ، فلا مُشَاحَّة في الأسماء ، وإنما أطلقناها نحن بإذن الشرع ، وإلّا فالإرادةموضوعة في اللغة لتعيين مافيه غَرَضٌ ، ولاغَرَض في حق اللّٰه تعالى ، وإنما المقصود المعنى دون اللفظ ،

على أنه في حقنالانسلّم أن ذلک غير متصوّر ،فإنّا نفرِض تَمْرتين متساويتين بينَ يَدَي المُتَشوّف إليهما

مگر نہ عالم سے خارج ہو ، نہ عالم میں داخل ، نہ عالم سے متصل ہو، نہ منفصل ، یہ نامعقول و ناممکن ہے ، کیونکہ ہم اپنے حق میں ایسا ہونا ممکن نہیں جانتے'' ــ تو اس کو کیا جواب دو گے؟......یہی نا!......کہ یہ تیرے توہّم کی کارفرمائی ہے......ورنہ دلیلِ عقلی نے تو بیشک عقلاء کی رہنمائی کی ، اور اِس اعتقاد تک رسائی دی ، کہ اُنہوں نے ایسی پاک و برتر ذات کو بالیقین موجود مانا

تو پھر اُن لوگوں کی مخالفت کیوں کرتے ہو ، جو اسی دلیلِ عقلی کی رہنمائی سے ، ذاتِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا کے لیے صفتِ ارادہ مانتے ہیں ، اور کہتے ہیں کہ ـــــ ''دلیلِ عقلی نے اللہ تعالیٰ کے لیے ایسی صفت کے اثبات تک ہمیں رسائی دی ، جس کی شان ہے **تخصیصِ شئ بین الامثال**'' ـــــ اب تمہیں اُس صفت کا **ارادہ** نام اگر موزوں نہیں لگتا ، تو کوئی اور نام رکھ لو ، نام میں کیا جھگڑنا ، ہم نے جو اُس صفت پر **ارادہ** کا اطلاق کیا ، بہ اذنِ شرع کیا ، ورنہ لفظِ ارادہ تو لغت میں اُس شئ کی تعیین و تخصیص کے لیے مقرر ہوا ہے ، جس میں صاحبِ ارادہ کی کوئی غرض ہو ، اور اللہ رب العزت غرض سے پاک ہے ، تو مقصود یہاں معنٰی ہے لفظ نہیں

علاوہ اس کے ہمیں اپنے حق میں بھی یہ تسلیم نہیں کہ ـــــ ''ہماری صفتِ ارادہ بغیر کسی غرض کے **تخصیصِ شئ بین الامثال** نہیں کرسکتی ، یعنی یکساں چیزوں میں کسی ایک کو ترجیح نہیں دے سکتی'' ـــــ چنانچہ ہم فرض کریں کہ......دو کھجوریں ہیں ، ایک جیسی ، اپنے منتظرِ مشتاقانہ کے سامنے رکھی ہوئیں ، اور وہ دونوں کو ایک ساتھ نہیں اٹھا سکتا......تو لامَحالہ ان میں سے کسی

لا مُشَاحَّةَ فِي الْاِصْطِلَاحِ : لا مُجادَلَةَ فِيمَا تعَارَفُوا عليه [ت]: کسی گروہ کے عرف و اصطلاح میں کیا جھگڑنا **مُتَشَوِّف** : مشتاقانہ منتظر ، بڑا تمنائی ، نہایت آرزومند ـــ تفصیل ابتدائے مسئلۂ عشرین [ص۵۰۷] میں ہے **سَاقَ** (ن) اِلَيْهِ خَيْرًا ، سَوْقًا مَسَاقًا [ق ت] : اُس تک بھلائی پہنچائی

العاجزِ عن تناولهما جميعًا ، فإنه يأخُذ إحداهما لامَحالة ، بصفةٍ شأنُها تخصيص الشئ عن مثله ، وكل ما ذكرتموه من المُخصِّصات مِن الحُسن أو القُرب أو تيسُّرِ الأَخذ ، فإنّا نقدِر على فرض انتفائه ويبقىٰ إمكانُ الأخذ ،

فأنتم بين أمرين : إمّا أن تقولوا: إنه لا يُتصور التساوي بالإضافة إلى أغراضه قَطُّ،وهو حَماقة وفَرْضه ممكن،وإمّا أن تقولوا:التساوي إذا فُرِضَ،بقِي الرجل المُتشوِّف أبَداً متحيّراً ،ينظُر إليهما فلا يأخُذ إحداهما بمجرّد الإرادة والاختيار المُنفكّ عن الغَرَض ، وهو ايضاً محال يُعلم بُطلانه ضَرورةً ، (١)

ایک کو اٹھائے گا ، اُسی صفت سے جس کی شان ہے تخصیص شئ بین الامثال ، اور جو بھی مُرَجِّح تم نے ذکر کیے ، یعنی عمدہ ہونا ، قریب ہونا ، یا لینے میں آسان ہونا ، تو ہم بیشک فرض کر سکتے ہیں کہ اِن میں سے کوئی وہاں نہیں ہے ، اور دو میں سے کسی بھی ایک کو اٹھا لینے کا امکان باقی ہے

اب تم دو آفتوں میں گھرے ہو — یا تو کہو — ''اس شخص کی اغراض کی نسبت سے وہ دو کھجوریں بالکل برابر ہوں یہ کبھی نہیں ہوسکتا'' — حالانکہ یہ حماقت ہے اور برابری فرض کی جاسکتی ہے — یا یہ کہو کہ — ''برابری جب مانی جائے گی ، تو وہ کھجور کا تمنائی ، برابر حیران پریشان دونوں کھجوروں کو تکتا رہے گا ، اور اُن میں کسی کو ، محض اپنے ارادہ واختیار سے ، اُٹھا نہیں سکے گا ، کہ وہاں اُس کی ایسی کوئی غرض نہیں ہے ، جو مُرَجِّح ہو کر ترجیح کا کام انجام دے'' — حالانکہ یہ بھی ایسی نہ ہوسکتی جوڑ نا ہے ، جس کا بطلان بداہۃً معلوم ہے (۱)

لہٰذا فعل اختیاری کے بارے میں جو کوئی بھی غور وفکر کرے گا ، آج یا آئندہ ، اُسے ایسی صفت کے اثبات سے

---

(۱) امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے ، ارادہ کی شانِ تخصیص وترجیح ، بداہت سے دکھاتے ہوئے ، اور ترجیح بلا مرجح کے معنیٰ کا کشف کرتے ہوئے فرمایا — ''آدمی اپنے ارادے کو دیکھ رہا ہے ، کہ دو متساویوں میں بے کسی مرجح کے آپ ہی تخصیص کر لیتا ہے ، دو جام یکساں ایک صورت ایک نظافت کے ، دونوں میں ایک سا پانی بھرا ہو ، اس سے ایک قرب پر رکھے ہوں ، یہ پینا چاہے ، اُن میں سے جسے جی چاہے اٹھا لے گا ، ایک مطلوب تک دو راستے بالکل برابر و یکساں ہیں ، جسے چاہے چلے گا ، ایک سے دو کپڑے ہوں جسے چاہے پہنے گا — پھر اُس فَعَّال لِمَا یُرِیْد کے ارادہ کا کیا کہنا — **اقول** یہاں سے ظاہر ہوا کہ محال، ترجُّح بلا مرجِّح ہے ، کہ دو متساویوں میں سے ایک خود ہی راجح ہو جائے ، یہ یہاں نہیں ، کہ [یہاں] نفسِ ارادہ مُرَجِّح ہے — اور ترجیح بلا مرجح میں مصدر اگر صرافتِ مصدریت پر ہو [یعنی بغیر ⟵

فإذن لابــدّ لكلّ ناظر شاهداً أ وغائباً في الفعل الاختياري من إثبات صفةٍ شأنُها تخصيص الشيء عن مثله.

الـوجه الثاني في الاعتراض ، هـو أنّـا نـقـول : أنتـم في مذهبكم مااستغنيتم عن تخصيص الشـيء عـن مثله،فإنّ العالَم وُجد عن سببه المُوجِب لـه عـلى هيئات مخصوصة تُماثل نقائضَها ، فلِمَ اختصّ ببعض الوجوه ؟! واستحالةُ تمييز الشيء عن مثله في الفعل أوفي اللزوم بالطبع أ وبالضرورةلا تختلف.

فإن قلتم:إن النظام الكلي للعالم لايمكن إلاعلى الوجه الذي وجد،وإن العالم لوكان أصغرَأو أكبرَ مـماهوالآن عليه لكان لايتِمّ هذا النِظام ، وكذ القول في عددالأفلاک وعَدَدِ الكواكب ، وزَعَمتم أن الكبير يـخـالف الصغيرَ،والكثيرُ يفارق القليلَ فيما يُراد منه،فليست متماثلةً بل هی مختلفة ، إلا أن القوة البشرية

چارہ نہیں ، جس کی شان ہے تَخْصِيْصُ الشَيْءِ بَيْنَ الْاَمْثَال یعنی ایک جیسی چند چیزوں میں کسی ایک کوترجیح دے دینا

ارادہ کی شانِ تخصیص وترجیح کونامعقول کہنے پر

اعتراض کا طورِ ثانی

ہم کہتے ہیں خودتمہیں اپنے مذہب میں تـخـصـیـصِ شئ بیـن الامثـال سے چارہ نہیں ، کیونکہ عالم اپنے سببِ مُوجِب سے جن مخصوص ہیئتوں پر وجود میں آیا......وہ ایسی ہی ہیں جیسی ان کی مقابل دوسری ہیئتیں......تو عالم اِسی ایک شکل وہیئت سے خاص کیوں ہوا؟ یہاں کیامُرَ جِّح ہے؟......اور تـخـصـيص شئ بين الامثال فعل میں اگرمحال ہے ، تولـزوم بالطبع اور لزوم بالضرورة میں بھی بلافرق محال ہوگی

فلسفی:۔ عالَم کا نظامِ کلی اسی ہیئتِ موجودہ پرممکن تھا ، عالم اگر اِس موجودہ شکل وہیئت سے چھوٹا یابڑا ہوتا ، تو یہ نظام ادھورا رہتا ، اوریہی بات افلاک وکواکب کی تعداد میں ہے ــــ اور بڑے اور چھوٹے میں ، یونہی زیادہ اورکم میں ،

⟵ کسی مرجح کے ترجیح دینا] یا مبنی للفاعل ہو [یعنی بغیرکسی مرجّح کے مرجّح ہونا] تو ہرگز محال نہیں ، بداہۃً واقع ہے ــ ہاں مبنی للمفعول ہو [یعنی مُرَجَّح ہونا،ترجیح یافتہ ہونا] تو محال [ہے] ، کہ وہی ترجّح بلامرجّح ہے

فلسفی اُس کے فاعلِ مختار ہونے سے کفروانکار رکھتا ہے ، مگرالـحـمـد لـلّٰـہ کہ افلاک وکواکب اوراُن کی حرکات نے اپنے خالق عَزَّوَجَلَّ کا مختارِ مطلق ہونا روشن کردیا ، اورخودفلسفی کے ہاتھوں فلسفی کے منھ میں پتھر دے دیا'' ـــ [الكلمة الملهمة ص۸]

جیسا کہ اس کا کچھ بیان ''الوجه الثانی فی الاعتراض '' کے تحت آرہا ہے

تَضعُف عن دَرْک وجوه الحكمة في مقاديرها وتفاصيلها، وإنما تُدرِک الحكمةَ في بعضها، كالحكمة في مَيْلِ فَلَكِ البُروج (١) عن مُعَدِّل النهار (٢)، والحكمةِ في الأوج والفلكِ الخارج عن المركز، والأكثرُ لايدرک السِرُّ فيها، ولكن يُعرف اختلافها، ولا بُعد في أن يتميز الشيء عن خلافه، لتعلّق نِظام الأمر به، وأما الأوقات فمتشابهة قطعاً بالنسبة إلى الإمكان وإلى النِظام، ولايمكن أن يُدَّعىٰ أنه لو خُلِقَ بعدَما خُلِقَ أو قبلَه بلَحْظَةٍ لَمَا تُصُوِّر النظام، فإنّ تماثُل الأحوال يُعلم بالضَّرورة

فنقول: نحن وإن كُنّا نقدر على مُعارَضتِكُم بمثله في الاحوال، إذقال قائلون: خَلَقَهُ في الوقت الذي كان الأصلحُ الخلقَ فيه (١)، لكِنّا لانقتصر على هذه المقابلة بل نَفرِض على أصلكم تخصيصاً في موضعين

اغراض ومقاصد کی رو سے باہم فرق ہوتا ہے، تو بڑا چھوٹا اور زیادہ کم یہ سب باہم مماثل نہیں بلکہ مختلف ہوئے، ہاں اُن کی مقدار اور اُن کی تفصیلات میں جو نوع بہ نوع حکمتیں ہیں، قوتِ بشری اُن کے ادراک سے قاصر ہے، صرف کسی کسی مقدار و تفصیل میں حکمت کا ادراک کر لیتی ہے، جیسے فلکِ بروج (۱) کے مُعَدِّل النّہار (۲) سے مَیل میں جو حکمت ہے، اور اوج اور فلکِ خارج عن المرکز میں جو حکمت ہے، ادراک کر لیتی ہے، اور زیادہ تر مقادیر و تفاصیل وہ ہیں، کہ اُن میں کیا راز ہے، یہ معلوم نہیں کر پاتی، لیکن اتنا معلوم ہے کہ افلاک وکواکب کی مقدار اور تفاصیل باہم مختلف ہیں، اور شئ کا اپنی مخالف پر ترجیح پالینا، اس لیے کہ نظامِ امر اسی شئ سے متعلق ہے، یہ عقلاً بعید نہیں

رہے اوقات تو وہ اس اعتبار سے یقیناً یکساں ہیں، کہ اُن میں ہر ایک سے ارادے کا تعلق ممکن، اور ہر ایک میں نظامِ مطلوب حاصل ہے ـــــ اور تم یہ دعویٰ نہیں کر سکتے، کہ عالم کی جس وقت تخلیق ہوئی اس سے لحظہ بھر پہلے یا لحظہ بھر بعد ہوتی تو یہ نظام ممکن ومتصور نہیں ہوتا، اس لئے کہ احوال کا مماثل ہونا بداہۃً معلوم ہے

اعتراض:۔ ہم تم پر احوال کے بارے میں معارضہ بالمثل کر سکتے ہیں، کیونکہ کہنے والوں نے کہا ہے کہ ـــ ''عالم کو اُس وقت میں پیدا فرمایا، جس وقت میں پیدا فرمانا اصلح وبہتر تھا''۔ (۳) ۔ لیکن اس مقابلہ پر اقتصار نہ کر کے تمہارے

(۱) فلکِ بروج:۔ فلسفی اسے فلکِ ثوابت بھی کہتے ہیں اور آٹھواں آسمان مانتے ہیں، اس کا مرکز نویں آسمان سے متحد مگر قطب قطبینِ عالم سے ۲۳ درجے ۲۷ دقیقہ جدا بتاتے ہیں، جیسا کہ الکلمۃ الملھمۃ ص۹ میں ہے

(۲) مُعَدِّلُ النَّہار:۔ فلکِ اعظم کا منطقہ یعنی اس کے بالکل وسط کا دائرہ اسے وہ مُعَدِّل النھار کہتے ہیں

(۳) یہ مذہب معتزلہ سے فلسفی پر الزام ہے

لايمكن أن يُقدَّر فيهما اختلاف؛أحدهما جِهَة الحَرَكة،والآخرُ تعيين موضع القُطُب في الحَرَكة على المِنْطَقة

أما القُطُب (۱) فبيانه أن السماء كُرَة متحركة على قُطُبين كأنهما ثابتان،وكرة السماء متشابهة الأجزاء ، فإنها بسيطة ، لا سِيَّما الفلكُ الأعلى الذي هو التاسع فإنه غير مركب أصلاً ، وهو متحرك على قُطُبين شِمالي وجَنوبي ، فنقول : مامن نقطتين متقابلتين من النُقَط التي لا نهاية لها عندهم إلاويتصور

اصول کے مطابق ایسے دومقام پر تخصیص فرض کریں ، جہاں اختلاف وعدم مماثلت فرض کرنا ممکن نہیں ، ان میں ایک ہے ـــــ جہتِ حرکت ـــــ اور دوسری ـــــ منطقہ پر گردش میں موضعِ قطب کی تعیین و تخصیص

رہا قطب (۱) تو اس کا بیان یہ ہے کہ ـــــ آسمان کرہ ہے ، [عندالفلسفی] ایسے دو قطبوں پر گھوم رہا ہے ، جو گویا کہ ساکن ہیں ، اور کرۂ آسمان کے اجزاء باہم مماثل اور ایک جیسے ہیں ، کیونکہ آسمان بسیط ہیں ، خصوصاً فلکِ اعلیٰ یعنی نواں آسمان ، کہ وہ ہرگز مرکب نہیں ، اور شمالی وجنوبی دو قطبوں پر گردش کررہا ہے ، **تو ہم کہتے ہیں** ـــ آسمان میں مفروضہ نقطے ، جو ان کے یہاں غیر متناہی ہیں ، اُن میں سے ہر وہ دو نقطے جو باہم مقابل ہوں ، قطب ہوسکتے ہیں...... تو قطبیت اور

(۱) قطب ، مِنطَقہ ، خطِ منطَقہ :۔ کوئی بھی کرہ اپنی جگہ برقرار رہتے ہوئے ، گول گھومے جیسے ٹیبل پنکھا گھومتا ہے ، تو اس کی دونوں جانب کے دو نقطے قطب ہیں ، اور بالکل بیچ میں جو سب سے بڑا دائرہ بنے گا وہ مِنطَقہ ہے ، اور دائرہ جس خط سے بنے گا وہ خطِ منطقہ ہے ، اس گردش میں سب سے تیز حرکت منطقہ پر ہوگی

ـــ لا سِيَّما : كلمةٌ يُستَثنى بها،وهو سِيٌّ ضُمَّ اليه ما.

وفي الصِّحاح : الاسُمُ الذى بَعُدَ ((ما)) لَكَ فيه وَجُهان ، اِنُ شِئُتَ جعلتَ ما بمنزلةِ الذى ، وأَضُمَرُتَ مُبُتَدَأً ورَفعُتَ الاسُمَ الذى تَذُكُرُه لخبرِ المُبُتَدأ ، تقولُ جاء نى القَوُمُ لا سِيَّما أخُوكَ أى ولا سِيَّ الذى هو أَخُوكَ ، واِنُ شِئُتَ جررُتَ ما بَعُدَه على أَنُ تَجُعَل ما زائِدَةً وتجُرَّ الاسُمَ بسِيَّ لأنَّ مَعُنى سِيَّ مَعُنى مِثُلٍ . [ت۵۴۸ج۱۹]

لاَ سِيَّمَا : ۔ایسا کلمہ ہے جس کے ذریعہ استثناء کیا جاتا ہے ، یہ سِيٌّ ہے جس کے ساتھ ما ملا دیا گیا

صحاح میں ہے کہ ''مَا'' کے بعد جو اسم ہے اُس میں دو صورتیں روا ہیں

① چاہو تو ما کو الذی کی منزل میں لو ، اور مبتدا ضمیرِ محذوف کو مانو ، لا سیما کے بعد جو اسم بولو ، اُسے مبتدا کی خبر ہونے کے سبب مرفوع پڑھو ، جیسے جاء نى القومُ لا سِيَّمَا اَخُوكَ یعنی و لَا سِيَّ الَّذِیْ هُوَ اَخُوكَ ② اور چاہو تو لَا سِيَّ کے مابعد کو مجرور پڑھو ، اس بنا پر کہ ''ما'' زائدہ ہے ، ''سِيّ'' بمعنی ''مثل'' مضاف ہے ، اور اسم مذکور مضاف الیہ

لا کی خبر مَوُجُودٌ محذوف ہے ، اس اصل کے اعتبار سے معنی یہ تھا ـــ تمہارے بھائی کا کوئی مثل نہیں ـــ اور معنیٔ مستعمل فیہ ہے ـــ خصوصًا۔

أن يكونا هما القُطبين ، فلِمَ تعيّنت نقطتا الشِمال والجَنوب للقُطبية والثَبات؟! ولِمَ لمْ يكن خطّ المِنْطَقة مارّاً بالنقطتين حتى يعودالقُطب إلى نقطتين متقابلتين على المِنْطَقة ؟فإن كان في مقدار كِبَرالسماء وشكلها حكمةٌ ، فما الذي ميّز محلَّ القطب عن غيره،حتى تعين لكونه قطباً ، دون سائر الأجزاء والنُقط ، وجميع النُقَط متماثلة،وجميع أجزاء الكُرَة متساوية؟ !وهذا لا مخرج عنه .

فإن قيل : لعل الموضِع الذي عليه نقطة القُطب يفارق غيرَه بخاصّية تناسب كونَه محلاً للقُطب حتى يثبُت ، فكأنه لا يفارق مكانَه وحيِّزَه ووضعَه أو ما يُفرَض إطلاقُه عليه من الأسامي ، وسائرُ مواضع الفلک يتبدل بالدور وضعُها من الأرض ومن الأفلاک ، والقُطب ثابت الوضع ، فلعل ذلک الموضِع كان أولى بأن يكون ثابتَ الوضع من غيره .

قلنا ففي هذا تصريح بتفاوت أجزاء الكرةالأولى في الطبيعة ،وأنها ليست متشابهة الأجزاء ؛ وهو على خلاف أصلكم،إذْأصلُ مااستدللتم به على لزوم كون السماء كُرِيَّ الشكل أنها بسيط الطبيعة متشابهة

سکون وثبات کے لیے ، وہی شمالی جنوبی دو نقطے کیوں متعین ہوئے ؟...... اور خطِ منطَقہ ان دو نقطوں پر کیوں نہ گزرا؟ .... تا کہ قطب وہ دو نقطے ہو جاتے جو منطقہ پر آمنے سامنے ہیں ، آسمان کی طویل جسامت اور شکل میں اگر حکمت ہے ، تو موضعِ قطب کی دیگر مواضع سے تخصیص کس نے کی ؟....... حتیٰ کہ تمام اجزاء ونُقَط کی بجائے وہی قطب ہونے کے لیے متعین ہوا..... حالانکہ تمام نقطے باہم مماثل ، اور کرہ کے تمام اجزاء باہم مساوی ہیں ـــــ یہ ایسا الزام ہے جس سے انھیں مفر نہیں

فلسفی:۔شاید وہ موضع جس پر قطب کا نقطہ ہے ، دیگر مواضع سے جدا کوئی ایسی خاصیت رکھتا ہے ، جو اُس کے موضعِ قطب ہونے سے مناسبت رکھتی ہے ، حتیٰ کہ وہ موضع ساکن وجامد رہتا ہے ، تو گویا وہ اپنے مکان اپنے حیز اور اپنی وضع سے یا اور بھی جن اسماء کا اس پر اطلاق فرض کریں اُن سے ہٹتا نہیں ......اور باقی مواضعِ فلک ایسے ہیں کہ گردش کے سبب افلاک وزمین کی نسبت سے اُن کی وضع بدلتی ہے ......اور قطب کی وضع نہیں بدلتی ، تو شاید وہ موضع ، دیگر مواضع کی بہ نسبت ، ثابت الوضع ہونے کے زیادہ لائق ہے

اعتراض:۔ اس میں تصریح ہے کہ ـــــ ’’پہلے آسمان کے اجزاء طبیعت میں باہم متفاوت ہیں، مماثل نہیں‘‘ ـــــ اور یہ تمہاری بنیادی اصل کے برخلاف ہے ، کیونکہ جس دلیل سے تم نے ، آسمان کا کُرَوِیُّ الشکل ہونا لازم ہونے .... پر

لا تـفاوُتَ فيها ، وأبسط الأشكالِ الكرةُ ، فإن التربيع ، والتسديس وغيرَهما يقتضي خروجَ زوايا وتَفَاوُتَها ، وذلک لا يكون إلا بأمر زائد على الطبع البسيط

ولكنه وإن خالف مذهبَكم فليس يندفع الإلزام به ، فإنّ السؤال في تلک الخاصّيّة قائم ، إذ سائر الأجزاء هل كان قابلاً لتلک الخاصّيّة أم لا ؟! **فإن قالوا** نعم ، فلِمَ اختصت الخاصيةُ مِن بين المتشابهات بعضها ؟ **وإن قالوا**: لم يكن ذلک إلا في ذلک الموضع،وسائرُ الأجزاء لاتقبَلها ،**فنقول** : سائر الأجزاء من حيثُ اِنّها جسم قابل للصور ، متشابهة بالضَرورة ،وتلک الخاصّية لا يستحقّهاذلک الموضعُ بمجرد كونه جسماً ، ولا بمجرّد كونه سماء ، فإنّ هذاالمعنى يشاركه فيه سائرُ أجزاء السماء ، فلا بد أن يكون تخصيصه به ، بتحكّم ، أو بصفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله ....وإلّا فكما يستقيم لهم قولُهم :

استدلال کیا ، اُس کی اصل وبنیاد یہ ہے کہ ــــ" آسمان کی طبیعت بسیط ہے یکساں ہے اُس میں کچھ تفاوت نہیں ، اور سب سے بسیط شکل کرہ ہے ، کیونکہ تربیع وتسدیس [یعنی چوکور، چھ کور وغیرہ ہونا] مقتضی ہے کہ کئی زاویے نکلیں ، اور وہ باہم متفاوت ہوں ، اور یہ طبعِ بسیط پر کسی امرِ زائد کے بغیر نہ ہوگا" ــــ [تو موضعِ قطب میں وہ خاصیت بھی کسی امرِ زائد ہی سے ہوگی ، تو موضعِ قطب کے لیے خصوصیتِ خاصہ کا شگوفہ ، بساطتِ افلاک کو لے گیا]

پھر یہ دعوائے خاصیت پالنے کے لیے ، اپنے مذہب کی مخالفت اوڑھ لو ، اور بساطتِ افلاک کو استعفادے دو ، تو بھی اس سے الزام تو اٹھے گا نہیں ، کیونکہ سوال اُس خاصیت کے بارے میں قائم رہے گا کہ......باقی اجزاء میں اُس خاصیت کی استعداد تھی یا نہیں؟...... **اگر کہو تھی** تو باہم مماثل اجزاء میں سے یہ خاصیت بالخصوص بعض کو کیوں ملی؟.....**اور اگر کہو** استعداد اِسی موضع میں تھی باقی اجزاء میں نہیں...... **تو ہم کہیں گے** سب اجزاء، جسمِ قابل للصور ہونے کی حیثیت سے بداہۃً ایک جیسے ہیں ، اور وہ موضع محض جسم ہونے کے سبب اس خاصیت کا مستحق نہیں ، اور نہ محض آسمان ہونے کے سبب ، کیونکہ یہ جسم ہونا یا فلک ہونا تو ایسا معنی ہے ، جس میں باقی اجزائے فلک بھی اس موضع کے ساتھی شریک ہیں ، تو بالخصوص اُسی موضع کو وہ خاصیت دینا ، لامحالہ تحکّم سے ہوگا ، یا پھر ایسی صفت سے ، جس کی شان ہے تخصیصِ شی بین الامثال [کہ ایک جیسی چیزوں میں ، جسے چاہے ، باقیوں پر ترجیح دے]

ورنہ جس طرح وہ کہہ سکتے ہیں کہ ــ" تمام احوال......ایجادِ عالم کا ظرف ہو سکنے میں......یکساں ہیں" ــ اسی طرح ان کے

إنّ الأحوال في قَبول وُقوع العالَم فيها متساوية ، يستقيم لخُصومهم قولُهم:إنّ اجزاء السماء في قُبول المعنى الذي لأجله صار ثبوتُ الوضع أولىٰ به من تبدّل الوضع ، متساويةٌ ، وهذا لا مخرج منه.

الإلزام الثانى : تعيُّن جهة حَرَكة الأفلاک ،بعضُها من المشرق إلى المغرب ، وبعضُها بالعكس ، مع تساوي الجهات ، ما سببها ، وتساوي الجهات كتساوي الأوقات من غير فَرُق؟

فإن قيل :لو كان الكل يدُور من جهة واحدة ، لَـمَا تباينت أوضاعُها،ولم تحدُث مُناسَباتُ الكواكب ، بالتثليث والتسديس، والمقارنة وغيرِ ذالک ، ولكان الكل على وَضع واحد لا يختلف قطُّ ، وهذه المناسَبات مبدأ الحوادث في العالم.

قلنا : لسنا نلتزم عدمَ اختلاف جهة الحركة بل نقول : الفلک الأعلى يتحرّک من المشرق إلى المغرب ، والذي تحته بالعكس ، وكلّ مايمكن تحصيله بهذا يمكن تحصيله بعكسه ، وهو أن يتحرک

مخالفین بھی کہہ سکتے ہیں کہ ــــ ’’جس معنیٰ جس خاصیت کے سبب ، وہ موضع تبدّلِ وضع کی بہ نسبت ثابت الوضع ہونے کا زیادہ حقدار ہوا ، اُس معنیٰ وخاصیت کی استعداد میں ، تمام اجزائے فلک یکساں ہیں‘‘۔اس الزام سے بھی انہیں مفر نہیں

الزامِ ثانی :۔گردشِ افلاک کی جہت کا تعین......کوئی مشرق سے مغرب کو گھومتا ہے ، اور کوئی اِس کے برعکس ، حالانکہ جہتیں سب یکساں ہیں....اس کا کیا سبب ہے ؟...... اور جہات میں یکسانیت ایسی ہی ہے ، جیسی اوقات میں یکسانیت ہے ، دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے

فلسفی:۔اگر سب ایک ہی سمت سے دورہ کرتے ، تو ان کی باہم متبائن وضعیں نہیں ہوتیں ، اور کواکب کی تثلیث وتسدیس ومقارنت وغیرہ سے مناسبتیں حادث نہیں ہوتیں ، ضرور سب ایک وضع پر رہتے کبھی مختلف نہ ہوتے ، حالانکہ یہ مناسبتیں عالم میں جو حوادث ہوتے ہیں اُن کا مبدأ ہیں

اعتراض:۔ہم یہ بار اپنے سر نہیں لیتے کہ حرکت کی جہتیں مختلف نہ ہوں ، بلکہ یہ کہتے ہیں کہ فلکِ اعظم مشرق سے مغرب کو گردش کرتا ہے ، اور نیچے والے اس کے برعکس ، اور وہ تمام مناسبتیں جو اس اختلافِ جہت سے حاصل کی جاسکتی ہیں ، اس کے برعکس

مستقیم :لا زَيْغَ فيه [ت ۵۹۷ ج ۱۷]: سیدھا جس میں کجی نہ ہو ، يستقيم لهم قولهم : اُن کے تئیں اُن کا یہ کہنا خلل سے پاک نقص سے بری اور خرابی سے خالی ہے

ـــــ قبول بمعنی امکانِ استعدادی

الأعلى من المغرب إلى المشرق،وما تحته بالعلكس في مقابَلته فيحصُل التفاوُت ، وجهات الحركة بعد كونها دورية ،وبعد كونها متقابلةً ، متساويةٌ؛ فلِمَ تميَّزت جهة عن جهة تُماثلها ؟

فإن قالوا : الجهتان متقابلتان متضادتان، فكيف تَتساوَيان ؟

قلنا : هذا كقول القائل:التقدم والتأخر في وجود العالم متضادّان.فكيف، يُدّعىٰ تساويهما؟ وكما زَعَموا أنه يُعلم تشابه الأوقات المختلفة بالنسبة إلى إمكان الوجود ،وإلى كل مصلحة يمكن فرضها في الوجود ، فكذلک يُعلم تساوي الأحياز والأوضاع والأماكن والجهات ، بالنسبة إلى قُبول الحَرَكة وكلِ مصلحة تتعلق بها ، فإن ساغت لهم دعوى الاختلاف مع هذا التشابه ،كان لخُصومهم دعوى الاختلاف في الأحوال والهيئات أيضاً.

اختلاف سے بھی ان کی تحصیل ممکن ہے ، یعنی فلکِ اعظم مغرب سے مشرق کو چلے ، اور نیچے والے اُس کے مقابل ہوکر اُس کے برعکس چلیں ، تو بھی تفاوت حاصل ہوجائے گا ، اورحرکت جب کہ دَوری ہے ، اورایک دوسری کے مُقابل ہوکر ہے ، تواس کے لیے سب جہتیں یکساں ہیں ، توایک جہت اپنے ہی جیسی دوسری جہت سے کیوں کرممتاز ومتعین ہوئی ؟

فلسفی:۔ وہ دوجہتیں باہم مقابل ہیں ، ایک دوسری کی ضد ہے ، تو یکساں کیسے ہوں گی؟

اعتراض:۔اس طرح توفریقِ مقابل بھی بول سکتا ہے کہ'' وجودعالم کے سلسلے میں تقدم اورتأخرایک دوسرے کی ضد ہیں ، تواِن کے یکساں ہونے کا دعویٰ فلسفی کیسے کرسکتا ہے؟''__ نیز جس طرح ان کے زعم میں ، مختلف اوقات کا اس اعتبار سے ایک سا ہونا معلوم ہے ، کہ اُن میں سے ہرایک میں وجودِعالَم ممکن ، اورجومصلحت بھی وجودِعالَم میں ہونا فرض کی جاسکے ، ہر ایک میں حاصل ____اسی طرح....تمام حیزوں وضعوں مکانوں اورجہتوں کا اس اعتبار سے برابر ہونا معلوم ہے ، کہ ہر ہر حیز و وضع ومکان وجہت ، گردشِ فلک کے قابل ، اورگردش میں جوبھی مصلحتیں ہوں سب کا حامل ، اب اگراس یکسانیت کے ہوتے ، احیاز واوضاع واماکن وجہات کے ،مختلف ہونے کا دعویٰ ، اُنہیں رواہے ، تواُن کے مخالفین کوبھی ، وجودِ عالم کے لیے جوجووقت وحالت ، اورجوجوشکل وہیئت فرض کرو ، اُن احوال وہیئات کے مختلف ہونے کا دعویٰ رواہے

الزَّعم الزِّعْمُ الزُّعْمُ: القولُ الحقُّ والباطلُ [ق] وقَالَ ابْنُ خَالَوَيْه : **الزَّعْمُ** يُسْتَعْمَلُ فِيمَا يُذَمُّ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰی ﴿زَعَمَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْآ أَنْ لَّنْ يُّبْعَثُوْا﴾ [پ۲۸ سورۂ تغابن آیت ۷] [ت] : کافروں نے بکا کہ وہ ہرگز نہ اٹھائے جائیں گے [کنزالایمان] **الزَعْمُ** : الظَّنُّ [ت]

الاعتراض الثانی : على أصل دليلهم أن يقال :استبعدتّم حُدوث حادث من قديم ، ولا بد لكم من الاعتـرف به ، فإن في العالم حوادثَ ولها أسباب ،فإن استندتِ الحوادثُ إلى الحوادث إلى غير نهاية ، فهـو مـحـال ، وليـس ذلک معتقَدَ عاقل ، ولوكان ذلک ممكناً لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع ، و إثباتِ واجب وجـود هـو مستـنَـدُالممكنات ،و إذاكانت الحوادث لها طَرَفٌ ينتهي إليه سلسلتُها ، فيكون ذلک الطَرَفُ هو(۲) القديمَ ، فلا بُدّ إذن على أصلكم من تجويز صُدور حادث من قديم

فإن قيل:نحن لا نُبعِدصُدورَحادث عن قديمٍ أيِّ حادثٍ كان ، بل نُبعد صدورَحادث هواول الحوادث من القديم ، إذلا يُفارِق حالُ الحدوث ماقبله(۱)في ترجُّح جهة الوجود ، لامن حيثُ حُضورِ وقتٍ ولا آلة

اعتراض ثانی ان کی اصل دلیل پر(۱)

تم قدیم سے حادث کا حدوث بعید جانتے ہو ، حالانکہ اس کے اعتراف سے تمہیں چارہ نہیں ، کیونکہ [خود بھی مانتے ہو کہ] عالم میں حوادث ہیں ، اوران کے لیے اسباب ہیں ، اب حوادث کو حوادث کی طرف استناد واحتیاج کا سلسلہ لا الیٰ نہایہ چلے تو یہ تو محال ہے ، اور کسی عاقل کا یہ نظریہ نہیں ، نیز یہ اگر ہوسکتا تو تمہیں صانع کے اعتراف ، اور ایسی ذاتِ واجب الوجود کے اثبات کی بھی ضرورت نہ ہوتی ، جس کی طرف ممکنات کو احتیاج ہو ، اور جب ایسا نہیں، بلکہ حوادث کے لیے ایک ایسا طرف ہے ، جس تک پہونچ کر حوادث کا سلسلہ ختم ہوجاتا ہے ، تو وہی طرف،قدیم ہے ، تو اب تمہاری ہی اصل پر ، قدیم سے حادث کا صدور ممکن ماننے سے چارہ نہیں

فلسفی :۔ ہم قدیم سے حادث کا صدور،علی الاطلاق بعید نہیں جانتے ــــ بلکہ جو سب میں پہلا حادث ہو صرف اس کا قدیم سے صدور محال سمجھتے ہیں ، ، کیونکہ عالم کی بروقتِ حدوث جو حالت ہے.....اور.....جو حدوث سے پہلے حالت ہے.....ان

(۱)اعتراضِ اول، ان کی دلیلِ اول کے فوراًبعد، ان الفاظ سے شروع ہوا تھا بِمَ تُنکرون علیٰ من یقول:ان العالم حدث بارادة قديمة

(۲) هو فصل ہے ، والفَصْلُ عندَ البَصْرِيّين كالعِماد عند الكوفيينَ ، كقَوْلِه تعالىٰ﴿إنْ كَانَ هٰذا هُوَ الحقَّ مِنْ عِنْدِكَ ﴾[اگر یہی (قرآن) تیری طرف سے حق ہے ــــ پ۹ ، انفال ، آیت۳۲] فقَوْلُه هو فَصْل و عِمادٌ ، و نُصِب الحقُّ لأَنَّه خبرُ كانَ و دَخَلَتْ هو للفَصْل.[تاج العروس ص۵۷۳ ج۱۵]

طَرَف ، مُحرَّكَةً : النَّاحِيَة [ق] ، طَرَف بفتحتين ، ونَاحِيَة و جَانِبٌ : کرانہ [ص]: کنارہ[غ]

ولاشَرْط ولا طبيعةٍ ولا غَرَضٍ ولا سببٍ من الأسباب ، فأَمّا إذالم يكن هو الحادثَ الأول ، فجاز أن يصدُر منه عند حدوث شيء آخر من استعداد المحل القابل ، وحُضورِ الوقت الموافق أو مايجرِي هذا المجرىٰ.

قلنا: فالسؤال في حُصول الاستعداد وحُضور الوقت وكلِ ما يتجدّد قائم ، فإما أن يتسلسل إلى غير نهاية او ينتهِي إلى قديم يكون أولُ حادث منه .

فإن قيل:المواد القابلة للصُّوَرِوالاعْراضِ والكيفياتِ ليس شيء منها حادثاً ، والكيفيات الحادثة هي حَرَكة الأفلاك ، أعني الحَرَكة الدورية ،وما يتجدّد من الأوصاف الإضافية لها ،من التثليث والتربيع والتسديس،وهي نسبة بعض أجزاء الفلك و الكواكب إلى بعض،وَنِسْبَةُ بَعْضِهَا إلى الارض كمايحصُل

دونوں کے بیچ ایسا کوئی فرق نہیں ہے جس سے ، حال حدوث میں عالم کے وجود کا پلہ عدم پر کسی طرح سے بھاری ہوجائے ....مثلاً وقت آ گیا ہو ، آلہ موجود ہوگیا ہو ، شرط موجود ہوگئی ہو ، طبیعت موجود ہوگئی ہو ، غرض پالی گئی ہو ، یااور کوئی سبب رونما ہوگیا ہو ــــــ رہا جب وہ حادث حادثِ اول نہ ہو تو ممکن ہے کہ کوئی شیٔ دیگر حادث ہونے پر وہ قدیم سے صادر ہو ' یعنی وجود کو قبول کرنے والے محل میں وجود کی استعداد حادث ہوجائے ، یا وجود کے لیے سازگار وقت آ جائے ، یا اسی کے قدم بہ قدم کوئی امر نو پید ہوجائے

اعتراض:ـ تو اُس استعداد کے حصول ، یا وقت کی آمد ، یا جو بھی امر نیا آیا ، اُس کے بارے میں سوال قائم رہے گا [کہ وہ کس سے حادث ہوا؟ قدیم سے یا حادث سے؟] تو یہ سلسلہ یا تو غیر متناہی چلے گا ، یا ایسے قدیم پر رک جائے گا ، جس سے سب میں پہلا حادث صادر ہوگا [تو سب میں پہلے حادث کا قدیم سے صدور تمہیں ماننا پڑے گا]

فلسفی:ـ ماڈوں میں ....جو کہ صُوَر و اعراض و کیفیات کی استعداد و صلاحیت رکھتے ہیں.......کوئی بھی حادث نہیں ، کیفیاتِ حادثہ افلاک کی حرکت ہے یعنی گردش ، اور اُس حرکت کے مُتجدّد اوصافِ اضافی ، یعنی تثلیث وتربیع وتسدیس ، یہ وہ نسبتیں ہیں جو فلک وکواکب کے بعض اجزاء کو بعض دیگر کے ساتھ ، اور بعض کو زمین کے ساتھ ہوتی ہیں ، جیسا کہ طلوع و شروق وزوالِ آفتاب از نصف النہار سے حاصل ہوتی ہیں ، اور زمین سے دوری ہونے پر حاصل ہوتی ہیں ، یوں کہ کوکب اوج میں ہو ، اور قریب ہونے سے حاصل ہوتی ہیں ، یوں کہ کوکب حضیض میں ہو ، اور بعض اقطار سے کوکب کے میل

العَرَض ، محركةً عند الفلاسفة : مايقوم بغيره ــ ج أعراض [ق ت]

من الطُّلوع والشُّروق والزَّوال عن مُنتهَى الارتفاع ، والبُعدِ عن الأرض بكون الكوكب في الأوج ، والقُربِ بكونه في الحضيض ، والميلِ عن بعض الأقطار بكونه في الشِمال والجَنوب،وهذه الإضافة لازمة للحَركة الدورية بالضَرورة ، فمُوجِبها الحركة الدورية ـــــ **وأما الحوادث** فيما يَحويه مُقَعَّرُ فَلَكِ القَمَر ، وهو العناصر الأربعة،بما يعرِض فيها من كونٍ وفساد وامتزاجٍ وافتراق،واستحالةٍ من صفة إلى صفةٍ ،فكلّ ذلك حوادثُ مستنِدٌ بعضُها إلى بعض في تفصيل طويل ، وبالآخرة تنتهِي مبادئُ أسبابها إلى الحركة السماوية الدورية ،ونِسَبِ الكواكب بعضِها إلى بعض أو نسبتِها إلى الأرض.

فيخرُج من مجموع ذلك أنّ الحركة الدوريةالدائمة الأبدية ، مستنَدُ الحوادث كلِّها ،ومُحرِّكُ السماءِ حَرَكتَهاالدوريةَ نفوسُ السموات،فإنها حَيّةٌ نازلةٌ مَنْزِلةَ نفوسِنا بالنسبة إلى أبداننا ،ونفوسُها قديمة ، فلا جَرَمَ أن الحركة الدورية التي هي مُوجَبها أيضاً قديمة ، ولمّا تشابهت أحوال النفس لكونها قديمة ، تشابهت أحوال الحركات،أي كانت دائرةً أبداً.

کرنے سے حاصل ہوتی ہیں ، یوں کہ کوکب شمال میں ہو یا جنوب میں ہو......یہ نِسَب واضافات،حرکت دوری کو بداہۃً لازم ہیں ، تو اِن کا مُوجِب،حرکتِ دوری ہے

رہے وہ حوادث ، جو فلک قمر کی داخلی سطح کے احاطے میں موجود عناصر اربعہ میں ، اس وجہ سے رونما ہوتے ہیں ، کہ ان عناصر میں کون وفساد وامتزاج وافتراق اور ایک صفت سے دوسری صفت کی طرف انتقال عارض آتا ہے......تو وہ سب ایسے حوادث ہیں جن میں ایک دوسرے کا محتاج ہے جس کی تفصیل طویل ہے ، اور بالآخران کے ابتدائی اسباب ، آسمان کی گردش ، اورکواکب کی باہمی نسبتوں ، اورکواکب کی زمین کے ساتھ نسبتوں ، پر منتہی ہوتے ہیں

اس تمام بیان سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ حرکتِ دوری دائمی ابدی کی طرف تمام حوادث کی استناد ہے ـــ اور افلاک کو یہ حرکتِ دوری دینے والے اُن کے اپنے نفوس ہیں ، کیونکہ وہ زندہ ہیں ، اُسی طرح جیسے ہماری روحیں ہمارے جسم میں ، اور وہ نفوسِ آسمانی قدیم ہیں ، تولا جرم حرکت دوری بھی جو اُن نفوس کا موجَب ہے قدیم ہوگی ، اور جب نفس کے احوال بوجہِ قِدم یکساں ہیں ، تو احوالِ حرکات بھی یکساں ہوں گے ، یعنی افلاک ہمیشہ گردش میں رہیں گے

مُقعَّر : سطحۂ باطنی کرہ کہ مُجَوَّف باشد[غ] : کرہ کی اندرونی سطح جو کھوکھل ہو

فإذن لا يُتصور أن يصدُر الحادث من قديم إلا بواسطة حركة دورية أبدية ، تُشْبِه القديمَ من وجه ، فإنه دائم أبداً ، و تُشْبِه الحادثَ من وجه ،فإن كل جزء يُفرَض منها ، كان حادثاً بعد أن لم يكن.فهو من حيثُ إنه حادث بأ جزائه واضافاته ، مبدأُ الحوادث،ومن حيثُ إنه أبديّ متشابه الأحوال، صادرٌ عن نفسٍ أزلية ، فإن كان في العالَم حوادثُ فلا بدّ من حركة دورية ، و في العالم حوادث فا لحَرَكة الدورية الأ بدية ثابتة .

قلنا : هذاالتطويل لا يُغنيكم ،فإنّ الحركة الدوريةالتي هي المُستنَدُ حادثة أم قديمة؟ فإن كانت قديمة فكيف صار مبدأًلأول الحوادث ؟ وإن كان حادثاً افتقر إلى حادث آخر، وتسلسل الأمر. و **قولكم** :إنه من وجه يُشْبِه القديم،ومن وجه يُشْبِه الحادث ، فإنه ثابت متجدد،أي هو ثابت التجدد ، متجدد الثبوت

فنقول : أهو مبدأ الحوادث من حيثُ إنه ثابت ،أو من حيثُ إنه متجدد ؟ فإن كان من حيثُ إنه ثابت ، فكيف صدَر مِنْ ثابتٍ متشابهِ الأحوال شيءٌ في بعض الأوقات دون بعض ؟! وإن كان من حيثُ إنه

ایسے میں نامتصور ہے کہ قدیم سے حادث کا صدور ہو ، تاوقتیکہ بیچ میں حرکت دوری ابدی واسطہ نہ ہو ، جومن وجہٍ قدیم کے مشابہ ہے کہ دائمی ابدی ہے ، اورمن وجہٍ حادث کے مشابہ ہے ، کہ اس کا جو جز بھی فرض کریں حادث ہے یعنی پہلے نہ تھا بعد میں ہوا ، تو حرکتِ دوری اس حیثیت سے کہ اپنے اجزاءواضافات سے حادث ہے مبدأِ حوادث ہے ، اور اس حیثیت سے کہ ابدی متشابہ الاحوال ہے نفسِ ازلی سے صادر ہے ، اب اگر عالم میں حوادث ہیں تو حرکت دوری ضروری ہے ، اور ہیں عالم میں حوادث ، تو حرکت دوری ابدی ثابت ہے

اعتراض:۔ یہ طول کہانی تمہیں کیا کام دے گی ، یہ تو بتاؤ! کہ حرکت دوری ، جس کی طرف حوادث کو استناد واحتیاج ہے ، آیا وہ حادث ہے یا قدیم ؟......اگر قدیم ہے تو سب میں پہلے حادث کا مبدأ کیسے ہوگئ ؟......اور اگر حادث ہے تو کسی اور حادث کی محتاج ہوگی ، اور یہ سلسلہ غیر متناہی چلے گا ؟

اور یہ جو **تم نے کہا**____"حرکت دوری ایک طرح سے قدیم کے مشابہ ہے ، اور ایک طرح سے حادث کے"____تو وہ ثابتِ متجدّ دہوئی ، یعنی اس کے تجدد میں ثبات ہے ، اور ثبات متجد دہے

تو ہم پوچھتے ہیں:۔وہ مَبْدَ أِحوادث کس حیثیت سے ہے؟...... بہ حیثیتِ ثبات یا بہ حیثیتِ تجدد؟ ...... بہ حیثیتِ ثبات ،مبدأحوادث ہے ، تو یہ کیسے ہوگا کہ ثابتِ متشابہ الاحوال سے ایک وقت میں ایک شئ صادر ہو ، دوسرے وقت میں نہ

متجدد ، فما سبب تجدّده في نفسه ؟ فيَحتاج إلى سبب آخرويتسلل ، فهذا غاية تقرير الإلزام .

ولهم في الخروج عن هذا الالزام نَوُعُ احتيالٍ (۱) سَنُورده في بعض المسائل بعد هذه ، كيلا يطُولَ كلامُ هذه المسألة بانشعاب شُجون الكلام وفُنونِه ، على أنا سنبيّن ، أن الحركة الدورية لا تصلُح أن تكون مبدأًالحوادث ؛ فانّ جميع الحوادث مُختَرَعَةٌ لِلّه سُبُحَانَهٗ ابتداءً ، ونُبطِل ماقالوه : من كون السماء حَيوَاناً متحركاً بالاختيارحَرَكةً نَفْسِيّة كحركتنا.

ہو؟......اوراگرحرکت دوری بہ حیثیتِ تجدد، مبداِ حوادث ہے ، تو خوداس کے اپنے تجدد کا سبب کیا ہے؟ [اوراس کی وہ حیثیتِ تجدُّدی کس سے صادرہے] تو اسے کسی اورسبب کی احتیاج ہوگی ، اورتسلسل لازم آئے گا ــــ یہ ہےاس الزام کی انتہائی تقریر

اس الزام کے شکنجے سے رہائی حاصل کرنے میں ان کی ایک طرح کی حیلہ سازی ہے **(۱)** جسے ہم عنقریب اس کے بعدبعض مسائل کے ضمن میں لائیں گے ، تا کہ اس مسئلے کی گفتگو بات میں بات نکلتی چلی جانے سے طویل نہ ہوجائے ، علاوہ ازیں ہم جلد ہی آشکارا کریں گے ، کہ حرکتِ دوری، مبدأ حوادث بننے کی صالح نہیں ، کیونکہ تمام حوادث ابتداءً ہی اللہ تعالیٰ کے ایجاد کردہ ہیں......اورفلسفی نے جو......آسمان کواپنے ارادۂ واختیار سے چلنے والا جاندار،اوراُس کی حرکت کوہماری حرکت کی طرح روح سے پیدابتایا......اسے بھی بے حقیقت کردکھائیں گے

شُجُون : شاخیں ، **الشَجَن** محرّكةً :**الغُصنُ المُشتَبِکُ** [ق]: لپٹی ہوئی گتھی ہوئی پیچیدہ شاخ،**والشَجَن** : **الشُعبَةُ من كل شيء**(:اى الفِرقَةُ والطائفةُ مِن الشيءِ. ق،ت) ج **شُجُون** [ق] کسی بھی چیز کی شاخ ، کسی بھی چیز کا ایک حصہ ٹکڑا ، قولهم : **الحَدِيثُ ذُوشُجُونٍ** : **اَیْ يَدْخُلُ بَعْضُهٗ فِیْ بَعْضٍ** [ت] : بات میں بات پیداہوتی چلی گئی ہے ــــ **فُنُون** ، جمع فَن بمعنی انواع واقسام[ق ت] **صَلَحَ** (ن) الشيءُ صَلاحًا صُلُوحًا : كَانَ نافعًا اَوْمُنا سِبًا ، يقال:**هذاالشيءُ يَصْلُحُ لَکَ** [م] یہ چیزتمہیں فائدہ مندہے ، یہ چیزتمہارے لائق ہے

(۱) یعنی گردشِ فلک کی وہ حیثیتِ تجددی فلک کے نفسِ قدیم سے صادرنہیں ہے ، بلکہ بغیرکسی علت کے گردش کی خوداپنی ذات سے گردش کولازم آ گئی ہے ، دیکھو مسئلہ ثالثہ ص ۲۴۷ ــــ اوروہیں اس پر یہ لاجواب رد بھی کہ......یہی کثرتِ بلاعلت یعنی کثیرصفاتِ لازمۂ ذات ذاتِ اِلٰہ تَعَالیٰ شَانُہٗ کے لیے کس منہ سے محال کہتے ہو ــــ دیکھو ص ۲۵۹ سے ، نیز وہیں امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ کے افادات بھی

دليلٌ ثانٍ لهم في المسألة

زَعَـمُوا أن القائل: بأن العالَم متأخِّر عن الله ، والله مُتقدِّم عليه ، ليس يخلُو إما أن يُريد به أنه متقدم بالذات لا بـالزمان ، كتقدم الواحد على الاثنين ـ فـإنـه بالطَبْع ، مع أنه يجوز أن يكون معه في الوجود الزماني ـ او كتـقـدم الـعـلة عـلى المعلول ، مثل تقدم حَرَكة الشَّخُص، على حركة الظِلّ التابع له، وكحركة اليد مع حـركة الـخَـاتَـم ، وحركة اليد في الماء مع حركة الماء ، فإنها متساوية في الزمان ، وبعضُها علة وبعضُها مـعـلـول ، إذ يـقـال :تـحـرَّكَ الـظِـلُّ لِـحركة الشخص ، وتحرك الماء لِحركة اليد فى الماء ، ولا يقال : تحرك الشخص لِحركة الظل،وتحركت اليد لحركة الماء ،وإن كانت متساوية .

مسئلہ اولیٰ میں فلسفی دلیلِ ثانی

فلسفی کا زعم ہے کہ ـــ اللہ عز وجلّ کو عالَم پر تقدم ، اور عالم کے لیے اس سے تأخّر جو مانتا ہے ، یہ دو حال سے خالی نہیں ـــ یا تو اس کی مراد ہے کہ اللہ عزوجلّ کو عالم پر تقدم بالذات ہے، تقدم بالزمان نہیں ، جیسے ایک کا دو پر تقدم ، کہ یہ [تقدم بالذات کی دو قسموں سے دوسری قسم ہے یعنی] تقدمِ طبعی ہے ، جس میں ایک ، وجودِ زمانی میں دو کے ساتھ ہوسکتا ہے ، یا جیسے علت کا معلول پر تقدم [جو کہ تقدم بالذات کی پہلی قسم ہے یعنی تقدمِ علی] مثلاً آدمی کی حرکت کا اُس سائے کی حرکت پر تقدم جو آدمی کے لگے ساتھ رہتا ہے ، اور جیسے ہاتھ کی حرکت انگوٹھی کی حرکت کے ساتھ ، اور پانی میں ہاتھ کی حرکت پانی کی حرکت کے ساتھ ، کہ یہ حرکات زمانے کے اعتبار سے قدم بہ قدم ہیں ، اور پھر ان میں ایک علت ہے اور دوسری معلول ، کیونکہ کہتے ہیں آدمی کے ہلنے سے سایہ ہلا ، اور پانی میں ہاتھ کے ہلنے سے پانی ہلا ـــ یہ نہیں کہتے کہ سائے کے ہلنے سے آدمی ہلا ، اور پانی کے ہلنے سے ہاتھ ہلا ، اگر چہ یہ سب حرکتیں ساتھ ساتھ ہیں

زَعْمٌ زِعْمٌ زُعْمٌ (ن) کہنا ، بکنا ، گمان کرنا ـــ گفتن [ص] ، ﴿ زَعَمَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اَنْ لَّنْ يُّبْعَثُوْا ﴾ [التغابن ۶۴ آیت ۷]

﴿ کافروں نے بکا کہ وہ ہرگز نہ اٹھائے جائیں گے ﴾ [کنزالایمان] [ت ۳۱۶ ج ۱۶]

فإن أريد بتقدم الباري على العالم هذا (۱) ، لزم أن يكونا حادثين أوقديمين ،

اب اگر عالَم پر باری عَزَّ وَجَلَّ کے تقدم سے ، یہی تقدم بالذات مراد ہے (۱) تو لازم آئے گا کہ باری عَزَّ وَجَلَّ اور عالَم دونوں ، یا تو حادث ہوں ، یا دونوں قدیم ہوں ، اور محال ہے کہ ان میں ایک قدیم ہو اور دوسرا حادث

(۱) اللہ عَزَّ وَجَلَّ کو عالم پر **تقدمِ ذاتی** بیشک ہے

لِافْتِقَارِ العالَمِ و كُلِّ جُزْءٍ من اَجزائِهٖ فِی اَنْفَاسِهٖ اِلَيْهِ تعالیٰ ایجادًا وَ اِمْدَادًا [المعتقد المنتقد ص ۱۷]	کیونکہ عالَم اور عالَم کا ہر ہر جز اپنی ہر ہر سانس میں ایجاد وامدادِ الٰہی تَعَالیٰ شَانُہٗ کا محتاج ہے

مگر اس سے عالم کا قدیم ہونا لازم نہیں آئے گا ، کیونکہ اللہ عَزَّ وَجَلَّ فاعلِ مختار ہے ، وہ فاعل بالایجاب نہیں ، جیسا کہ الکلمۃ الملھمۃ سے گزرا ، تو عالَم صادر بالارادہ والاختیار ہے ، تو ارادۂ ازلی عالم کے جس حِین میں وجود کا ہوا وہ حِین علت تامہ کا جزِ اخیر ہوئی تو جب تک وہ حِین نہ آئے علت ، تام نہ ہوگی ، تو عالم کا عدم اُسی حِین کے معدوم ہونے سے رہا اور عالم کا قدیم ہونا لازم نہیں آیا ـــــ اس کی تفصیل امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ کے حاشیہ ''رحمۃ الملکوت'' سے ص ۱۰۷ پر گزر چکی اور تقدمِ ذاتی وجودِ حق کو صفات پر بھی ہے ، مگر نہ اس معنیٰ کر کہ وہ محتاجِ جاعل و موجودِ خالق ہوں ، کیونکہ وہ صادر بالاختیار نہیں ـــــ بلکہ صادر بالایجاب ہیں ، یعنی لازم ومقتضائے ذات ہیں

التحقيق اَنَّ الصفاتِ وَاجِبَةٌ لِلذَّاتِ ، بِاقْتِضاءِ الذَّاتِ ، لابِا لذَّاتِ ، صادرةٌ عَنِ الذاتِ بالايجاب دُونَ الاختيارِ ، كَمَا حَقَّقَهُ الامامُ الرازی ، وهو الحقُّ ، لاستحالة تعدّد الواجب ، و لِمَا لَها اِلى الذات مِنَ الْاِفْتِقار [المعتمد المستند ص ۲۷، ۲۸]	تحقیق یہ ہے کہ صفات ذات کے اقتضاء سے ذات کے لیے واجب ہیں ، واجب بالذات نہیں ، ذات سے بالایجاب صادر ہیں ، بالاختیار نہیں ، جیسا کہ امام رازی نے اسے ثابت کیا ، اور یہی حق ہے ، کیونکہ واجب بالذات کا کئی ہونا محال ہے ، نیز صفات اس لیے بھی واجب بالذات نہیں کہ اُنہیں ذاتِ عَلِیّہ کی طرف افتقار ہے

اور ''رحمۃ الملکوت'' میں ہے

الصَّادِرُ بِطَرِيقِ الايجابِ لازِمٌ. [رحمۃ الملکوت عکس قلمی منقول ص ۱۳]	جو بطورِ ایجاب صادر ہو وہ لازم ہوتا ہے

اور لازمِ ذات ، مرتبۂ ذات میں ہوتا ہے ، مرتبۂ تقرّرِ ذات میں ہوتا ہے ، مرتبۂ وجودِ ذات میں ہوتا ہے ـــ تو صفات ، مجعول ومخلوق نہیں ہوسکتیں ـــــ ہاں اُنہیں ذات کی طرف احتیاج ہے اضافتِ وجود میں ـــــ تو اس معنیٰ کر ذات کو صفات پر تقدمِ ذاتی ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھو المستند ص ۲۸ ، ۴۴ ، ۴۵ ، ۴۷ اور حاشیہ الکلمۃ الملھمۃ ص ۲۳ ، ۲۴ نیز خطوطِ رضا ص ۱۹ ، ۲۰ ، ۲۱

واستحال أن يكون أحدهما قديماً والآخر حادثاً ،

وإن أريد به أن الباري متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان (ا) ، فإذن قبل وجود العالم و الزمان زمانٌ كان العالم فيه معدوماً ،

اوراگر یہ مراد ہے کہ اللہ عزَّ وَجلَّ کو عالم اورزمانے پر بالذات نہیں بلکہ بالزمان تقدم ہے(ا)، تواس سے لازم آئے گا ، کہ عالم اورزمانے کے وجود سے پہلے ایک ایسازمانہ ہوجس میں عالم معدوم تھا ،

(ا) زمانی ہرگزنہیں ، اورتقدمِ ذاتی بیشک ہے ، جیسا کہ گزرا ـــــ ہاں اس **تقدمِ ذاتی** کے ساتھ ساتھ **ایک اورتقدم** ، ذاتِ الٰہی جلَّ وَعَلا کو عالَم پر ہے اور یہ تقدم ، ذات کوصفات پرنہیں ہے بلکہ اس تقدم میں صفات ، ذات کے ساتھ ہیں بداہتِ عقل گواہ ہے کہ وجودِحوادث پر وجودِحق کو تقدمِ ذاتی مذکور کےعلاوہ ایک تقدم اوربھی ہے جوصفات پرنہیں ہے [اورعندالفلسفی عقلِ اول پرنہیں ہے] یقیناً کہاجائے گا کہ ازل میں وجودِالٰہی تھا اوروجودِحوادث نہ تھا بلکہ بعدکوہوا

اور ہرگزنہیں کہہ سکتے کہ ازل میں اللہ تعالیٰ تھا اورصفات الٰہیہ نہ تھیں [نہ فلسفی کہہ سکتا ہے کہ ازل میں واجب تھا اورمعلولِ اول نہ تھا]

خلاصہ یہ کہ صفات کوازل سے تخلُّف نہیں [اورفلسفی کے نزدیک معلولِ اول کوازل سے تخلّف نہیں] اور وجودِحوادث کو ازل سے تخلّف یقیناً ہے

توحوادث پروجودِحق کو **تقدمِ ذاتی** کےسوا **دوسراتقدم** اور ہے اوروہ ہرگز **تقدمِ زمانی نہیں** ـــــ کیونکہ باری عزَّوَجلَّ زمانے سے پاک ہے ، اس سےفلاسفہ کوبھی انکارنہیں ـــــ اورصفات بھی زمانے سے پاک ہیں ـــــ توذات وصفات کا قِدَم ، زمانی نہیں ہوسکتا

[اورعندالفلسفی عقول زمانے سے متعالی ہیں توفلسفی گو انہیں قدیم کہتا ہے مگراُن کےقدم کوزمانی نہیں کہہ سکتا]

تووجودِحق کے لیے عالم پر یہ **دوسراتقدم** ماننے سے زمانے کے پہلے زمانہ ہونا لازم نہیں آیا ، اورنہ ہی زمانہ یا عالم **غرضیکہ کسی حادث کی جانب ازل لاتناہی لازم آئی**

یہ بالتفصیل الکلمۃ الملھمۃ سےعنقریب آرہاہے

إذ كان العدم سابقاً على الوجود ، وكان الله سابقاً بمدة مديدة لها طَرَف من جهة الآخِر ، ولا طَرَف لهامن جهة الأول؛ فاذن قبل الزمان زمانٌ لا نهاية لهُ ، وهو متناقض ، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان ، وإذا وجب قِدَمُ الزمان ، وهو عبارة عن قَدْرالحركة ، وجب قدم الحركة ، ووجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمانُ بدوام حركته.

کیونکہ عالم کے وجود پر عالم کا عدم سابق تھا ، اور وجودِ باری عَزَّوَجَلَّ عالَم پر اتنی طویل مدت سابق رہا ، جس کے لیے پیچھے کی سمت میں کنارہ ہے [یعنی ابتدائے آفرینشِ عالم پر وہ ختم ہے] اور آگے کی سمت میں کوئی کنارہ نہیں ، تو ایسے میں زمانے سے پہلے غیر متناہی زمانہ ہوا (۱)

یہ بات اپنے میں تناقض رکھتی ہے ، اور اسی وجہ زمانے کو حادث ماننا محال ہے ، اور جب زمانے کا قدیم ہونا ضروری ہوا ، اور زمانہ نام ہے حرکت کی مقدار کا ، تو حرکت کا قدیم ہونا ضروری ہوا ، اور اس متحرک کا قدیم ہونا ضروری ہوا جس کی دوامِ حرکت سے زمانہ کو دوام ہے

---

(۱) امامِ اہلسنّت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے '' **حدوثِ زمانہ** '' پر براہِ تطبیق وتضایف سمیت سات دلائل ، پیش کرنے کے بعد فرمایا

کشفِ مُعضِلہ

اہلِ انصاف کے نزدیک بحث ختم ہوگئی ، مخالف کو گنجائشِ دم زدن نہ رہی ، جب تک ان حُجَجِ ساطعہ سے عہدہ برآ نہ ہولے ، **وأنّیٰ لہٗ ذالک** [مخالف کو اس کا یارا کہاں] فلسفی اگر قِدَمِ زمانہ پر ہزار دلائل قائم کرے ، بقانونِ مناظرہ سب کے مُعارَضہ کو ایک حُجّت بس ، نہ کہ سات ، مگر ـــــ **بے انصافوں کے دل سے اپنے شبہۂ باطلہ کا خلجان زائل نہیں ہوتا** جب تک بالخصوص اُسے نہ توڑا جائے

لہٰذا ہم چاہتے ہیں کہ بتوفیقہٖ تعالیٰ اُس **مَزَلّہ مُعضِلہ** کی بیخکنی کردیں ، جس پر آج تک کے متفلسفہ کو ناز ہے ، وہ یہ ہے کہ ـــــ " زمانہ اگر حادث ہو ، تو اُس کا وجود مسبوق بالعدم ہو ، اور شک نہیں کہ یہاں قبل وبعد کا اجتماع محال ، تو یہ [عدمِ زمانہ کی وجودِ زمانہ پر] قبلیت نہ ہوئی مگر زمانی ، تو زمانے سے پہلے زمانہ لازم'' ـــ

مواقفؔ و مقاصدؔ و تجریدِؔ طوسی و طوالع الانوار علامہ بیضاوی و شروحؔ علامہ سیّد شریف و علامہ تفتازانی و فاضل قوشجی و شمس اصفہانی و شرح دیگر طوالع منسوب بہ تفتازانی و تہافت الفلاسفہ للامام حُجۃ الاسلام و للعلّامہ خواجہ زادہ میں

اس کے متعدد جواب دئے گئے [ه] جن میں فقیر کوکلام ہے ــ کما بیّنا علی هوَا مشها ــ فیض قدیر عَزَّ جَلالُهٗ سے جو کچھ قلبِ فقیر پر فائض ہو حاضر کرے وبه ثم برسوله استعین صلّی اللّٰه تعالیٰ وسلّم علیه وعلیٰ ذویه اجمعین اٰمین ــ

[ه] هی خَمْسَةُ اَجْوِبَةٍ و ثَمّ سادسٌ لغیرهم.

وہ پانچ جواب ہیں ، اور یہاں ایک چھٹا جواب ہے جو مذکور بالا علماء کے علاوہ کسی اور کا ہے

۱۔ قال الامام حُجّة الاسلام قدس سره ، الزمانُ حادثٌ و لیس قبله زمانٌ ، و نعنی بقولنا ان اللّٰه تعالیٰ مقدّم علی العالم والزمان ، اَنه کان ولاعالم ، ثم کان و معه [ع] العالمُ ، فلم یتضمّن اللفظُ الا وجودَ ذاتٍ وعدمَ ذاتٍ ثُمَّ وُجودَ ذاتین ، ولیس مِن ضَرورة ذٰلک تقدیرُ شیءٍ ثالثٍ ، وان کان الوهمُ لا یسکُت عنده [ط] اھ

پہلا جواب:۔امام حجۃ الاسلام غزالی قُدِّسَ سِرُّهٗ کا کہ ــــ زمانہ حادث ہے ، اور زمانے سے پہلے کوئی زمانہ نہیں ـــ اور ہم جو کہتے ہیں ـــ اللہ عَزَّ وَجَلَّ کو عالم اور زمانے پر تقدم ہے ـــ اِس کا مطلب ہے ـــ اللہ سُبْحَانَهٗ وَتَعَالیٰ تھا اور عالم نہ تھا ، پھر اللہ عَزَّ وَجَلَّ تھا اور اُس کے ساتھ عالم تھا ـــ تو یہ لفظ اپنے اندر صرف یہ معنیٰ رکھتا ہے کہ ـــ ''ایک ذات کا وجود اور ایک ذات کا عدم، پھر دو ذات کا وجود'' ـ اور اِس تجویزِ عقلی کے لیے شیٔ ثالث کی تجویزِ عقلی لازم نہیں ، اگر چہ وہم بروقتِ تجویزِ ہذا [شیٔ ثالث یعنی زمانہ فرض کرنے سے] خاموش نہیں بیٹھتا [ط]

[ع] اقول رَحِمَ اللّٰهُ الاِمَامَ وَرَحِمَنَا به ـ لَحَقُّ العِبَارَةِ ان یقال ثُمَّ کان وهو مع العالَم ، فهو تعالیٰ مع کل شیءٍ ، وتعالیٰ ان یکون معه شیءٌ ، مَعِیَّةً مُتعالِیةً عن المعیَّةِ المُتعارَفةِ المُشترَکةِ فی المعنیٰ المُتساوِیةِ فی الاثنین وَهُوَ مَعَکُمْ اَیْنَ مَا کُنْتُمْ ط [پ۲۷ع۱۷آیت۴]

اقول اللہ پاک امام غزالی پر رحم فرمائے اور ان کے صدقے میں ہم پر رحم فرمائے تعبیر یوں ہونی چاہئے ''پھر اللہ تعالیٰ تھا اور عالَم کے ساتھ تھا'' کیونکہ وہ ہر شئی کے ساتھ ہے ، اور اِس سے پاک و برتر ہے کہ کوئی شئی اس کے ساتھ ہو ، اور اُس کی معیت اس معروف معیت سے برتر و متعالی ہے جو کہ ایک معنیٰ مشترک ہوکر دو چیزوں میں یکساں ہوتی اور برابر برابر پائی جاتی ہے [۱]

﴿اور وہ تمہارے ساتھ ہے تم کہیں ہو﴾ [کنزالایمان]

ولَمْ یَرِدْ اَنَّا معه ، بل الاولیٰ فی التعبیر ''ثُمَّ کان العالَمُ واللّٰه معهٗ 'کَیْلا یُوهِمَ کونَه ثانیًا لِلّٰه عزوجلَّ ـــ [المنهیه علی المنهیه ، کلاهما لامام اهل السنة ، الکلمة الملهمة فی ص ۹۸]

یہ شرع میں کہیں نہیں آیا کہ ـــ ''ہم مخلوق اُس کے ساتھ ہیں'' ـــ بلکہ بہتر تعبیر یہ ہے کہ ـــ ''پھر عالَم تھا اور اللہ عالَم کے ساتھ تھا'' ـــ تاکہ یہ ایہام نہ ہو کہ عالَم ، ذاتِ الٰہی جَلَّ وَعَلا سے سوا ایک دوسرا وجودِ مستقل تھا [۲]

[ط] یہ جواب بالتفصیل ص۱۷۴ پر آرہا ہے۔

[۱] جیسے ـــ ''زید بکر کے ساتھ تھا'' ـــ یہ ساتھ ہونا ایسا معنیٰ ہے جو زید وبکر میں مشترک ہے اور برابر برابر ہے۔

[۲] جیسے کہتے ہیں ـــ ''زید تھا اور بکر کے ساتھ تھا'' ـــ یعنی ایک زید تھا اور دوسرا بکر تھا۔

و یقال علیٰ قِیاسه هنا انه کان العدمُ ولا حادث ، **ثُمّ** کان الحادثُ ولاعدم ، فَمَا ثَمَّ اِلّا اِثباتُ شیءٍ ونَفُیُ اٰخرَ ولا ثالثَ لهما۔ **اقول** لا یُعقَل ثُمّ الّا بتقدیرِ ثالثٍ ۔

۲ ۔ لا نُسلّم التقدمَ بالزمان رأسا ، لانّه فرعُ وجودِ الزمان (مواقف وشرحها) **اقول** تقدّمُ ابینا اٰدمَ علیه الصلوٰة والسلام علینا بالزمان یَعلَمُه البُلُهُ والصِبیان ، فلا یَسُوغ انکارُه ، موجودا کان الزمانُ او موهوما ، و تقدّمُ عدمِ الزمان علی الزمان بالزمان ، ولو فی لِحاظ العقل ، محالٌ قطعًا ۔

۳۔التحقیق ان ا لزمان موهوم، ولیس امرًاموجودًا من جملة العالَم ، یتصف بالقدم اوالحدوث (مقاصد وشرحها) و تبِعه المتعاصر ان القوشجی و خواجه زاده ، و لفظه لیس امرا موجودا لِیلزَم من انتفاء حدوثہٖ قِدَمُهٗ اھ

اقول اولًا قدا جمعنا علیٰ حدوثه

اسی کے قیاس پر یہاں کہا جائے گا کہ ـــــ عدم تھا ، اورحادث نہ تھا ، **پھر** حادث تھا،اورعدم نہ تھا ـــــ تواس میں بھی بس ـــــ ایک چیز کا اثبات ـــــ اوردوسری کی نفی ہے ـــــ اور اِن دو کے لیے کوئی تیسری شیٔ لازم نہیں

اقول تیسری شیٔ ماننے بغیر **ثُمَّ** معقول نہیں [یعنی دو چیزوں کے بیچ لفظِ **پھر** کا صادق آنا ـــــ بغیر تیسری چیز فرض کیے ـــــ عندالعقل ممکن نہیں][1]

دوسرا جواب:۔ہمیں یہی تسلیم نہیں کہ ـــــ ’’تقدمِ زمانی بھی کوئی چیز ہے ، کیونکہ تقدمِ زمانی تو فرع ہے وجودِ زمانہ کی (مواقف وشرح مواقف)

[جب زمانہ ہی واقع میں کوئی موجود چیز نہیں ، تقدم زمانی کوئی چیز کہاں سے ہوگا]

اقول حضرتِ آدم عَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَام کا ہم پرتقدمِ زمانی [یعنی آپ کا ہمارے زمانے سے پہلے والے زمانے میں ہونا] ایسی بات ہے جسے کم سمجھ اور بچے تک جانتے ہیں ، تو ایسی بدیہی بات کا [یعنی تقدمِ زمانی کا] انکار درست نہیں ، خواہ زمانہ کوئی شیٔ موجود واقعی ہو یا وہمی ـــــ جب کہ ـــــ عدمِ زمانہ کا زمانہ پر تقدمِ زمانی ـــــ [یعنی عدم زمانہ کا ـــــ وجودِ زمانہ سے پہلے والے زمانے میں ہونا] ـــــ ایسا محال امر ہے کہ لحاظِ عقل ہی میں سہی ہرگز نہیں آ سکتا

تیسرا جواب:۔تحقیق یہ ہے کہ زمانہ ایک وہمی شیٔ ہے ، جس کا خارج میں وجود نہیں ، کہ وہ ازقبیلِ جملہ عالم ہو ، اور حدوث یا قِدم سے متصف ہو (مقاصد و شرحِ مقاصد علامہ تفتازانی) اوران کی پیروی ان کے دومعاصروں علامہ قوشجی اورعلامہ خواجہ زادہ نے کی ، کہ کہا ـــــ زمانہ کوئی موجود چیز نہیں ہے ، کہ اس کے حادث نہ ہونے سے اس کا قدیم ہونا لازم آئے

[یعنی حدوث وقدم سے متصف وہ ہوتا ہے جوموجود ہو ، زمانہ سرے سے موجود ہی نہیں ہے ، توحدوث وقدم کسی سے بھی متصف نہیں ہے]

اقول:۔① ہمارا اجماع ہے کہ زمانہ حادث ہے ،

---

[1] قوسین اس [ ] شکل پر راقم مترجم کی زیادات ہیں

عربی	اردو
ففيه اِنكارٌ لِاصلِ الدعوىٰ	تو جواب مذکور میں ہمارے اصل دعوی ہی کا انکار ہو جار ہا ہے
و **ثانيًا** لا شک فی واقعية الزمان	② زمانے کے امرِ واقعی ہونے میں کوئی شک نہیں ــــ نصوص، بالخصوص
،وقد نَطَقَ بها النصوص و القرآن	قرآنی اس پر گواہ ہیں
وَ اللّٰهُ يُقَدِّرُ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ ط [پ۲۹ع۱۴آیت۲۰]	﴿اور اللہ رات اور دن کا اندازہ فرماتا ہے﴾ [کنزالایمان]
ومَا التقديرُ الّا لِلامتداد	اور اندازہ نہیں ہوگا مگر امتداد کا [اور وہی امتداد ، زمانہ ہے]
يُوْلِجُ الَّيْلَ فِى النَّهَارِ وَ يُوْلِجُ النَّهَارَ فِى	﴿رات کو دن کے حصے میں لاتا ہے اور دن کو رات کے حصے میں لاتا ہے﴾
الَّيْلِ ط [پ۲۷ع۱۷آیت۶]	[کنزالایمان]
اى يُرْبِىْ تارةً مقدارَ هذا على ذٰلک و	یعنی کبھی رات کی مقدار دن پر بڑھا دیتا ہے ، اور کبھی اس کے برعکس
اُخرىٰ بالعكس ، و ذٰلک اَنّ القَدْر	[دن کی مقدار رات پر بڑھا دیتا ہے] ــــ یوں کہ رات اور دن کی درمیانی مقدار بارہ گھنٹے
الاوسطَ لِكل منهما اثنتا عَشَرة ساعةً	ہے ، تو کبھی رات کو دن کی ساعتوں میں داخل فرما دیتا ہے ، تو رات مثلاً چودہ گھنٹے
فتارةً يُدخِل الليلَ فى ساعـا ت النهار	کی ہو جاتی ہے ، اور دن دس گھنٹے کا رہ جاتا ہے ، اور کبھی اس کے برعکس
فتَصيرُ اَرْبَعَ عَشَرَ ساعةً مَثَلًا و يَبْقَى	[دن کو رات کی ساعتوں میں داخل فرما دیتا ہے تو دن مثلاً چودہ گھنٹے کا ہو جاتا ہے اور رات دس
النهارُ عَشَرًا و تارةً بالعكس	گھنٹے کی رہ جاتی ہے]
اِنَّ عِدَّةَ الشُّهُوْرِ عِنْدَ اللّٰهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا	﴿بیشک مہینوں کی گنتی اللہ کے نزدیک بارہ مہینے ہیں اللہ کی کتاب میں جب
فِىْ كِتٰبِ اللّٰهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ	سے اس نے آسمان اور زمین بنائے﴾ [کنزالایمان]
وَالْاَرْضَ [پ۱۰ع۱۱آیت۳۶]	☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆
، هذا اَنَصُّ آيةٍ علىٰ واقعيّة الزمان	یہ آیت سب سے واضح نص ہے ، اِن دونوں باتوں پر کہ ــــ زمانہ امرِ واقعی ہے ،
وعلى حدوثه معًا	اور حادث ہے
بِيَدِى الدَهْرُ اُقَلِّبُ اللَيْلَ والنَّهَارَ [صحيح	میرے ہی ہاتھ میں زمانہ ہے ، میں بدلی کرتا ہوں رات اور دن کی
بخارى باب وما يُهْلِكُنا الا الدهر ج ۲ ص ۷۱۵]	[کہ رات کے بعد دن لاتا ہوں، اور دن کے بعد رات ــــ جیسا کہ خزائن العرفان پ۱۸ سورنور آیت ۴۴
☆ ☆ ☆ ☆ ☆	کے تحت ہے]
الىٰ غير ذٰلک	ان کے علاوہ بھی آیات و احادیث زمانے کی واقعیت اور حدوث پر دلیل ہیں
واذليس وجودُه فى الاَعيان، كما دلّ عليه	اور جب زمانے کا جیسا کہ برہان شاہد ہے خارج میں وجود نہیں ،

البُرهان، فلا مَحِیْدَ عن وجوده فی الاَذهان

فاذا لَمْ تجز مسبوقیتُه بالعدم وَجَبَ کونُه فی الذِهن من الازل، فیلزَم قِدَمُه و قدمُ الذَهَنِ،

قال فی المقاصد و شرحِها فَاِنْ ثَبَتَ وجودُ زمانٍ هو مقدارٌ لِلْحَرَکةِ لم یمتنع سبقُ العَدَم علیه باعتبار هذا الامر الوهمی کما فی سائر الحوادث

اقول نَعَمْ ولٰکن امتنع علیٰ هذا الوهمیّ سبقُ العدم کما عَلِمْتَ،

ولیس وهمیا بمعنی المُختَرَع بل یُدْفَعُ به کونُهٗ موهومًا

اذ لو کان موهومًا لم یکن قبل التوهّم ولولم یکن قبل التوهم لکان قبل التوهم

تو اُسے اذہان میں موجود مانے بغیر چارہ نہیں

پھر جب یہ مانو گے کہ ــــ زمانہ عدم سے مسبوق ومؤخر نہیں ہوسکتا ، [یعنی نیست رہ کر پھر ہست نہیں ہوسکتا] تو ماننا پڑے گا کہ وہ ازل سے ذہن میں ہے اس سے لازم آئے گا کہ ــــ زمانہ قدیم ہو ، اور ذہن بھی قدیم ہو

مقاصد وشرحِ مقاصد میں علامہ تفتازانی نے کہا کہ زمانہ بمعنیٰ مقدارِ حرکت کا وجود اگر ثابت ہو [جیسا کہ فلسفیوں کا ادعا ہے] تو عدم کا اُس سے پہلے ہونا اسی امر موہوم کے اعتبار سے [جس کو ہم زمانہ کہتے ہیں] کچھ محال نہیں جیسا کہ تمام حوادث میں ہے [کہ ان کے وجود پر عدم کی قبلیت ، اسی امرِ موہوم موسوم بالزمان ، کے اعتبار سے ہے]

میں کہتا ہوں ٹھیک ہے ، لیکن خود اس امرِ موہوم پر عدم کی ایسی قبلیت (۱) محال ہے ، جیسا کہ تم جان چکے [کلام بر جوابِ دوم کے آخر میں کہ ــــ عدم زمانہ کا زمانے پر تقدمِ زمانی ایسا محال امر ہے ، کہ لحاظِ عقل ہی میں سہی ، ہرگز نہیں آسکتا]

اور زمانہ وہمی بمعنیٰ اختراعی نہیں ہے بلکہ زمانے کو ایسا وہمی کہنے سے تو زمانے کا وہمی ہونا ہی رد ہو جائے گا ، کیونکہ

اول:ـ زمانہ اگر ایسا وہمی امر ہو تو توہّم سے قبل نہیں ہوگا

وسط:ـ اور اگر توہّم سے قبل نہیں ہوگا تو توہّم سے قبل ہوگا (۲)

مَحِیْد: اِعراض، جائے فرار ، حاد (ض) عنه مَحِیْداً : مَالَ و عَدَلَ[ق،ت]: ہٹنا، الگ ہونا ،مَالکَ مَحِیْدٌ عَنْ هٰذا :مَا لَکَ مَفَرٌّ مِنْهُ [م] : تمھیں اِس سے مفر نہیں

(۱) یعنی زمانی جو کسی اور امرِ موہوم یعنی زمانے کے اعتبار سے ہو محال ہے ــــ تو زمانے کو موہوم ماننے کے باوجود فلسفی اشکال جاری ہے ، دفع کہاں ہوا ، دفع تو یوں ہوگا کہ ــــ عدم زمانہ کی زمانہ پر قبلیت بغیر کسی اور زمانے کے بھی ہونی ممکن دکھائی جائے ــــ جیسا کہ یہی امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے اپنے پانچ جوابوں میں دکھایا ہے جو آگے آرہے ہیں

(۲) کیونکہ ــــ "اگر توہّم سے **قبل** نہیں ہوگا" ــــ میں قبلِ توہم **عدمِ زمانہ** فرض کیا گیا ہے ، اور یہ عدمِ زمانہ اُس **وجودِ زمانہ** پر جو کہ بعدِ توہم ہوگا مقدم ہے......یعنی عدم زمانہ سابق ہے ، اور وجودِ زمانہ لاحق ہے ، اور یہاں سابق ولاحق کا اجتماع محال ہے ، اور جس تقدم میں سابق ولاحق کا اجتماع محال ہو ، وہ فلسفی کے نزدیک ←

ولو کان قبل التوهم لم يكن موهومًا الطَرَفان ظاهران ، والوَسَطُ لِجَرَيَانِ المُعْضِلَةِ	**آخر:۔** اورتوہّم سے قبل ہوگا تو وہمی نہیں ہوگا طرفینِ اول وآخر ظاہر ہیں ، اوروسط اس لیے ظاہر ہے کہ فلسفی کا

← تقدمِ زمانی ہی ہوتا ہے ، تو **عدمِ زمانہ** کا تقدم یعنی قبلیت زمانی ہوئی ، اور قبلیتِ زمانی بغیر زمانے کے نہیں ہوگی ، اور **عدمِ زمانہ** خود کوئی زمانہ نہیں ، تو اس سے وراء ایک زمانہ ماننے سے چارہ نہیں جس میں یہ **عدمِ زمانہ** ہوگا ، ــــ ''تو زمانہ توہم سے قبل ہوگا'' ــــ یہی تالی تھی تو زمانے سے پہلے زمانہ لازم آیا

یہی ہے فلسفی اشکال کا اجراء جس کو امام ابھی فرمائیں گے کہ ــــ ''وسط اس لیے ظاہر ہے کہ فلسفی اشکال زمانے کے وجودِ ذہنی میں اُسی طرح جاری ہوگا جس طرح وجودِ خارجی میں جاری ہو رہا ہے'' ــــ

یہ دلیل ، قیاسِ مرکب مفصول النتیجہ ہے ، دو قیاس کا مجموعہ ہے جن میں پہلے کا نتیجہ مذکور نہیں نتیجۂ اولیٰ ذکر کرنے پر صورت یوں ہو جائے گی

زمانہ اگر موہومِ اختراعی ہو تو توہم سے قبل نہیں ہوگا
اور توہم سے قبل نہیں ہوگا تو توہم سے قبل ہوگا
لہذا زمانہ اگر موہومِ اختراعی ہو تو توہم سے قبل ہوگا

یہ نتیجۂ اولیٰ ہوا ، اب اس کو صغریٰ کیجئے اور اس میں پچھلے مقدمے کو ملایئے یعنی

زمانہ اگر موہوم ہو تو توہم سے قبل ہوگا
اور توہم سے قبل ہوگا تو موہوم نہیں ہوگا

اس کا نتیجہ آئے گا کہ ــــــــــ زمانہ اگر موہوم ہو تو موہوم نہیں ہوگا

فائدہ:۔ توہّم کیا ہے؟ اختراع ــ یعنی ذہن میں کوئی خیالی خاکہ کھینچنا ــ تو توہّم ذہن کا ایک عمل ہوا ــ اور ظاہر ہے کہ کوئی خیالی خاکہ جب تک ذہن اُسے نہ کھینچے ، وہ ذہن میں پیدا نہیں ہوگا ، تو واضح ہوا کہ موہوم اختراعی توہّم سے پہلے نہیں ہوگا

زمانہ کو جو ہم **موہوم** کہتے ہیں ، اُس سے ہماری مراد ہے **موہومِ واقعی** ، یعنی زمانہ ہے تو صرف ہمارے ذہن میں ، مگر ہمارے کسی ذہنی عمل کے نتیجے میں پیدا نہیں ہے ، بلکہ ہمارے توہّم واختراع کے بغیر ، محض من جانبِ اللہ پیدا ہے

تو وہ ہمارے توہّم سے قبل بھی ہے اور بعد بھی ــــ تو وہاں یہ دلیل جاری نہیں ہوگی ، یعنی یہ مقدمہ کہ ــ ''زمانہ اگر موہومِ واقعی ہو تو توہم سے قبل نہیں ہوگا'' ــ صادق نہیں آئے گا ــــ تو زمانے کے موہومِ واقعی ہونے سے ، زمانے کا موہومِ واقعی ہونا ، رد نہیں ہو سکے گا

فی الوجود الذِهنی کَجَرَیانها فی العَینی فیُنتِج اَنُ لو کان موهوما لم یکن موهوما فیثبُت انه غیر موهوم بل موجودٌ فی الاعیان، **فان قلت** المتکلمون ینکرون الوجودالذِهنی

اقول مَرجِعُه عند التحقیق الیٰ انکار حُصول الاَعیان بِاَنُفسها فی الاذهان، والا فهو مردودبالبرهان ، کما بیّنه فی شرح المقاصد ، و مُصَادِمٌ لبداهة الوِجدان ، کما یَعرِفه کلُّ فاهم و قاصد.

امّا هٰذا الذی ذکرنا فحقّ بلا مِرُیة، و یلزَم القائلَ بحصولهابانفسها عرضیّةُ الجوهرِلقیامه بالذَهَن واعتذار ابن سینا انّ الجوهر ما مِن شانِه القیامُ بنفسه،اذاوُجد فی الاعیان

اشکالِ مذکور بالا ـــــــ [کہ یہاں قبل وبعد کا اجتماع محال ، تو یہ قبلیت نہ ہوئی مگر زمانی ، تو زمانے سے پہلے زمانہ لازم] ـــــ زمانہ کے وجودِ ذہنی میں اسی طرح جاری ہے جس طرح زمانے کے وجودِ خارجی میں جاری ہے ـــــ تو قیاسِ مذکور کا نتیجہ ہوگا

زمانہ اگر موہوم ہو تو موہوم نہیں ہوگا

تو ثابت ہوگا کہ زمانہ ، موہوم نہیں ، بلکہ موجود فی الخارج ہے

اعتراض:۔ متکلمین وجودِ ذہنی نہیں مانتے (۱)

جواب:۔ بہ نگاہِ عمیق دیکھو تو متکلمین کے اُس انکار کا حاصل یہ ہے کہ ـــــ جو چیزیں خارج میں موجود ہیں ، خود وہ بہ نفسِ نفیس ذہن میں نہیں آتیں ـــــ یہ حاصل اُس انکار کا نہ ہو ، تو وہ انکار باطل ہے ، جیسا کہ شرحِ مقاصد میں بُرہان سے اس کو واضح فرمایا ، نیز بداہتِ وجدان کے مخالف ہے ، جیسا کہ الفاظ سے معانی کا قصد کرنے ، اور معانی کو سمجھنے والا ہر شخص ، اس سے واقف ہے ، [کہ چیزوں کی شبیہ یقیناً ذہن میں آتی ہے]

رہا جو حاصل مطلب ہم نے بیان کیا ، وہ بلا شبہ حق ہے

اور جو فلسفی یہ مانتے ہیں کہ خود اشیاء ذہن میں آتی ہیں انہیں لازمًا یہ ماننا پڑے گا ، کہ جوہر ذہن میں آنے اور ذہن کے ساتھ قائم ہونے پر عرض ہو جائے (۲)

اور ابن سینا کی یہ رفو گری کہ ـــــ ''جوہر وہ موجود ہے کہ جب وہ خارج میں پایا جائے تو قائم بنفسہٖ ہو'' ـــــ نری گڑھنت ہے کیونکہ جوہر ہونا ایسی چیز نہیں ،

---

(۱) یعنی تو وہ حضرات زمانے کو موہومِ واقعی ، یعنی موجود فی الاذهان ، کیسے مانیں گے؟ ، وہ تو اختراعی ہی مانیں گے ، اور اختراعی ماننے سے ، جیسا کہ آپ نے بتایا ، زمانے کو موجود فی الخارج ماننا ، لازم آئے گا

(۲) کیوں کہ قائم بنفسہٖ نہ رہا ـــــ جبکہ قائم بنفسہٖ ہونا ، جوہر کے لیے لازمِ ذات ہے ، وہ جوہر کے وجود کی ، ایسی خاصیت نہیں ہے ، کہ جوہر جب ظرفِ خارج میں پایا جائے ، تو قائم بنفسہٖ رہے ، اور جب ظرفِ ذہن میں پایا جائے ، تو قائم بنفسہٖ نہ رہے ، قائم بالغیر ہو جائے ـــــ یہ امام اہلسنت کا افادہ خطوطِ رضا ص ۱۹ میں ہے

، بَهْتٌ بَحْتٌ ، فَالتَّجَوُّهُرُ لایتبدّل بتبدُّل الظَّرْف، والّا تبدّلت الذات ، وبالجملة ذاتٌ لاقِیامَ لها اِلّابغیرها تُباینُ بالقطع ذاتًا تقوم بنفسها، فثبَت اَنّ الحُصول بالشَبَح لابالعین

جوظرف کے بدلنے سے بدل جائے ، اور جوہریت اگر بدلے گی ، توذاتِ جوہر بدل جائے گی خلاصہ یہ کہ جوذات محض قائم بالغیر ہووہ ، ذاتِ قائم بنفسہٖ کے یقینًا مبائن ہے تو ثابت ہوا کہ خودشیٔ ذہن میں نہیں آتی ، بلکہ اُس کی شِبہ ذہن میں آتی ہے

۴۔لیس تقدُّم عدم الزمان علیٰ وجوده بالزمان، بل کتقدم اجزاءِ الزمان بعضِها علیٰ بعض (مقاصد و شرحها و خواجه زاده و تجرید) اعنی التقدُّمَ بالذات لا بامرٍ زائدٍ علیها (السید) وهو قسم سادس للتقدم (تجرید وشرحه فی مباحث السَبْق) ولا نسلّم ان التقدّم والتـاخّرَ داخلان فی مفهوم اجزاء الزمان وانـمـا جـاء هـذا فی الاَمْسِ والغَدِ لِاَخْذ الزمان مع التقدم المخصوص والتاخر ، امّا نفسُ اجزائه فلا ، بل غایتُه لزومُ التقدم والتاخّر فیها ،لکونها عبارة

چوتھا جواب:۔[زمانہ پہلےنہیں تھا پھر ہوا ، تو] عدمِ زمانہ کو وجودِ زمانہ پر جوتقدم ہے وہ تقدم بالزمان نہیں [کہ عدمِ زمانہ ، زمانے میں ہو اور زمانے سے پہلے زمانہ لازم آئے] بلکہ وہ تقدم ایسا ہے ، جیسا زمانے کے ایک جز کا دوسرے جز پر تقدم (مقاصد ، شرحِ مقاصد ، خواجہ زادہ ، تجرید) یعنی تقدم بالذات [یعنی جو خود ذاتِ عدمِ زمانہ سے ناشی ہے]

ذاتِ عدمِ زمانہ سے وراء کسی اور شیٔ [یعنی زمانہ وغیرہ] سے ناشی نہیں ہے [کہ زمانے سے پہلے زمانہ لازم آئے] (السید) اور یہ تقدم کی چھٹی قسم ہے (تجرید وشرحِ تجرید بحث تقدم)______اور ہمیں تسلیم نہیں کہ تقدم وتأخر ، اجزائے زمانہ کے مفہوم میں داخل ہیں (۱)

اور اَمْــس [یعنی گزشتہ کل] میں جو تقدم آیا اور غـد [یعنی آئندہ کل] میں جو تأخر آیا ، اس کی وجہ یہ ہے کہ ____ واضع نے زمانے کو ایک مخصوص تقدم اور تأخر کے ساتھ لےکر ، اُن کے لیے لفظِ اَمْس و غد وضع کردیا ___ باقی زمانے کے اجزاء میں خودکوئی تقدم تأخر نہیں ہے ____ ہاں بس اتنا ہے کہ اُن اجزاء میں تقدم وتأخر [یعنی ایک کا پہلے اور دوسرے کا بعد میں ہونا] لازم ہے ، کیونکہ اجزائے

(۱) کہ فلسفی کہہ سکے تقدم وتاخر نفسِ ذاتِ اجزائے زمانہ سے ناشی ہیں ، تو زمانے کا زمانے میں ہونا لازم نہیں آیا___ اور ''عدمِ زمانہ'' کے مفہوم میں تقدم داخل نہیں ہے ، تو یہاں تقدم نفسِ ذاتِ عدمِ زمانہ سے ناشی نہیں ہوگا ، بلکہ کسی امرِ زائد یعنی زمانہ سے ناشی ہوگا ، اور زمانے سے پہلے زمانہ لازم آئے گا

البَهْتُ : الکَذِبُ ، بَهَتَ (ف) فُلانٌ فُلانًا : اذا کَذَبَ علیه [ت] ، دروغ بستن برکسے [ص]: کسی پر جھوٹ باندھنا **بَحْت**: سادہ و خالص از ہر چیزے [ص] **شَبَحُ** الشَّیْءِ : ظِلُّهُ و خَیالُهُ [م] : عکس ، مثال ، شِبہ

عن اتصال غیر قارّ ،

زمانہ ، اتصالِ غیر قار سے عبارت ہیں

ولو سُلّم فالحادث کذٰلک ، اذ لا معنیٰ له سِویٰ ما یکون وجودُه مسبوقا بالعدم ،

اور یہی سہی [کہ تقدم وتأخر ، خود اجزائے زمانہ کے مفہوم و ماہیت میں داخل ہیں تو اُن میں تقدم ، ذاتی ہے زمانی نہیں] تو حادث بھی ایسا ہی ہے ، کیونکہ حادث کا معنیٰ ومفہوم یہی ہے کہ جس کا وجود ، عدم سے متأخر ہو (۱)

ولو سُلّم فالمقصود منعُ انحصار السَبْق فی الاقسام الخمسة ، مستنِدًا الی السبق فیما بین اجزاء الزمان ، فانه لیس زمانیا بمعنی ان یوجد المتقدِّمُ فی زمانٍ لا یوجد فیه المتأخرُ ، ولا یَضُرُّنا تسمیتُه زمانیًا بمعنیً اٰخر (شرح مقاصد)

اور یہ بھی سہی [کہ اجزائے زمانہ کے مفہوم میں تقدم وتأخر داخل ، اور مفہومِ حادث میں غیر داخل] تو ہمیں کچھ ضرر نہیں ، کیوں کہ مقصود ہمارا یہ ہے ، کہ تقدم کا پانچ ہی قسموں میں حصر ہمیں تسلیم نہیں ، اور سندِ منع ہے وہ تقدم جو اجزائے زمان میں ایک جز کو دوسرے جز پر ہے کہ وہ اس معنیٰ کر زمانی نہیں ہے کہ مُتقدّم ایسے زمانے میں پایا جائے جس میں متأخّر نہ پایا جائے ــ اور کسی اور معنیٰ کر (۲) اجزائے زمان کے تقدم کو زمانی کہو تو اس سے ہمارے منعِ حصر اور سندِ منع کو کیا ضرر؟ (شرح مقاصد)

و سَلَکَ خواجه زاده مَسلکًا اٰخر ، فقال اجزاءُ الزمان ذُکِرَ سَنَدًا للمَنْع ، فلا یَضُرّ دَرْجُه فی السَبْق الزمانی ، لانّ اندفاعَ السَنَد لا یستلزم اندفاعَ المَنْع

علامہ خواجہ زادہ ایک دوسری راہ چلے ، انہوں نے کہا کہ اجزائے زمان کو سندِ منع کے طور پر ہم نے پیش کیا ہے ، تو ان میں جو تقدم ہے وہ اگر زمانی ہی میں داخل ہو [اور تقدم کی پانچ اقسام سے باہر ہو کر حصر پر آنچ نہ لائے] تو بھی اس سے ہمارے منع کو ضرر نہیں ، کیونکہ سند کے رد ہونے سے منع کا رد ہونا لازم نہیں آتا

☆ ☆ ☆ ☆ ☆

اقول اوّلًا کل ذٰلک لایَنفع

میں کہتا ہوں ① اس سارے منع وکلام سے کچھ فائدہ نہ ہوگا ،

(۱) تو حادث کا تأخّر ذاتی ہوا ، یعنی نفسِ ذاتِ حادث سے پیدا ــــــ اور تأخرِ وجود کو تقدمِ عدم لازم تو حادث پر ''اُس کے عدم'' کا تقدم بھی ذاتی ہوگا ، یعنی نفسِ ذاتِ حادث سے پیدا ٹھہرے گا ، زمانی نہیں ہوگا

(۲) تقدمِ زمانی کا وہ اور معنیٰ ، جیسا کہ اقول کے تحت آرہا ہے ، یہ ہے کہ ــ ''جس میں متقدم اور متأخر ایک ساتھ جمع نہ ہوسکیں ، اور یہ جمع نہ ہوسکنا ، بغیر ایک امتدادِ متجدّد منصرم غیر قار کے متصور نہ ہو'' ــــ یہ معنیٰ ، ان یُوجَد المتقدّمُ فی زمانٍ لا یُوجَدفیه المُتأخِّر سے عام ہے ، اور اجزائے زمان میں یہ معنیٰ پایا جاتا ہے ، تو اجزائے زمان کا تقدم زمانی ہی ہوا ، اور تقدم کا پانچ اقسام میں حصر نہیں ٹوٹا ، تو منع کو ضرر رہا......اور عدمِ زمانہ کا وجودِ زمانہ پر تقدم ، اجزائے زمان کے باہمی تقدم کے قبیل سے نہ ہوا ، تو سندِ منع کو ضرر ہوا ، کہ اب وہی فلسفی اشکال آئے گا

مـالـم یُـدْفَـع ان القبليّة المُحِيلةَ للمعيّة لا تـكون اِلّا زمانيّةً ، ودَفْعُه عند العقول المحبوسة فى سِجْن الزمان غير يُسير ،

فـانّ امتنـا ع الاجتـمـا عِ اِنّما يتأتّٰى بـامتـدادٍمتـجـدّدٍمُنصَرِمٍ غيرقارٍّ ، اذلو لاالامتـدادُ لـم تـكـن فيه اثُنَيْنِيّةٌ ، فكان كـلُّ مـايـقـع فيه مُجتمِعا ، وكذا لو كان قـارًّا لاجتـمـعـت اجزاءُ ہ فى الوجود ، فكذا ما يقع فيها ،

اَمّاالمتصرّم فلا جزاٰن منه يجتمِعان وجودا ، ولاما يقع فيهما ولا جزءٌ مع واقع فى اٰخر ،

ولا يُعْلَم هذاالمتصرّم اِلّا الزمانُ (۳) ، اِذْ بِـهٖ تُـقَـدَّر الـمُتجدّدات ، حتى الـحـركـةِ الـقـطـعية الـمشـارِكةِ لـه فى التصـــرّم سـواءً بسواء ، فـانّ جـزء هـا الاوّلَ لا يكون اَوَّلًا اِلّا لحصوله

☆ ☆ ☆ ☆ ☆

جب تک یہ فلسفی مُسلّمہ رد نہ کردو کہ ـــــ ''وہ تقدم جس میں قبل وبعد جمع نہ ہوسکیں وہ نہیں ہوتا ہے مگر زمانی''ـــ جبکہ زندانِ زمانہ میں محبوس عقولِ فلسفیانہ سمجھتی ہیں کہ اِس مسلّمہ کا رد نہایت مشکل ہے

کیونکہ (۱) [عندالفلسفی] استحالۂ اجتماع [یعنی قبل وبعد کا جمع نہ ہو سکنا] ایک ایسے امتداد کے بغیر متصوَّر نہیں (۲) جو نو بہ نو پیدا ہوا اور ختم ہوتا جائے یعنی اس میں ٹھہراؤ نہ ہو ـــ اس لیے کہ اگر امتداد نہ ہو ، تو پھر اُس امر میں اثنینیت یعنی دوئی اور تعدُّد نہیں ہوگا ، تو جو کچھ اُس امر میں واقع ہوگا ، وہ ایک ساتھ جمع ہوگا [تو قبل وبعد یعنی متقدم ومتأخر کا اجتماع محال نہیں ہوگا]

اسی طرح وہ امر اگر قار ہوگا [یعنی اُس میں ٹھہراؤ ہوگا] تو اُس کے اجزاء وجود میں ایک ساتھ ہوں گے ، تو جو چیزیں اُس امر میں وقوع پذیر ہوں گی ، وہ بھی ایک ساتھ ہوں گی [تو استحالۂ اجتماع نہ ہوگا]

رہا وہ امر جو متصرم ہو [یعنی وجود میں آکر ختم ہوتا جائے] تو اُس کے دو جز وجود میں ایک ساتھ جمع نہ ہوں گے ، نہ اُن دو جزوں میں جو چیزیں واقع ہیں وہ ایک ساتھ جمع ہوں گی ، اور نہ اُس کا ایک جز ، دوسرے جز میں واقع چیز کے ساتھ باہم جمع ہوگا [تو استحالۂ اجتماع امرِ متصرّم ہی سے آئے گا]۔

اور ایسا متصرم امر زمانے ہی کو جانا جاتا ہے کیونکہ زمانے ہی سے نو بہ نو وجود میں آنے والی چیزوں کا اندازہ لگایا جاتا ہے ، حتی کہ اُس حرکتِ قطعیہ کا بھی زمانے ہی سے اندازہ کیا جاتا ہے ، جو تَصرُّم میں [یعنی وجود میں آکر نابود ہوجانے میں] زمانے

السِّجْن ، بالکسر : الـمَحْبِس[ق] زندان[ص] : قیدخانہ **اِنْـصِرَام تَصَرُّم** :ختم ہونا ،گذرجانا ، تَـصَرَّمَتِ السَّـنَةُ : اِنْقَضَتْ ، وانْصَرَمَ الشِّتَاءُ : اِنْقَضیٰ [ت۳۱۲ج۱۷] : سال گذرگیا ، جاڑا ختم ہوگیا

(۱) یہ فلسفی کی دلیل ہے اُس کے اس دعویٰ پر کہ ـــــ ''جس تقدم میں قبل وبعد جمع نہ ہوسکیں وہ نہیں ہوگا مگر زمانی''ــــــ **(۲)** امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے ، یہ استحالۂ جمع بغیر امتداد کے بھی ، متصوّر دکھایا ہے ، جیسا کہ الكلمة الملهمة سے جواب اول ودوم میں آرہا ہے **(۳)** فتاوائے مترجم میں ''بالزمان'' ہے ، اور اسی کے مطابق ترجمہ بھی ہے ـــ جبکہ الكلمة الملهمة ص۹۹ میں بالزمان نہیں ، بلکہ '' الزمان'' ہے ، اورالزمان ہی صحیح ہے

اَوَّلًا،ای وُقوعِہ فی الجزء السابق من الزمان فالمُضِیُّ والاستقبال انما یَعْرِضان اولًا اجزاءَ الزمان و بواسطتھا سائرَ البِنَان (۱)، و لا نعنی بالتقدم الزمانی الا ھٰذا الشاملَ للوجوہ الثلٰثۃ،فیشمَل تقدُّمَ جزءٍ من الزمان علیٰ جُزْءٍ آخَرَ، وجزءٍ علی الواقع فی جزء متأخِّر، والواقعِ فی متقدم علی واقع فی متأخر، ومن ھذا الثالثِ الحادثُ وعَدَمُہٗ، فاندفع المنعُ الاوّلُ و ظھَرانّ جَعْلَہٗ کتقدُّم اجزاءِ الزمان

☆ ☆ ☆ ☆ ☆

کی بالکل قدم بہ قدم شریک ساتھی ہے ۔ کیونکہ حرکتِ قطعیہ کا پہلا جز اسی لیے پہلا ہوگا کہ وہ پہلے آیا ، یعنی زمانے کے اگلے جز میں واقع ہوا تو ماضی اور مستقبل ہونا پہلے اجزائے زمان کو عارض ہوتا ہے ، اور اجزائے زمان کے واسطے سے تمام سُکّانِ زمانہ کو ـــــ اور ہم تقدّمِ زمانی کا یہی معنی مراد لیتے ہیں ، جو تینوں قسموں کو عام وشامل ہے ، یعنی ● زمانے کے ایک جز کا دوسرے جز پر تقدم ● اُس جز کا بعد والے جز میں واقع چیز پر تقدم ● پہلے جز میں واقع چیز کا بعد والے جز میں واقع چیز پر تقدم

اسی تیسری قسم سے ہے حادث اور حادث کا عدم ـــــــ تو پہلا منع رد ہوگیا (۲) ـــــــ اور ظاہر ہوگیا کہ تقدمِ عدمِ زمانہ کو اجزائے زمان

---

(۱) البنان:ـــ فتاوائے مترجم میں البـــنان کی بجائے الاشـــیاء لکھاہے ، اور اسی کے مطابق ترجمہ بھی ہے ، حالانکہ اصل کتاب الکلمۃ الملھمۃ ص۹۹ میں یہاں البنان ہے ، اور یہ ـــ ’’ بَنَّ (ض)بالمکانِ بَنًّا : اَقَامَ بِہٖ [ق،ت] : کسی جگہ ٹھہرنا ، اقامت کرنا‘‘ــــ کے اسم فاعل بَانٌّ کی جمع ہوگی ، یعنی ’’بِنَان یا بُنَّان‘‘ بروزنِ کِتاب و رُمّان ــــ کہ فَاعِلٌ صیغۂ صفت کی جمع قیاسًا فُعَّال آتی ہے ، اور فِعَال بھی ـــ [نوادرالاصول ص۲۲۸] ، قاموس میں ہے حَاجٌّ ، جمع حُجَّاج ، تَاجِر ، جمع تِجَار ، تُجَّار

(۲) پہلا منع جو صاحبِ مقاصد وغیرہ کی طرف سے تھا یہ ہے ــــ لیس تقدمُ عدم الزمان علی وجودہ بالزمان ـــــ یعنی ’’عدمِ زمانہ کو وجودِ زمانہ پر جو تقدم ہے اُس کا زمانی ہونا ہمیں تسلیم نہیں‘‘ ـــــ اور وجہِ رد ہے وہ فلسفی دلیل جو اوپر متصلاً گذری ــــ حالانکہ منع بجائے خود صحیح ہے ، مگر مفید جب ہوگا کہ **استحالۂ اجتماعِ قبل وبعد** **بغیر امتداد کے بھی** یعنی بغیر زمانے کے بھی **ممکن دکھایا جائے** اور یہ اُن حضرات کے کلام میں نہیں ہے

امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے اسے ممکن ثابت کرتے ہوئے جوابِ دوم کے آخر میں فرمایاـــــ’’روشن ہوا کہ جس کا وجود زمانے میں نہیں برتقدیرِ حدوث اُس کا عدمِ سابق بھی زمانے میں نہ ہوگا بلکہ ظرف دیگر میں [ہوگا] یا لافی ظرف ، اور زمانہ بھی ایسا ہی ہے کہ اس کا وجود زمانے میں نہیں ، ورنہ ظرفیۃ الشیٔ لنفسہ لازم آئے تو قطعًا برتقدیرِ حدوث اُس کا عدمِ سابق زمانہ میں نہ ہوگا اور زمانہ سے پہلے زمانہ لازم نہ آئے گا وباللّٰہ التوفیق ــ زمانہ کی مُحکَم کمند تمہارے اوہام کی گردن میں پڑی ہے ، جس میں تمہاری عقولِ ناقصہ کے سر پھنس گئے ، تمہیں وجود کی سابقیت ومسبوقیت ، بے تصورِ زمانہ ، بن ہی نہیں پڑتی ، حالانکہ بُرہان سے ثابت کہ بے زمانہ بھی ممکن [الکلمۃ الملھمۃ ص۱۰۱]

فیمابینھا لایُخرِجہ عن التقدم الزمانی

وثانیًا ظَھَرَ ان ھذاالتقدم والتاخّرلیس الّا بالزمان سواءٌ دخَل فی مفھوم اجزائہ اَوْلا ،

وثالثًا ظَھَرَ ان البعدیۃ الماخوذۃ فی الحادث لیست اِلّا زمانیۃً ، فلا ینفَع قولُہ فالحادث کذٰلک ،

ورابعًا ظَھَر اَنْ لاحاجۃ اِلیٰ رد الحَصْرفی الخَمْس فلیس ھذاالامن الخمس ،

وخامسًا ظھَران الاندراج فی الزمانی بھٰذا المعنی مضر قطعا ،

وسادسًا ظھَر الفرق بین اجزاء الزمان و بین الحادث و عدمِہ، فانزھق التسویۃُ بین الفریقین ،

و سابعًا لو کان تقدم عدمِ الحادث علیہ لذاتہ لَتَقَدَّمَھاایضًا عدمہ الطاری ،لان العدمین لایختلفان ذاتًا ،

اِنْزِھَاق : گرنا ، اِنْزَھَقَتِ الدَّابَّۃُ : تَرَدَّت [ت] ، تَرَدّیٰ : افتادن درچاہ ، وفرودافتادن [ص] : کوئیں میں گرنا ، نیچے گرنا

کے باہمی تقدم جیسا ٹھہرانے سے عدم زمانہ کا تقدم ، زمانی ہونے سے نہیں نکلے گا

(۲) ظاہر ہوگیا کہ یہ اجزائے زمان میں جو تقدم وتاخر ہے زمانی ہی ہے [یعنی زمانی کی قسمِ اول] ، چاہے تقدم وتاخراجزائے زمانہ کے مفہوم میں داخل ہو ، یانہ ہو

(۳) ظاہر ہوگیا کہ حادث کے مفہوم میں جو بعدیت ماخوذ ہے وہ زمانی ہی ہے تو علامہ تفتازانی نے جو کہا کہ ''حادث میں بھی ایسا ہی ہے'' اس سے کیا فائدہ ؟ [کہ یہ کہنے سے حادث پر اس کے عدم کا تقدم ، زمانی ہونے سے تو نہیں نکلا]

(۴) [جب اجزائے زمان کا باہمی تقدم زمانی ہی ہے تو] پانچ اقسام میں تقدم کے فلسفی حصر کورد کرنے کی کیا حاجت ؟ کہ یہ اجزائے زمان کا تقدم اُن پانچ ہی میں سے تو ہے

(۵) [تقدمِ زمانی کا اوپر معنیٰ گزرا کہ ــــ ''جس میں متقدم اور متاخر ایک ساتھ جمع نہ ہوسکیں ، اور یہ جمع نہ ہوسکنا بغیر ایک امتدادِ متجد دمنصرم غیر قار کے متصور نہ ہو'' ــــ] عدم زمانہ کا زمانہ پر تقدم اگر اس معنیٰ کر زمانی ہو تو یقیناً ہمیں مضر ہے [کہ اس سے وہی فلسفی اشکال آئے گا کہ زمانے سے پہلے زمانہ لازم]

(۶) ظاہر ہوا کہ ● اجزائے زمان اور ● حادث کا وجود وعدم ان دونوں میں فرق ہے (۱) تو دونوں کو برابر ٹھہرانا ساقط ہوگیا

(۷) ● حادث کے عدم کا ● حادث پر تقدم اگر لذاتہ ہو [جیسا کہ شرح مواقف کی عبارت میں گزرا اعنی التقدم بالذات لا بامر زائد علیھا یعنی نفسِ ذاتِ عدم ، تقدم کو مقتضی ہو اور تقدم ، نفسِ ذات کا لازم ومقتضیٰ ہو] تو حادث کا عدم طاری بھی حادث پر مقدم ہوگا ، کہ دونوں عدم ذاتاً مختلف نہیں ہیں (۲)

(۱) اُس میں تقدمِ زمانی پہلی قسم کا ہے اور اِس میں تیسری قسم کا ۔

(۲) اگر مختلف ہیں تو سبقت و طریان سے مختلف ہیں ، کہ وہ سابق ہے اور یہ طاری ــــ اور سبقت وطریان نفسِ ذاتِ عدم سے زائد چیز ہیں ، تو ان کی وجہ سے عدم کو جو تقدم تاخر ہوگا وہ بالذات نہ ہوگا ، بلکہ امرِ زائد بر ذات سے ہوگا

و بالجملة لا مَحِيْدَ الّا فيما ذكرنا من البرهانين فانهما القاطعان لِعِرْق الضَّلال ، والحمد لله ذی الجَلال .

☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆

۵ ـ لو اعْتُبِر فی ماهيّة القديم والحادثِ الزمانُ فالزمانُ المعتبران كان قديما لا يُشترط لِقِدَمه زمانٌ آخر ، والّا لَزِمَ للزمان زمانٌ ، فقد عُقِلَ قِدَمٌ (۱) من غير اعتبار الزمان ، فَلْيُعْقَلْ مثلُه فی حقّ اللّٰه سبحٰنه تعالیٰ و صفاتِه ،

وان كان حادثا لم يُشترط ايضا لحدوثه زمانٌ آخر ، فقد تُصُوِّرَ حدوثٌ من غير اعتبار الزمان ، فَلْيُتَصَوَّرْ مثلُه فی حقّ العالَم (خواجه زاده اه ملخصًا)

وحاصله اَنّ الزمان سواءٌ كان حادثا او فُرِضَ قديمًا لا يَحتاج فی حدوثه ولا قِدَمِه الیٰ زمانٍ اٰخر ، فظهَر ان ماهية القِدَم والحدوثِ معقولةٌ بِدُونِ الزمان ، فَلْيَكُنْ كذٰلک فی اللّٰه تعالیٰ والعالَم ، والفَرْقُ بانّ

خلاصۂ کلام یہ کہ فلسفی اشکال سے **امن** اُن ہی دو دلیلوں میں ہے جو ہم نے پیش کیں ، کہ وہ گمراہی کی رگ کاٹ دینے والی ہیں [اُن میں ہم نے ثابت کیا ہے کہ وہ تقدم جس میں قبل و بعد جمع نہ ہو سکیں بغیر زمانے کے بھی ہو سکتا ہے] حمد ہے اللہ کے لیے جو عظمت والا ہے

پانچواں جواب :۔ قدیم اور حادث کی ماہیت میں اگر زمانہ ملحوظ ہو اور وہ ملحوظ زمانہ اگر قدیم ہو تو اُس کے قِدَم کے لیے کوئی اور زمانہ درکار نہ ہوگا ورنہ زمانے کے لیے زمانہ لازم آئے گا تو قِدَم بے تصورِ زمانہ مُتَصوّر رہوا (۲) تو چاہیئے کہ اسی طرح ذات وصفاتِ الٰہی سُبْحَانَہٗ و تَعَالیٰ میں قِدَم بے تصورِ زمانہ مُتَصَوَّر رہو

اور اگر وہ ملحوظ زمانہ حادث ہو تو اس کے حدوث کے لیے بھی زمانۂ دیگر شرط نہ ہوگا (۳) تو حدوث بے تصوّرِ زمانہ متصور ہوا (۴) تو اسی طرح عالم کے حدوث ، بے تصورِ زمانہ ممکن ومتصور ہونا چاہیئے (خواجہ زادہ بہ تلخیص)

حاصل یہ کہ زمانہ چاہے حادث ہو یا اُسے قدیم فرض کرو وہ نہ اپنے حدوث میں زمانۂ دیگر کا محتاج ہوگا نہ اپنے قدم میں تو ظاہر ہوا کہ قدم و حدوث کی ماہیت کا بغیر زمانے کے تصور ہو سکتا ہے تو چاہیئے کہ اسی طرح ذاتِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا میں قِدَم بغیر زمانے کے ممکن ہو اور عالَم میں حدوث بے تصوّرِ زمانہ متصوَّر رہو (۵)

(۱) الکلمۃ الملھمۃ میں یہاں قِدَم کے بجائے قدیم لکھا ہے ، یہ شاید غلطیٔ کاتب یا ناسخ ، کہ اس کے مقابل آگے حدوث آرہا ہے ، اعنی فقد تُصُوِّر حدوثٌ ، نیز اس کا مؤیّد یہ بھی ہے کہ امام نے جو اس جواب کا خلاصہ لکھا اُس میں قِدَم ہی ہے ، اعنی ماهية القدم والحدوث معقولةٌ بدونِ الزمان

(۲) ماہیتِ قدیم وحادث میں ملحوظ زمانۂ قدیم کے ضمن میں

(۳) ورنہ وہی زمانے کے لیے زمانہ لازم آئے گا

(۴) ماہیتِ قدیم وحادث میں ملحوظ **زمانہ حادث** کے ضمن میں

(۵) تو زمانہ کے حادث ماننے پر زمانہ کا حدوث بھی بغیر زمانے کے متصوَّر رہوگا ، اور زمانہ کے لیے زمانہ لازم نہیں آئے گا

ماهية القِدَم والحُدوثِ مستغنيةٌ عن الزمان في الزمان ومحتاجة اليه في غيره يَجْعَل لكل منهماماهيتين وهو كما ترىٰ

اور فلسفی یہ فرق کرے کہ حدوث وقدم کی ماہیت زمان میں زمانے کی محتاج نہیں اور غیر زمان میں زمانے کی محتاج ہے تو اس سے لازم آئے گا کہ حدوث وقدم کی دو دو ماہیتیں ہوں اور یہ لازم، ظاہر البُطلان ہے

اقول الزمان ماخوذ في القديم سلبًااي ماليس قبله زمانٌ، و في الحادث ايجابًا اى ما قبله زمانٌ، و هذا الزمانُ الماخوذ سواءٌ اعتُبِرَ قديمًا او حادثًا او مطلقًا لا يلزَم للزمان زمانٌ ولا تعدُّدُ ماهيةِ شيءٍ من القديم والحادث، فالزمان قديم عندهم،لانه ليس قبله زمانٌ لا قديمٌ ولا حادثٌ، والزمان الحادث حادث لان قبله زمانا قديمًا ولان زمانا حادثا ايضا، لان قبل كُل من الزمان الحادث زمان حادث عندهم كما تقدّم

اقول:۔ قدیم میں زمانہ سلبًا ماخوذ ہے یعنی قدیم وہ ہے جس سے پہلے زمانہ نہ ہو، اور حادث میں زمانہ ایجابًا ماخوذ ہے یعنی حادث وہ ہے جس سے پہلے زمانہ ہو، اور یہ زمانہ جو لیا گیا اسے قدیم فرض کرو یا حادث مانو یا حدوث و قدم سے قطعِ نظر مطلق زمانہ لحاظ کرو اس سے زمانے کے لیے زمانہ لازم نہیں آئے گا اور نہ ہی قدیم وحادث میں سے کسی کی دو ماہیتیں ہونا لازم آئے گا

کیونکہ زمانہ فلسفی کے نزدیک اس لیے قدیم ہے کہ اُس سے پہلے کوئی زمانہ نہیں، نہ قدیم نہ حادث (۱) اور زمانۂ حادث اس لیے حادث ہے کہ اس سے پہلے زمانۂ قدیم ہے نیز اس لیے کہ اس سے پہلے زمانۂ حادث بھی ہے (۲) کیونکہ ہر زمانۂ حادث سے پہلے فلسفی کے نزدیک زمانۂ حادث ہے جیسا کہ پہلے گزرا

٦۔الشيرازي المعروفُ بصدر تَبَعًا لاستاذه الباقر اٰمَنَ بحدوث العالَم والزمان، فَحَاوَلَ ردَّ المُعْضِلة بانّ تَناهِي مقدار لا يَستدعِي مسبوقيّتَهُ بالعدم،الا ترىٰ ان تناهي مُحدِّدِ الجهات لايستلزم تاخُّرَه عن امرٍ متقدِّرٍموجودٍ او

چھٹا جواب:۔ شیرازی جو صدر کے نام سے جانا جاتا ہے، اپنے گروباقر کی اتباع میں عالَم اور زمانے کے حادث ہونے پر ایمان لاکر اس فلسفی اشکال کا جواب دینے کے لیے اٹھا کہ مقدار کے متناہی ہونے سے لازم نہیں آتا کہ مقدار عدم سے متاخر ہو، دیکھو مُحدِّدِ جہات یعنی فلک الافلاک کے متناہی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ فلک الافلاک کسی امرِ ذی مقدار، موجود یا موہوم، خلا یا ملا، سے متاَخر بہ تأخُّرِ مکانی ہو

---

(۱) تو عندالفلسفی قِدَم مع تصوّرِ زمانہ متصور ہوگا اور زمانے کے لیے زمانہ اس لیے لازم نہیں آئے گا کہ قدیم کے ماہیت میں زمانے کا سلب ہے

(۲) تو حدوث بھی عندالفلسفی مع تصورِ زمانہ متصور ہوا اور زمانے کے لیے زمانہ اس لیے لازم نہیں آیا کہ زمانہ اُس کے نزدیک قدیم ہے

مُحَاوَلَة : خواستن چیزے وکارے [ص]: حَاوَلَهُ : رَامَهُ وَاَرَادَهُ [ق،ت] : کسی چیز یا کام کا قصد کرنا، اُسے چاہنا

موھومٍ ملأً او خلأً تاخّرًا مکانیًا ،

☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆

کذٰلک تَناھِی الزمانِ لایستلزم تأخّرَہ عن امتدادٍ زمانیّ موھومٍ او موجودٍ تأخُّرًا زمانیًا ، وان کان الوَھُم یَعْجِز عن ادراک تناھیہِ ، کما یعجز عن ادراک اَنْ لیس وَراءَ الفلکِ خلأً و لا ملأً .

اِسی طرح زمانے کا متناہی ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ زمانہ ایک امتدادِ زمانی ، موہوم یا موجود سے متاخّر بہ تأخُّرِ زمانی ہو اگرچہ وہم زمانے کے متناہی ہونے کا ادراک کرنے سے عاجز ہے جس طرح یہ ادراک کرنے سے عاجز ہے کہ فلک الافلاک سے پار خَلا مَلا کچھ نہیں ہے

اقول لم یکن الزامُ الزمان قبل الزمان علیٰ تقدیر حدوثه بناءً **علیٰ** اَنّ تناھی مقدارٍ یُوجِب ان یکون وراءَ ہ مقدارٌ من جنسه ، کالمکان وراءَ المکان ، فَلَوْ تَناھَی الزمانُ لکان وراء الزمان زمانٌ ،

میں کہتا ہوں: فلسفی نے جو زمانے کو حادث ماننے کی صورت میں زمانے سے پہلے زمانہ ہونا لازم دکھایا ۔ اس کی بنیاد یہ نہ تھی کہ ــــ ”مقدار کا متناہی ہونا اس مقدار سے وراء اسی طرح کی ایک مقدار ہونے کو لازم کرتا ہے ، مثلاً مکان سے وراء مکان ، تو زمانہ اگر متناہی ہو [یعنی جانبِ ماضی میں] تو زمانے سے پہلے زمانہ ہوگا“ ــــ

فانّ ھذا لا یصِحّ اَنْ یَتَفَوَّہَ بہ اِلّا مجنون ، کیف واِنّه یکون التناھی علیٰ ھذا مُوجِبًا لِلّا تناھی ، لان وراء کلّ المقدارِ مقدارٌ مثله ، بل **علیٰ** ان حدوث شَئ لیس معناہ الا الوجودَ بعد العدم بعدیةً مُحِیلةً للمعیة ، و لیست عندھم غیرَ الزمانیة ،

کیونکہ ایسا کوئی پاگل ہی کہہ سکتا ہے ، یوں نہیں تو یوں سمجھو کہ اس دلیل کی بنا پر تو متناہی ہونا غیر متناہی ہونے کو مستلزم ہوگا اس لیے کہ ہر مقدار سے وراء اُسی طرح کی ایک مقدار ہوگی

بلکہ اس فلسفی الزام کی بنیاد یہ تھی کہ ــــ کسی بھی چیز کے حادث ہونے کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ وہ چیز عدم کے بعد وجود میں آئی ، ایسی بَعْدِیّت کے ساتھ جو [قبل و بعد کا یعنی وجود و عدم کا] ایک ساتھ ہونا محال ٹھہراتی ہے اور فلسفی کا یقینی مسلّمہ ہے کہ ایسی بعدیت ، زمانی ہی ہوتی ہے

فمَنْ قَبِلَ ھذا لزِمَ قبل الزمان زمانٌ ، واَیُّ مِساسٍ بھٰذا لِتناھِی المکانِ ، فلیس مقتضاہ اَنَّ بَعْدِ البُعْدِ بُعْدًا و شُغْلًا بَعْدَ فَراغ ، حتی یلزَم تقدیرُ شئ ورائہ ، فقیاس الزمان علی المکان من البُطْلان،

تو جو شخص یہ فلسفی مُسلّمہ مان لے اُس پر زمانے سے پہلے زمانہ ہونے کا فلسفی الزام آئے گا اس فلسفی مسلّمہ کو تناہیِ مکان سے کیا تعلق؟ کیونکہ اس مُسلّمہ کا یہ مُقتضیٰ تو ہے نہیں کہ ــــ ” بُعْد کے بَعْد بُعْد ، اور فراغ کے بعد شُغْل ہو“ ــــ حتی کہ فلسفیوں پر بُعْد و شُغل سے اوپر کوئی چیز ماننا لازم آئے ، تو زمان کا مکان پر قیاس باطل ہے

جواب اوّل ــ اَقولُ ــ وباللہ التوفیق ــ ممکن کواگر بشرطِ وجود لو تو اُس کا عدم محال ہوگا ، اور بشرطِ عدم تو وجود ، یونہی [ممکن کو] بشرطِ استمرار [لوتو] انقطاع [محال ہوگا] ، اور بشرطِ انقطاع ،استمرار ــ کلام اس میں نہیں ، بلکہ نفسِ ذاتِ ممکن میں [ہے] ، وہ ان [وجود وعدم وانقطاع واستمرار] میں [سے] کسی کی نہ مقتضی نہ منافی ، تو یہ سب اُس کے لیے ممکن بالذات ہیں

اب عدمِ زمانہ قطعاً ممکن ہے ، ورنہ زمانہ واجب بالذات ہو ــ اور قطعاً اُس [عدمِ زمانہ] کا ظرفِ زمانہ میں ہونا محال ، ورنہ بداہۃً اجتماعِ وجود وعدم ہو ، تو یقیناً یہ عدمِ زمانہ یونہی ممکن کہ غیرِ زمانہ میں ہو

اور بحکمِ مقدمۂ سابقہ اس [عدمِ زمانہ] کا استمرار بھی مقتضائے ذات نہیں [یعنی ذاتِ عدمِ زمانہ اس کو مقتضی نہیں کہ وہ عدم، مستمر رہے] تو قطعاً [اُس عدمِ زمانہ کا] انقطاع ، ممکن بالذات [ہوا] ــ اور وہ [عدمِ زمانہ کا انقطاع] نہ ہوگا مگر وجود سے [یعنی زمانہ کے لیے وجود آئے گا تب زمانہ کا عدم ، منقطع ہوگا] تو روشن ہوا کہ وہ عدمِ زمانہ کہ زمانے میں نہیں منقطع ہوکر وجودِ زمانہ ہوسکتا ہے ، یہی حدوثِ زمانہ ہے اور قبلِ زمانہ زمانہ لازم نہیں ، کہ عدمِ منقطع زمانہ میں نہ تھا

جواب دوم ــ اقول ــ وباللہ التوفیق ــ وجودِ شے اگر کسی ظرف میں ہو تو اس [شی] کا عدم کہ وجود کا رافع یا اس [وجود] سے مرفوع وبالجملہ اُس [وجود] کے ساتھ ممتنع الاجتماع ہے[۱] اُسی ظرف میں ہونا لازم [ہے جس ظرف میں کہ وجود تھا ، کیوں] کہ ایک ظرف میں وجود دوسرے ظرف میں عدم کا منافی نہیں بلکہ مُوجِب ہے جب کہ وجود اُسی ظرف سے خاص ہو

اور اگر وجودِ شی لانی ظرف ہو تو عدم کہ اس کا منافی ہے وہ بھی لانی ظرف ہوگا ، کہ وجود لانی ظرف

پھر شیرازی نے ابطالِ تسلسل کے براہین سے استدلال کیا **میں کہتا ہوں** یہ صحیح راستہ ہے جیسا کہ ہم پہلے (۱) بتا چکے مگر یہ معارضہ ہے اور ہم خاص اس لاینحل مُعمّے کو حل کرنا چاہتے ہیں ، جیسا کہ پہلے (۲) گزرا ، وَاللّٰہُ سُبۡحٰنَہٗ وَ تَعَالیٰ اَعۡلَمُ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆	ثم استدلّ ببراھین ابطال التسلسل **اقول** وھو طریقٌ حقٌ کما قدّمناہ ، غیرَ انھا مُعارَضة ، و نحن فی حَلّ عُقدة مُعضِلة نفسِھا کما تقدّم ، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم ۱۲ منہ غفرلہ .

[۱] یہ عدم کی صفت ہے ، یعنی جو عدم کہ وجود کو ختم کردے ، یا وجود سے خود ختم ہوجائے ، بالجملہ وجود کے ساتھ جو عدم اکٹھا نہ ہوسکے اُس عدم کا اُسی ظرف میں ہونا لازم ہے جس ظرف میں کہ وجود تھا

(۱،۲) ابتدائے مقام سیم ص ۹۷ میں ''کشفِ مُعضِلہ'' کے عنوان کے تحت۔

عدم فی ظرف کا منافی نہیں بلکہ موجب ہے

اب مُفارقاتِ غیر باری عَزَّوَجَلَّ مثلاً تمہارے نزدیک عقلِ اول جن کا وجود زمانے سے متعالی ہے ـــ ورنہ مفارق نہ ہوں مادی ہوں ـــ کہ زمانہ کہ مادہ میں حال ہے ضرور مادی ہے ، اُسے حرکت میں حلولِ سریانی ہے ، اورحرکت کو جرم میں ، تو اسے[۱] جرمِ فلک میں ، اور مادی میں واقع نہ ہوگا مگر مادی ، اور وہ اپنی نفسِ ذات میں مفارق ہیں تو بالذات وقوع فی الزمان سے آبی ہیں ، لاجرم اُن کا وجود کسی ظرف دیگر میں ہے یا لا فی ظرف

بہرحال اُن کا حدوث ممکن بالذات ہے ـــ کہ ذاتِ ممکن نہ قِدَم کی مُقتضِی نہ عدم کی ، تو قطعاً حدوث کی منافی نہیں جیسے کہ اس کی مقتضی بھی نہیں ـــ یہی حدوث کا امکانِ ذاتی ہے ـــ اور حدوث بے سبقتِ عدم ممکن نہیں ، تو ضرور اُن کے وجود پر اُن کے عدم کی سبقت ممکن ، اور بحکمِ مقدمۂ سابقہ یہ عدم نہ ہوگا مگر اُن کی طرح لا فی ظرف یا ظرفِ دیگر میں ، بہرحال زمانے میں نہ ہوگا

تو روشن ہوا کہ ـــ جس کا وجود زمانے میں نہیں برتقدیرِ حدوث اُس کا عدمِ سابق بھی زمانے میں نہ ہوگا ، بلکہ ظرفِ دیگر میں [ہوگا] یا لا فی ظرف [ہوگا]

اور زمانہ بھی ایسا ہی ہے کہ اس کا وجود زمانے میں نہیں ، ورنہ ظرفیۃ الشیٔ لنفسہ لازم آئے ـــ تو قطعاً برتقدیرِ حدوث اُس کا عدمِ سابق زمانہ میں نہ ہوگا ، اور زمانے سے پہلے زمانہ لازم نہ آئے گا وباللّٰہ التوفیق

یہ بات وہی ہے جو اوپر گزری کہ ـــ زمانہ کی محکم کمند تمہارے اوہام کی گردن میں پڑی ہے جس میں تمہاری عقولِ ناقصہ کے سر پھنس گئے ، تمہیں وجود کی سابقیت ومسبوقیت بے تصورِ زمانہ بن ہی نہیں پڑتی ، حالانکہ بُرہان سے ثابت کہ [وجود کی سابقیت ومسبوقیت] بے زمانہ بھی ممکن [ہے]

الحمد لِلّٰہ ـــ قبلیتِ مذکورہ بلا زمانہ بھی ہونے پر یہ دو روشن دلیلیں ﴿ذٰلِکَ بُرْھَانٰنِ مِنْ رَّبِّکَ﴾ [پ ۲۰ ع ۷ آیت ۳۲] یعنی ﴿یہ دو حجتیں ہیں تیرے رب کی﴾ [کنزالایمان] کے فضل سے اس فقیر پر فائض ہوئیں **وَالْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ** ـــ اِن کے بعد زیادہ بحث کی حاجت نہیں ، مگر کلماتِ علماء میں اس مُعضِلہ سے پانچ جواب مذکور ہوئے ، ہم بھی بعونہٖ تعالیٰ پانچ کی تکمیل کریں ، کہ اُن سے مل کر ـ تِلْکَ عَشَرَۃٌ کَامِلَۃٌ ـ ہوں

جوابِ سوم ـــ اقولُ ـــ ظاہر ہے کہ جب زمانہ حادث ہوگا اُس کے لیے طَرَفِ اوّل ہوگی نہیں مگر آن ، اور زمانہ کہ امتداد ہے اُس کے بعد ہوگا ، تو اُس آنِ سابق میں زمانہ نہیں ، لاجَرَم اُس کا عدم ہے ، تو عدمِ زمانہ اُس کے وجود پر سابق ہے اور زمانہ میں نہیں بلکہ آن میں ہے

[۱] یعنی زمانے کو

اگر کہئے اس آن سے پہلے عدم زمانہ تھا یا نہیں؟...... بہر حال زمانہ سے پہلے زمانہ لازم ، اگر نہ تھا جب تو ظاہر کہ وجود زمانہ تھا ، اور اگر پہلے عدم تھا تو یہ وہی قبلیتِ زمانیہ ہے

اقولُ اقتصار نہ کرو بات پوری کہو ، قبل وبعد صفت ہیں ، موصوف ظاہر کرو ۔ اگر یہ موصوف زمانہ لیا ، یعنی اس آن سے پہلے جو زمانہ تھا اُس میں کیا تھا؟......... تو سوال نراجنون ہے ، آنِ حدوثِ زمانہ سے پہلے زمانہ کیسا؟ ۔ اور اگر کوئی اور امکان واتساع لیا تو ہم کہیں گے اُس میں بھی عدمِ زمانہ تھا ، اور زمانہ سے پہلے زمانہ نہ ہوا

جوابِ چہارم ـــــ اقولُ ـــــ حق یہ کہ عدم موجود نہیں ، تو نہ اُس کے لیے کوئی ظرف ہے نہ وہ تقدم سے موصوف ہو سکے ، کہ یہاں تقدم وتأخرمِن حیثُ التحقق میں کلام ہے ، عمرو سے پہلے زید تھا ، اس کے یہ معنٰی کہ وجودِ عمرو سے وجودِ زید سابق تھا

یونہی وجود سے پہلے عدم ہونے کا یہی مفہوم کہ عدم کا وجود اس [وجودِ حادث] سے مقدم تھا ، حالانکہ عدم ہرگز موجود نہیں ، ورنہ اَعدام مُعَلَّل ہوں ، کہ اُن کا وجود نہ ہوگا مگر ممکن ، ورنہ حوادث محال یا واجب ہو جائیں (۱) ، اور ہر ممکن محتاجِ علت ، حالانکہ عدم مُعَلَّل نہیں

نیز اگر اعدام موجود ہوں تو امورِ غیر متناہیہ مُرَتّبہ موجودہ بالفعل لازم آئیں ، مثلاً عقول دس ہیں ، دس سے زیادہ گیارہ بارہ الیٰ غیرِ النھایہ سب معدوم ہیں ، تو تمام اعدام مُرَتّبہ نامتناہیہ موجود بالفعل ہیں ، اور یہ محال ہے

تو یہ کہنا کہ ـ" حادث کا وجود مسبوق بالعدم ہے ، یا اَعدام ازلی ہیں" ـ محض ظاہری بات ہے ، حادث وہ جس کا وجود ازل میں نہ تھا ـــــ نہ وہ جس کا عدم ازل میں تھا ـــــ کہ عدم **تھا** اور **ہے** کی صلاحیت نہیں رکھتا ، اور ازل کوئی زمانہ نہیں ، فلاسفہ بھی مانتے ہیں کہ مُفارِقات ازلی ہیں ، اور زمانی نہیں

اگر کہئے ـــــ جب ازل میں **نہ حادث کا وجود تھا نہ عدم** تو ارتفاعِ نقیضین ہو گیا

اَقُولُ ـــــ حادث کے وجود وعدم نقیضین نہیں ، باری عَزَّ وَجَلَّ نہ حادث کا وجود ہے نہ عدم

اگر کہئے ـ جب ازل میں حادث کا **عدم نہ تھا** ضرور **وجود تھا** ، کہ سلبِ عدم کو وجود لازم ، تو حادث حادث نہ رہا

---

(۱) یعنی عدمِ زمانہ کا اگر وجود ہو تو وہ وجود محال یا واجب نہیں ہو سکتا ، کیونکہ عدم کا وجود اگر محال ہو تو حوادث واجب ہو جائیں گے ، یعنی عدمِ حادث کا وجود اگر ہو ہی نہ سکے تو وجودِ حادث کا نہ ہونا کبھی بھی نہ ہو سکے گا ، اور عدم کا وجود اگر واجب ہو تو حوادث محال ہو جائیں گے ، حالانکہ حوادث نہ تو واجب ہیں نہ محال

تو ثابت ہوا کہ عدم کا وجود ممکن ہی ہوگا ، اور ہر ممکن علت کا محتاج ہے ، تو عدم کا وجود علت کا محتاج ہوگا ، اور اَعدام مُعلّل ٹھہریں گے

اَقُوۡلُ —— ''ازل میں حادث کا **وجود نہ تھا**'' —— اس کو یوں تعبیر کرتے ہیں کہ —— ''**عدم تھا**''—— ورنہ عدمِ ثبوت ثبوتِ عدم نہیں (۱) ، نہ اِس [ثبوتِ عدم] کی نفی سے اُس [عدمِ ثبوت] کی نفی ہو ، کہ وجود لازم آئے ــ سلب بسیط سلبِ معدوم نہیں ، نہ اِس [سلبِ معدوم] کے سلب کو تحصیل لازم

زیدِ معدوم کے لیے جس طرح **قائم** ثابت نہیں ، **لا قائم** بھی ثابت نہیں —— کہ یہ بھی ثبوتِ موضوع کا طالب ، تو ''**زیدٌ لیس بلاقائمٍ**'' ثابت ، اور اس سے ''**زیدٌ قائم**'' ثابت نہیں

جواب پنجم —— اَقول

بِـرَبِّـیۡ اَسۡتَـخِیۡـرُ ، وَحَسۡبُنَـا اللّٰـهُ وَنِعۡمَ الۡـوَكِیۡـلُ ، فَـاِنۡ اَصَبۡـتُ فَمِنَ اللّٰـهِ ، وَلَـهُ الۡـحَـمۡـدُ ، وَاِنۡ اَخۡطَأۡتُ فَمِنَ الشَّیۡطَان ، وانا اَعۡتَقِدُ بِكُلِّ مَاهُوَ حَقٌّ عِنۡدَ الرَّحۡمٰنِ	میں اپنے رب سے استخارہ کرتا ہوں ، اور اللہ ہمیں کافی ہے اور وہ کیا ہی اچھا کارساز ، تو اگر میری فہم نے حق کو پالیا تو یہ اللہ کی طرف سے ہے ، اور اُسی کے لیے حمد ہے ، اور اگر میری فہم نے غلطی کی تو یہ شیطان کی طرف سے ہے ، اور میں اعتقاد رکھتا ہوں ہر اُس بات پر جو رحمٰن کے نزدیک حق ہے

ا —— ہر عاقل جانتا ہے کہ وجودِ باری عَزَّ وَجَلَّ کو اس کی صفاتِ قدیمہ (یا فلاسفہ کے نزدیک عقلِ اول)[ـــ] پر **تقدم ذاتی** ہے ، یونہی سب حوادث پر بھی —— مگر بداہتِ عقل شاہد کہ وجودِ حوادث پر اُس کے وجود کو **ایک اور تقدم** بھی ہے —— جو صفات (یا بطورِ فلاسفہ عقلِ اول) پر نہیں —— یقیناً کہا جائے گا کہ ازل میں وجودِ الٰہی تھا ، اور وجودِ حوادث نہ تھا ، بلکہ بعد کو ہوا ——— اور ہرگز نہیں کہہ سکتے کہ ازل میں اللہ تعالیٰ تھا ، اور صفاتِ الٰہیہ نہ تھیں —— نہ فلسفی کہہ سکتا ہے کہ ازل میں واجب تھا اور معلول اول نہ تھا

بالجملہ صفات (یا معلولِ اول) کو ازل سے تخلّف نہیں ، اور وجودِ حوادث کو قطعاً ہے ، **تو حوادث پر وجود حق کو تقدمِ ذاتی کے سوا دوسرا تقدم اور ہے ، اور وہ ہرگز زمانی نہیں** ، کہ باری عَزَّ وَجَلَّ زمانے سے پاک ہے ، فلاسفہ بھی اس تنزیہ میں ہمارے ساتھ ہیں

۲ —— صفاتِ الٰہیہ قطعاً قدیم ہیں ، اور قدیم بالذات نہیں مگر ذاتِ علیّہ ، اور صفات بھی زمانے سے متعالی

---

(۱) عدمِ ثبوت [یعنی **وجود نہ تھا**] ثبوتِ عدم [یعنی **عدم تھا**] **نہیں ہے** ـ تو **عدم تھا** کی نفی [یعنی **عدم نہ تھا**] سے **وجود نہ تھا** کی نفی نہیں ہوتی —— اور **وجود نہ تھا** کی نفی سے **وجود تھا** لازم آئے گا —— **عدم تھا** کی نفی [یعنی **عدم نہ تھا**] سے **وجود تھا** لازم نہیں آئے گا

ـــ یہ قوسین ( ) امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ کے ہیں ، راقم کی زیادات اِس شکل [ ] پر ہیں

، تو اُن کا قِدَم زمانی بھی نہیں ہوسکتا (۱)

۳ —— باری وصفاتِ باری عَزَّ جَلالُہٗ کے لیے یقیناً بقا ہے ، کہ وجود اُس کا واجب ہے[ه] ، اور وہ [یعنی بقا] نہیں مگر استمرارِ وجود (۲) ، اور استمرار مقتضیِ اِتّسَاع ، اور محال ہے کہ [وہ اِتّسَاع] زمانہ ہو (۳) ، لاجَرم اگر میری فکر خطا نہیں کرتی تو ضرور علمِ الٰہی میں ایک اتّساعِ قُدسی زمان وزمانیات سے متعالی ہے جس کا پرتَو حوادث میں زمانہ ہے ، عجب نہیں کہ آیۂ کریمہ

(۱) وقَع فی المقاصد و شرحِها مَا نَصُّہٗ ، لا قدیمَ بالذات سوی اللّٰہ تعالیٰ ، و اَمّا بالزمان فصفات اللّٰہ فقط.

اقول و ھو سھو عظیم فی العبارة فَلْیَتَنَبَّہْ ، و غایةُ توجیھه عندی اَنّ المتکلمین یُقدِّرون لتصویر القِدَم و تقریبِه الی الفھم ازمنةً ماضیةً لا تتناھیٰ،فکُلّ ماکان مع جمیع تلک المفروضات ، ای لم یَصِحَّ اَن یُفرَضَ زمانٌ و ھو لیس معه فھو القدیم ، لکن علی ھذا لَا وجه لتخصیصه بالصفات ، فانّه القِدَمُ الآخَرُ للذات ۱۲ منه ـ

(۲) قال فی المقاصد و شرحھا ، المعقولُ منه ای من البقاء استمرارُ الوجود منه ۱۲ منه غفر له .

(۳) وقع فیھما بعدما قدّمتُ ، ولا معنیٰ لذٰلک سِوی الوجود مِنْ حیثُ انتسابِه الی الزمان الثانی بعد الزمان الاول اھ

(۱) مقاصد وشرحِ مقاصد میں یہ تعبیر واقع ہوئی کہ ــ ''قدیم بالذات سوا اللہ تعالیٰ کے کوئی نہیں ، رہا قدیم بالزمان تو صرف صفاتِ الٰہیہ ہیں'' ــ

میں کہتا ہوں اس تعبیر میں بڑا سہو ہے ، لہٰذا خبردار رہو ، میرے نزدیک اس تعبیر کی انتہائی توجیہ یہ ہے کہ متکلمین قِدَم کا نقشہ کھینچنے اور اُسے فہم سے قریب کرنے کے لیے غیر متناہی زمانہائے گزشتہ فرض کرتے ہیں ، اب جو شئی ان تمام مفروض زمانوں کے ساتھ ہو ، یعنی کوئی ایسا زمانہ فرض نہ کیا جاسکے جس کے ساتھ وہ شئی نہ ہو تو ایسی شئی قدیم ہے

لیکن اُن کی تعبیر [قدیم بالزمان] کا یہ معنیٰ لیا جائے تو قِدمِ زمانی کو جو انہوں نے صرف صفات کے لیے بتایا اس تخصیص کی کوئی وجہ نہ رہے گی ، کیونکہ یہی تو وہ قِدَمِ دیگر ہے جو ذاتِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا کے لیے بھی ہے

(۲) مقاصد وشرحِ مقاصد میں فرمایا کہ بقاء کا مفہوم استمرارِ وجود ہے

(۳) مقاصد وشرحِ مقاصد[ے] میں عبارتِ بالا [یعنی بقاء کا مفہوم استمرارِ وجود ہے] کے بعد یہ تعبیر واقع ہوئی کہ ـــ ''استمرارِ وجود کا معنیٰ نہیں ہے مگر وجود ، اس حیثیت سے کہ وہ زمانۂ اول کے بعد زمانۂ ثانی کی طرف منسوب ہو'' ـــ

ه اور جس کا وجود واجب ہو اُس کی فنا محال ہے ے شرح مقاصد ج ۳ مقصد خامس فصل ثالث مبحث سابع ص ۱۲۱

وَاِنَّ یَوۡماً عِنۡدَ رَبِّکَ کَاَلۡفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّوۡنَ ۔ [پ۱۷ ع۱۳ آیت۴۷]

اور بے شک تمہارے رب کے یہاں ایک دن ایسا ہے جیسے تم لوگوں کی گنتی میں ہزار برس [کنزالایمان]

اُس کی طرف اشارہ ہو وَاللّٰہُ تَعَالیٰ اَعۡلَمُ

اقول اولاً تعالیٰ عن اَن یُنسَبَ وجودُہ الیٰ زمان ، و **ثانیًا** لو کان بقاء ہ بھذا المعنیٰ لزِم قِدَمُ الزمان، والعُذۡرُ عن ھذا ما قَدَّمۡتُ، وقد اَحۡسَنَ صاحبُ المَواقِف اذ قال بعد اثبات امتناع ثبوتِ الزمان له تعالیٰ ، یُعلَم ممّا ذکرنا اَنّ بقاء ہ تعالیٰ لیس عبارةً عن وجودہ فی زمانین اھ

قال السید بل ھو عبارة عن امتناع عَدَمِهٖ ومُقارَنتِه مع الاَزۡمِنَة اھ

اقول اوّلاً تعالیٰ عن اَنۡ یَقترِن بزمان،

و **ثانیًا** لو کان بقاء ہ بھذا المعنیٰ لم یکن باقیًا قبل الزمان لعدم الاقتران ،

و لعلّه معطوف علی العدم ،ای بقاء ہ تعالیٰ عبارةٌ عن امتناع عدمه مع امتناع مقارنته مع الازمنة ، و ھذا وان کان بعیدًا ، احسنُ من ذٰلک القریب ، لِصِحَّتِهٖ وقُرۡبِهٖ من الادب

امّا الذی انسلخ عن الادب انۡسِلاخَةً

میں کہتا ہوں ① اللہ تعالیٰ اس سے پاک وبرتر ہے کہ اُس کا وجود کسی زمانے کی طرف منسوب ہو ② اگر اللہ تعالیٰ کی صفتِ بقاء کا یہ معنیٰ ہو تو زمانے کا قدیم ہونا لازم آئے گا ـــــ اس تعبیر کی توجیہ وہی ہے جو میں پہلے بیان کر چکا ـــــ صاحبِ مواقف نے بڑا اچھا کیا کہ اللہ تعالیٰ کا زمانے میں ہونا محال ثابت کر کے فرمایا ـــــ ''ہمارے اس بیان سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی صفتِ بقاء کا یہ معنیٰ نہیں کہ اُس کا وجود دو زمانوں میں ہے

میر سید شریف نے شرح میں کہا ـــــ بلکہ بقاء کا معنیٰ ہے امتناعِ عدم واقتران بہ جمیع ازمان

میں کہتا ہوں ① وہ پاک ہے اس سے کہ زمانے کے ساتھ اُسے مُقارنت یعنی اتصال ہو ② اگر بقائے ذاتِ الٰہی جَلَّ وَعَلا اس معنیٰ کر ہو تو زمانے سے پہلے اس کے لیے بقاء نہ ہوگی ، کیونکہ زمانے سے اتصال نہیں پایا جائے گا

شاید ''مقارنت'' کا عطف ''عدم'' پر ہے ، یعنی الٰہی صفتِ بقا کا معنیٰ یہ ہے کہ ـــــ ''اس کا عدم محال ہے ، اور زمانوں سے اُس کا اتصال بھی محال ہے'' ـــــ یہ معنیٰ گو بعید ہے تاہم اُس قریب سے بہتر ہے ، کہ صحیح بھی ہے اور ادب کے قریب بھی

--- **انسلاخه**:۔حاشیہ الکلمة الملھمة میں یہی لفظ ہے ، فتاویٰ مترجم میں اس مقام پر عبارت یوں لکھی ہے ـــــ ''اما الذی انسلخ عن الادب رأسًا و بعد عن الدین الخ '' ـــــ اس کا ماخذ وہی لوگ جانیں ـــــ مطبوعہ کتاب الکلمة الملھمة میں جو لفظ ہے '' اِنۡسِلَاخَةً '' یہ مفعول لہ ہے ، یعنی دین سے یکبارگی نکل جانے کے سبب جو ادب سے عاری ہو گیا ـــــ جیسا کہ شرح ابن عقیل جزء ثانی بیان مفعول لہ ص۱۹۰ میں ہے ضَرَبۡتُ ابۡنِیۡ تَادِیۡبَةً : میں نے اپنے بیٹے کو اس کی تربیت کے لیے مارا

اُس **اِتّساعِ متعالی** میں صفات کو ذات (یا معاذ اللہ بطورِ فلاسفہ عقل اول کو واجب تعالیٰ) سے معیت اور قِدَم واستمرارِ وجود ہے اُس [اتساع متعالی] کے لحاظ سے **(۱)** ذات وصفات (یا بطور فلاسفہ عقول) کو حوادث پر یہ دوسرا تقدم ہے

عن الدین بمَرّۃٍ ، وھو المُتشدِّق الجونفوری ، فزَعَم ان الفطرۃ المُنفَطِمۃ عن لِبان الطبیعۃ تشتھِی سلبَ البقاء عنہ سبحٰنہ ، و تعُدّہ عینَ التقدیس ا ھ فلا واللہ ، ما ھذا اِلّا تقدیسُ ابلیسَ ، نسأل اللّٰہَ العافِیَۃ

یَبقیٰ وجہُ ربک ذُو الجَلال

فلا تَسمعُ تشدُّقَ ذی خِلال ۱۲ منہ

(۱) **اقولُ** واذ لیس وجودہ عینیًّا ، بل عِلمیًّا ، فما ثَمّ شیٌٔ یَمُرّ علیہ او یُحیط بہ ، بل ھو بکل شیٔ محیط ،

اما الزمان فحادث وان لم یکن موجودافی الاعیان ، فلَمْ یتعلّق بہ فی الازل ، فما کان یتعلق بہ فی ما لا یزال ، لانہ تعالیٰ عَنْ اَنْ یَتجدَّد لہ شیٔ ،

ومعلوم اَنّہ تعالیٰ یَعْلم و یُبصِر ویَسمَع ذاتَہ العَلِیّۃَ علی وجہ الکمال،وقداحاط بکل شیٔ علمًا،ولیس اِلّا اَنّ الکل منکشفٌ لَدَیْہ، وھو المحیط بعِلْمہ و بَصَرِہ و سَمْعِہ و بکل شیٔ،

و بالجملۃ فالعُقول عاجزۃ عن اِدراک کُنْہِ الذات والصفاتِ ، اٰمنّا بہ کما ھو باسمائہ و صفاتہ ۱۲ منہ غفر لہ .

رہا وہ جو ادب سے بے بہرہ ہوا ، اس لیے کہ یہ یک گام دین سے نکل گیا یعنی جونپوری لفّاظِ ناحفاظ ، اُس نے بکا کہ ــــ ''فطرت جو طبیعت کا دودھ پینے سے باز آگئی وہ خواہش کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ سے بقاء کی نفی کی جائے ، اور اس نفی کو تقدیس [یعنی پاک بتانا] سمجھتی ہے'' ـــــ تو اے مخاطب سن! خدا کی قسم یہ نہیں ہے مگر شیطانی تقدیس ـــ ہم اللہ تعالیٰ سے عافیت مانگتے ہیں

تیرے ربِّ ذوالجلال کی ذات باقی رہے گی

تو ، تو کسی پراگندہ خیال کی بکواس نہ سُن

(۱) **اقول**:۔اور جب اُس اتساعِ قدسی کا وجود عینی نہیں ، بلکہ علمی ہے تو وہاں کوئی ایسی شئ نہیں جو اللہ تعالیٰ پر گزرے یا اللہ تعالیٰ کا احاطہ کرے ــ بلکہ اللہ ہر شئ کو محیط ہے

رہا زمانہ تو اس کا وجود اگرچہ عینی نہیں [یعنی زمانہ خارج میں موجود نہیں] تاہم حادث ہے ، تو ازل میں زمانے کا اُس پاک ذات سے تعلق نہ ہوا ـــ تو آئندہ بھی نہ ہوگا ـــ کیوں کہ وہ پاک ہے اِس سے کہ اُس کی کوئی شئ نو بہ نو ہو ، اور معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذاتِ عَلِیَّہ کو بَر وجہِ کمال جانتا دیکھتا اور سنتا ہے۔''اور اُس کا علم ہر شئ کو محیط ہے[ف] ''ــ

اور اس احاطے کا معنیٰ نہیں ہے مگر یہ کہ ـــــ سب کچھ اُس پر کھلا ہوا ہے ، اور وہ اپنی صفاتِ علم وسمع وبصر کو اور ہر چیز کو محیط ہے

خلاصہ یہ کہ اُس کی ذات وصفات کی حقیقت کو جاننے سے عقلیں عاجز ہیں ــــ ہم اُس پر ایمان لائے ، اور اُسے ویسا ہی مانا جیسا وہ اپنے اسماء اور اپنی صفات کے ساتھ ہے

ف [صفحۂ آئندہ پر]

اوراس کا وجود صرف علمی ہے **(ا)** کہ ہرگز وجودِ خارجی نہیں ـــــ بلاتشبیہ جس طرح ہمارے ذہن میں زمانے کا وجودِ وہمی کہ ہرگز وجودِ عینی نہیں ، **الاَعیانُ الثابتةُ لَمْ تَشَمَّ رائحةً مِنَ الوجود** ـــــ زمانے کا عدم ب اُسی اتّساعِ قُدسی میں اُس کے وجودِ حادث پر مقدم ہے ، اورزمانے سے پہلے زمانہ لازم نہیں

اگر کہئے ـــــ ہم اُسی اِتّساعِ قدسی کا نام زمانہ رکھتے ہیں ، اب تو قدیم ہوا ـــــ

اقولُ اولاً صریح غلط ، تم تو زمانے کو عرضِ قائم بالفلک مانتے ہو ، کہ وہ مقدارِ حرکت ہے ، تو حرکت سے قائم ، اورحرکت فلک سے قائم ، اور قائم سے قائم قائم ع ـــــ اور یہ اِتساع اُس سے منزہ ـــــ **ثانیاً** قِدَم فرعِ وجود ہے ، اور یہ موجود ہی نہیں ـــــ **ثالثاً** مقصود تو یہ تھا کہ تمہاری ظلمتوں سے خَلاص ہو ـــــ [یعنی یہ] کہ زمانہ قدیم ہے ، اور وہ مقدارِ حرکتِ فلک ہے ، تو حرکت قدیم ہے ، تو فلک قدیم ہے ، تو افلاک وعناصر قدیم ہیں ـــــ یہ بحمدہٖ تعالیٰ باطل ، اور ظلمتیں زائل ، اورنجات حاصل ، **والحمد لِلّٰہ ربّ العٰلمین**

تنبیہ :۔ مُعضِلہ کی ایسی ہی تقریر امتناعِ انقطاعِ زمانہ پر کی جاتی ہے کہ ـــــ منقطع ہو تو عدم کو وجود سے ایسی ہی بعدیت ہوگی جس میں سابق ولاحق دونوں جمع نہ ہوسکیں ، اور وہ نہیں مگر زمانی ، تو زمانے کے بعد زمانہ لازم ـــــ اور ہمارے پانچوں جواب بعون الوہّاب اس کے رد کو بھی کافی ووافی ، **کما لایخفٰی فاعرِف ولِلّٰہ الحمد** ـــــ اور یہ تقاریر زمانے کے موہوم ہونے ہی پر موقوف نہیں ، اگر بالفرض زمانہ موجودِ خارجی اور مقدارِ حرکت اور خاص حرکتِ فلکیہ ہی کی مقدار یا کوئی جوہر مستقل ہو غرض عالم میں سے کچھ بھی ہو اُس کے حدوث وامکانِ انقطاع پر کوئی حرف نہیں آسکتا ـــــ **وَلِلّٰہِ الْحَمْدُ** ـــــ

(ا) **فائدة جلیلة** بهٰذا وللّٰه الحمد تُحَلّ عُقدةٌ حَارتُ فیها الافَهامُ ، وهو جَرَیانُ برهانِ التطبیق	**فائدۂ جلیلہ**:-بحمدہ تعالیٰ اس سے ● وہ عُقدہ حل ہوجائے گا جس میں عقلیں حیران ہیں ، یعنی برہانِ تطبیق کا علمِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا

[صفحۂ گزشتہ کا بقیہ] ـــــہ جب اللہ تعالیٰ کا علم ہر شئ کو محیط ہے ـــــ اور اُس اتساعِ قدسی کا وجود علمی ہے ـــــ تو وہ اتساعِ قدسی ضرور علمِ الٰہی میں ہے ـــــ تو علمِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا اُس اتساعِ قدسی کو بھی محیط ہوگا

ب ـــــ یعنی زمانے کا وجود ایسا اضعفِ انحائے وجود ہے کہ اس کے وجود کی بو بھی حقیقی موجوداتِ خارجیہ کے مشام تک نہ آئی

ع ـــــ تو زمانہ تمہارے یہاں فلک سے قائم ہوا ـــــ اور یہ اِتّساعِ قدسی فلک سے قائم ہونے سے منزہ ہے

● یعنی اُس اتساعِ قدسی کے اثبات سے جس کا وجود صرف علمی ہے ـــــ رہا یہ کہ کیسے حل ہوجائے گا؟ تو اس کا کامل ایضاح ''افاضۂ نورانی'' تابشِ ششم میں ملاحظہ کیجئے ، اور کچھ اجمال آگے جوابِ امام کے تحت آرہا ہے

یہ تقریر خوب ذہن نشیں کرلی جائے کہ بعونہ تعالیٰ بکثرت ظلماتِ فلسفہ سے نجات ہے ، میں امید کرتا ہوں کہ ردِّ فلسفۂ قدیمہ میں اگر میں اور کچھ نہ لکھتا تو یہی ایک مقام بہت تھا جس کا صاف ہونا فیضِ ازل نے اس عبدِ اذل کے ہاتھ پر رکھا تھا ، وللّٰہ الحمد ـــــ [الکلمة الملهمة ص ۹۷ تا ۱۰۵]

فی علم اللّٰه عَزَّ وَجَلَّ لانه یعلم کلَّ متناه و غیرِ متناه علی التفصیل ،

اجاب الدوانی فی شرح العقائد بانّ علمه تعالیٰ واحد بسیط ، فلا تعدُّدَ فی المعلومات بحسب علمه ، بل هی هناک متحدة غیرُ متکثرة، امّا فی وجودها الخارجی فالعالَم حادثٌ ، فلیس الموجود الّا متناهیا ، وان لم یقِفُ عند حدّ الی الابد ،

هٰذا حاصل ماطال به ، وردّه عبد الحکیم بنقل الکلام الیٰ علمه تعالیٰ التفصیلی

اقول لا الجوابُ بشیٔ ولا الرَّدُّ علیه ، فانّ تقسیم علمِهٖ الی اجمالی و تفصیلی من بدعات الفلاسفة ،

بل علمه تعالیٰ واحد بسیط ، متعلق بجمیع الموجودات والمعدومات والممکنات والمحالات ، علی اتمِّ تفصیل ، لاامکانَ للزیادة علیه ، فالعلم واحد ، والمعلومات غیر متناهیة

میں جاری ہونا ـــــ کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر متناہی اور غیر متناہی کو تفصیلاً جانتا ہے [تو غیر متناہی پایا گیا ، حالانکہ برہان تطبیق غیر متناہی کو محال بتاتی ہے]

دوّانی نے شرحِ عقائد میں اس اشکال کا یہ جواب دیا کہ ـــ ''اللہ تعالیٰ کا علم واحد بسیط ہے ، لہٰذا اس کے علم کے اعتبار سے معلومات میں تعدّد نہیں ہے ، بلکہ معلومات وہاں ایک ہیں ، کئی نہیں ہیں (۱)...... رہا اُن معلومات کے وجودِ خارجی میں تکثّر وتعدد تو عالَم حادث ہے ، تو وجود میں جو بھی آتا ہے [اُن معلومات میں سے وہ] متناہی ہے (۲) اگرچہ یہ وجود میں آنے کا سلسلہ کبھی کسی حد پر رکے گا نہیں'' ـــ

یہ دوانی کے طویل جواب کا خلاصہ ہے ـــ عبدالحکیم سیالکوٹی نے اس جواب پر یہ رد کیا کہ ـــ ''ہم گفتگو علم تفصیلی میں لائیں گے'' ـــ (۳)

میں کہتا ہوں نہ تو وہ جواب کوئی چیز ہے ، نہ یہ رد ، کیونکہ علم الٰہی جَلَّ وَعَلَا کی اجمالی و تفصیلی میں تقسیم فلسفیانہ بدعات سے ہے

ہمارا اعتقاد تو یہ ہے کہ ـــ علم الٰہی عَزَّ وَجَلَّ واحد بسیط ہے ، اور تمام موجودات معدومات ممکنات اور محالات سے ایسی کامل تر تفصیل کے ساتھ متعلق ہے جس سے زیادہ ممکن نہیں ، تو علم واحد ہے ، اور معلومات غیر متناہی در غیر متناہی

(۱) یعنی معلومات غیر متناہیہ کا علمِ الٰہی میں وجودِ علمی واحد ہے ، ایک ہے تو وہاں برہان تطبیق جاری نہیں ہوگی

(۲) غیر متناہی نہیں ہے کہ اُن میں برہان جاری ہو

(۳) کہ علم تفصیلی کے اعتبار سے معلومات میں تکثر ہے ، اور معلومات غیر متناہی ، تو برہان اُن میں جاری ہوگی ، اور متناہی ہونے کا اشکال لائے گی

فی غیر متناہ ، فی غیر متناہ ، کما بیّنتُه فی کتابی " الدولةُ المکیة " و تعلیقاتِه " الفیوضُ المَلَکیة " .

قال السیالکوتی بل الجواب فی تعلیقات الفارابی اَنه تعالیٰ یعلم الاشیاءَ الغیرَ المتناهیةِ متناهیةً، وذٰلک اَنّ الجواهر والاعراضَ، متناهیة، والنِسَبُ بینها غیر متناهیة ،یمکن ان نعتبرَها نحن غیرَ متناهیة ، امّا عنده تعالیٰ فمتناهیة ، اذ یَصِحُّ ان تُوجَد تلک الجواهرُ والاعراضُ فی الاعیان ، فبوجودها توجد النِسَبُ بالفعل ، لانها لوازمها ، ووجودُ کلّ شئٍ هو معلومیّتُه للّٰه عَزَّ وَجَلَّ هٰذا تلخیصُ ما أطال به

اقول اولًا علمه تعالیٰ لاینحصر فی الجواهر والاعراضِ الموجودةِ ، بل یحیط بها و بالممکنة ، و هی غیرُ متناهیة قطعا ، کنِعَمِ الجنة والاٰلامِ النار۔والعِیاذ باللّٰه تعالیٰ منها۔

و **ثانیًا** مَن یعلم الغیرَ المتناهِیَ مُتناهِیًا فقد علِم الشئَ علیٰ خلاف ما هو علیه ، واللّٰه تعالیٰ مُتعالٍ عنهٗ

وان ارید اَنّ العلم الالٰهیَّ محیط بها فکانت محصورةً فیه کالمتناهی لَمْ یُجْدِ فی

ہیں ، جیسا کہ میں نے اپنی کتاب **الدولۃ المکیّۃ** اوراس کے حواشی **الفُیوض المَلَکِیّۃ** میں بیان کیا

سیالکوٹی نے کہا کہ ــــ " بلکہ اس اِشکال کا جواب ــ فارابی کی تعلیقات میں یہ ہے کہ ـــــ اللہ تعالیٰ غیر متناہی اشیاء کو متناہی جانتا ہے ، یہ اس لیے کہ جواہر اور اعراض متناہی ہیں ـــــ اوران کے درمیان نسبتیں غیر متناہی ہیں ـــ جنہیں ہم غیر متناہی اعتبار کر سکتے ہیں ـــ لیکن عنداللہ وہ متناہی ہیں ـــ کیونکہ اُن جواہر واعراض کا خارج میں پایا جانا ممکن ہے ــ تو ان کے وجودِ خارجی سے نسبتیں بھی بالفعل پائی جائیں گی ، کہ وہ نسبتیں جواہر واعراض کو لازم ہیں ــ اور ہر شیَٔ اللہ عزَّ وَجلَّ کو جو معلوم ہے یہ معلومیتِ عنداللہ ہی ہر شیَٔ کا وجود ہے" ــ

یہ فارابی کی طول طویل عبارت کا اختصار ہے۔

اقول:۔ [اس میں کئی وجہ سے کلام ہے]

(۱) علم الٰہی جَلَّ وَعَلَا میں صرف یہی جواہر واعراض نہیں ہیں جو وجود میں آ چکے [جو کہ متناہی ہیں] بلکہ علم الٰہی جَلَّ وَعَلَا کے دائرے میں یہ بھی ہیں ، اور وہ بھی ہیں جو ہو سکتے ہیں ، اور وہ ہو سکنے والے جواہر واعراض یقیناً غیر متناہی ہیں، جیسے جنت کی نعمتیں ، اور دوزخ کی تکلیفیں ، اُن تکلیفوں سے خدا کی پناہ

(۲) جو غیر متناہی کو متناہی جانے اُس نے شیَٔ کو اُس کی حالتِ واقعیہ کے برخلاف جانا ــ اور وہ پاک ذات ایسا جاننے سے برتر ہے

اور اگر عنداللہ متناہی کہنے سے مراد یہ ہے کہ ــ علمِ الٰہی غیر متناہی نسبتوں کو محیط ہے ، تو وہ نسبتیں علمِ الٰہی میں اِس طرح گھری ہوئی ہیں جس طرح

منعِ جَرَیان البرھان

وثالثًا لا وجہ لقولہ یمکن ان نعتبرھا غیرَ متناھیةٍ، بل نعلم قطعا انھا غیرُ متناھیة، فیجری البرھانُ فیھا بحسب علمنا، ولا یحتاج الیٰ علمنا بھا تفصیلا، والّا لم یجرِ البرھانُ فی شئ قَطُّ، اذ لا یُحیط العلمُ الحادثُ بغیر المتناھی تفصیلا ابدا.

ورابعًا قولہ اذ یَصِحُّ، لا مِساس لہ بما جعلہ تعلیلا لہ، ولا یفید شبھةً تامةً فَضْلًا عن علة

وخامسًا مِن العَجَب قولہ اذا وُجدت وجدت نِسَبٌ بالفعل، وکیف توجد نسبة فی الاعیان.

وسادسًا کیف یجتمع غیرُ المتناھی فی الوجود، وحُصولُ الترتیب غیرُ بعید.

وسابعًا کیف یتوقف علمُہ تعالیٰ

متناہی گھرا ہوا ہے (۱) — تو یہ مراد اُن نسبتوں میں اجرائے برہان ممنوع ٹھہرانے کے مقصد میں کچھ فائدہ نہ دے گی

(۳) یہ کہنے کی کوئی وجہ نہیں کہ — ''جواہر واعراض میں ایک جوہر کو دوسرے سے نیز عرض سے اور ایسے ہی عرض کو دوسرے عرض سے نیز جوہر سے جو نسبتیں ہیں اُنہیں ہم غیر متناہی اعتبار کرسکتے ہیں'' — کرسکنا کیا معنیٰ ؟ بلکہ ہم یقیناً جانتے ہیں کہ وہ غیر متناہی ہیں (۲) —— تو اُن میں ہمارے علم کے لحاظ سے برہانِ تطبیق جاری ہوگی ، اور جریانِ برہان کے لیے ہمیں اُن غیر متناہی نسبتوں کو تفصیلاً جاننا ضروری نہیں —— ورنہ برہانِ تطبیق کبھی کسی شئ میں جاری نہ ہو ، کیونکہ حادث علم کبھی بھی غیر متناہی کا تفصیلی احاطہ نہیں کرسکتا

(۴) وہ علت یعنی —— ''جواہر واعراض کا خارج میں وجود میں آنا ممکن ہے الخ'' — اس کو جس دعوے کی علت ٹھہرایا [یعنی —— غیر متناہی نسبتوں کا عنداللہ تعالیٰ متناہی ہونا] اس علت کو اُس دعوے سے کچھ بھی مس نہیں ، وہ ایک باوزن شبہ کا معنی بھی ادا نہیں کررہی ہے ، علت ہونا تو دور کی بات ہے

(۵) کہا کہ —''جواہر واعراض جب خارج میں پائے جائیں گے تو نسبتیں بھی بالفعل پائی جائیں گی'' — یہ عجب بات ہے ، نسبتیں بھلا خارج میں کیسے پائی جائیں گی

(۶) وہ غیر متناہی نسبتیں وجود میں جمع کیسے ہوجائیں گی [جب کہ غیر متناہی کا خارج میں موجود بالفعل ہوجانا محال ہے] اور [یہ فلسفیانہ عذر کریں کہ اُن میں ترتیب نہ ہوگی ، لہٰذا اجتماعِ غیر متناہی محال نہ ہوگا تو ہم کہیں گے] اُن میں ترتیب کا حاصل ہوجانا کچھ محال نہیں ہے

(۷) اللہ تعالیٰ کا اُن غیر متناہی نسبتوں کو جاننا اُن کے خارج میں موجود

---

(۱) یعنی متناہی کو اگر بمعنیٰ مُحاط ومحصور لو —— اقول:۔ تو اس حصر واحاطہ سے وہ نسبتیں متناہی تو ہوئیں نہیں —— ابھی اس سے پہلے حاشیۂ امام میں گزرا کہ —''اُس کا علم اپنی ذات وصفات کو بھی محیط ہے'' — تو اِس احاطے سے ذات وصفات متناہی ہرگز نہ ہوئیں —— الغرض جب وہ نسبتیں احاطۂ علم الٰہی جَلَّ وَعَلَا سے متناہی نہ ہوئیں ، صرف کالمتناھی ہوئیں ، اور حقیقت میں غیر متناہی ہی رہیں ، تو اُن میں برہان جاری ہوگی

(۲) دیکھو الدولة المکیة ص ۱۸۷ ، یا افاضۂ نورانی میں تا ششم

بھا علیٰ وجودھا فی الخارج ، لکن الفلسفی بجھلہ یجعل العلمَ التفصیلیَّ حادثا ، تعالیٰ سبحٰنہ و تعالیٰ عما یقولون عُلُوًّا کبیرا.

و بالجملة فلا غِنیٰ فی شیٔ من ھذا ، بل الجوابُ **ما اقول** بتوفیق الوَھَّاب ، اِنّما یَقتضِی البرھانُ بامتناع خروج غیر المتناھی من القُوّة الی الفعل ، وھو حاصل ھٰھُنا قطعًا، فلا معنیٰ لتخلُّف البرھان ، وذٰلک اَنّ تعلُّق العلمِ اصلا بشیٔ لا یُخرِجه من القوة الی الفعل

فاوّلا اَلا تریٰ اَنّه تعالیٰ عِلم الحوادث فی الازل اَنھا معدومة فی نفس الامر و ستوجد فی اوقاتھا ، فان کان العلمُ مُوجِبَ وُجودِھا بالفعل کان العلم بانّھا معدومةٌ فی نفس الامر علیٰ خِلافِ الواقع

ہوجانے پر کیسے موقوف ہوگا ـــــ لیکن فلسفی اپنی جہالت سے اُس کے علمِ تفصیلی کو حادث ٹھہراتا ہے ـــــ پاکی ہے اُسے وہ بہت بلند و برتر ہے فلسفی کی باتوں سے

خلاصۂ کلام یہ جواب کچھ بھی کارآمد نہیں ، بلکہ جواب وہ ہے جو ـــ اپنے لگاتار نعمتیں عطا فرمانے والے پروردگار کی توفیق سے ـ میں دیتا ہوں کہ

برہان کا فیصلہ کُن اقتضاء صرف یہ ہے کہ (۱) غیر متناہی کا قوت سے نکل کر فعل کی طرف آجانا [یعنی غیر متناہی کا وجود میں آچکنا] **محال ہے** ـــ اور یہ مقتضا یہاں [علم الٰہی جَلَّ وَعَلا میں] بیشک موجود ہے **(۲)** تو یہ کہنا کہ ـــــ یہاں برہان تطبیق اپنے مُقتضا سے پیچھے رہ گئی ـــ بے معنیٰ ہے

وجہ سنیے:۔ علم کا کسی چیز سے تعلق اُس چیز کو قوت سے فعل میں نہیں لاتا [یعنی موجود نہیں کر دیتا ، اِس پر دلائل یہ ہیں]

اولاً دیکھو ازل میں حوادث سے متعلق علمِ الٰہی تَعَالیٰ شَانُہٗ میں یہ تھا کہ ـــ حوادث واقع میں معدوم ہیں ، اور آئندہ اپنے اوقات میں وہ وجود میں آئیں گے ـــ تو علم سے حوادثِ معلومہ کا بالفعل موجود ہوجانا اگر لازم ہو تو یہ علم کہ ـ حوادث واقع میں معدوم ہیں ـــ واقع کے خلاف ہوگا

ــــ طباعت میں روشنائی اڑی ہونے کے سبب پڑھنے میں نہیں آیا ، اندازاً تعالیٰ لکھا گیا **(۱)** امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے یہاں اصل کتاب میں بداہتِ عقل کے مقدمات سے **اتساعِ قدسی کا اثبات فرمایا** ، جس کے لحاظ سے ذات وصفات کو حوادث پر ایک اور تقدم ہے ، جو ذاتی نہیں ہے ، اور زمانی بھی نہیں ہوسکتا ـــ اور فلسفی کو بھی اپنی تراشیدہ عقولِ عشرہ کے لیے حوادث پر یہ تقدم جو نہ ذاتی ہے نہ زمانی ، ماننے سے گنجائشِ انکار نہیں ـــ اور اس اتساع کا وجود صرف علمی ہے ، خارجی نہیں ، یعنی وہ صرف علم الٰہی جَلَّ وَعَلا میں ہے ، اور اسی اتساع کے لحاظ سے ذات وصفات کو حوادث پر وہ تقدم مذکور ہے ، تو وہ اتساع متناہی نہیں ہوسکتا ، بلکہ ضرور غیر متناہی ہے ، اور یہ **اثباتِ اتساع بداہتِ عقل سے** ہے ، تو بداہتِ عقل سے غیر متناہی کا تحتِ علمِ الٰہی جَلَّ وَعَلا ہونا ثابت ہوا ، تو غیر متناہی کے علم میں ہونے کو محال ٹھہرانا برہانِ تطبیق کا اقتضاء نہیں ہوسکتا ـ بلکہ برہانِ تطبیق کا مقتضیٰ ، غیر متناہی کے صرف عدم ←

و **ثانیًا** انما ارادالله تعالیٰ وُجودَ الحوادث فی اوقاتھا ، ولا وجود لھا اِلّا بارادتہ تعالیٰ ، فیستحیل ان تکون موجودۃً فی الازل

و **ثالثًا** الا تریٰ اَنّہ تعالیٰ یعلم کُلَّ محال ویعلم اَنْ لو کان کیف کان ، فتعلُّقُ علمِہ تعالیٰ بہ لَمْ یُخرِجہ عن الاحالۃ ، فَضْلًا عن العَدَم ،

وما سبیلُ غیر المتناھی اِلّا سبیلُ سائر المحالات ، فھو تعالیٰ یعلمہ ویعلم اَنّہ محالٌ اَنْ یُوجَدَ ،

فانکشف الاِعضال ، والحمد لله ذی الجَلال ،

ثانیًا ارادۂ الٰہیہ جَلَّ وَعَلا تھا کہ —— حوادث اپنے اپنے وقت میں وجود میں آئیں —— اورحوادث کے لیے ارادۂ الٰہی کے بغیر وجود نہیں ، تو محال ہے کہ حوادث ازل میں موجود ہوں

ثالثًا دیکھتے نہیں ! کہ اللہ تعالیٰ ہر محال کو جانتا ہے ، اور یہ بھی جانتا ہے کہ وہ اگر ہوتا تو کیسا ہوتا —— پھر محال سے علمِ الٰہی جَلَّ وَعَلا کا جو یہ تعلق ہے اس نے محال کو دائرۂ عدم سے نکالنا تو دور دائرۂ محال سے بھی نہیں نکالا

اور غیر متناہی کا معاملہ وہی ہے جو باقی محالات کا ہے ؎ لہذا ثابت ہوا کہ —— حوادثِ نامتناہی اللہ تعالیٰ کے علم میں ہیں ، اور وہ یہ بھی جانتا ہے کہ ان کا موجود بالفعل ہوجانا محال ہے

تو عقدہ بحمدالله تعالیٰ حل ہوگیا

← سے نکل کر وجود میں آجانے کو محال ٹھہرانا ہوا — تفصیل ''افاضۂ نورانی'' کی تابشِ ششم میں ملاحظہ کریں

(۲) کہ علمِ الٰہی جَلَّ وَعَلا میں جو بالفعل غیر متناہی حوادث ہیں ، مثلاً آخرت کے ایام ، جنت کی نعمتیں وغیرہ ، اُن کا عدم سے وجود میں آجانا محال ہے ، یعنی —— '' محال [ہے] کہ کسی وقت یہ صادق آئے کہ —— غیر متناہی وجود میں آلیے —— بلکہ ابدالآباد تک جتنے موجود ہوتے جائیں گے سب متناہی ہوں گے '' —— مُختَصَرًا [الکلمۃ الملھمۃ ص۶۶]

ـــ عدم سے نکالنا : یعنی موجود کردینا ، یعنی محال سے علم کا جو تعلق ہے اُس تعلق سے محال محال ہونے سے بھی نہیں نکلا ، یعنی ممکن نہیں ہوگیا ، تو موجود کہاں سے ہوجائے گا

؎ یہ بھی دلیل ہے اُس حصر کی جو صدر جواب میں مذکور تھا کہ برہانِ تطبیق کا مقتضا ، غیر متناہی کے صرف موجود بالفعل ہوجانے کو محال ٹھہرانا ہے ، علم میں ہونے کو نہیں —— تصویرِ دلیل یہ ہے کہ محالات کا اللہ تعالیٰ کے علم میں ہونا بدیہی ہے اور غیر متناہی بھی ایک محال ہے تو ضرور علمِ الٰہی میں ہوگا —— اور جب بداہتِ عقل سے غیر متناہی کا تحتِ علمِ الٰہی ہونا ثابت ہوا تو برہان کا اسے محال ٹھہرانا بداہتِ عقل کے خلاف ہوا اور باطل ٹھہرا ، تو برہان کا اقتضا صرف یہ رہا کہ غیر متناہی کا عدم سے وجود میں آجانا محال ہے — تفصیل افاضۂ نورانی میں ملاحظہ ہو **اسرار احمد نوری**

مع انّه اَحَقُّ الحقِ عندنا انّا امنّا بربنا و صفاتہ واسمائہ ، ولا نَشتغِل بکُنھھا ، ولا نقول کَیْفَ حیثُ لا کیف ، ولا علم لنا بذلک ، ولا سبیل الیٰ تلک المسالک ، واللّٰہُ یَھدی من یشاء الیٰ صراط المستقیم ۱۲ منه غفر له .

باوجودیکہ حق شایاں تر ہمارے نزدیک یہ ہے کہ — ہم اپنے رب پر اور اُس کی صفات اور اُس کے اسماء پر ایمان لائے ، اور ذات وصفات واسماء کی حقیقت میں غور وفکر نہیں کرتے ، اور ''کیسے'' سے بحث نہیں کرتے ، جہاں کہ ''کیسے'' کا گزر نہیں ، ہمیں نہ تو ''کیسے'' کا کچھ علم ، نہ ''کیسے'' کے راستوں تک پہنچنے کی کوئی سبیل — اور اللہ جسے چاہتا ہے سیدھی راہ چلاتا ہے

کلمۂ تائید

امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ کی مبارک تصنیف الکَلِمَةُ ا لمُلْھَمَةُ فِی الْحِکْمَةِ الْمُحْکَمَةِ لِوھاءِ فَلْسَفَةِ الْمَشْئَمَةِ میں اس مقام پر خود امام کے عربی حواشی اور صدرِ حاشیۂ اولیٰ میں حاشیہ پر بھی ایک عربی حاشیہ **حضرت علامہ فقیہ مبصر اسرار احمد صاحب قبلہ** کے ترجمہ اور اِس [ ] شکلِ قوسین کے مابین نایاب ایضاحاتِ نافعہ وحَلِّ لغات واظہار اعراب کے ساتھ میری نگرانی وارشاد ونظرِ اصلاح سے اختتام کو پہنچا فَالْحَمْدُ لِوَجْهِ رَبِّنَا الْکَرِیْمِ والصَّلٰوۃ والسلام علی رسوله سیدنا محمد وعلی اٰله و صَحْبِہٖ وحِزْبِہٖ وابنہٖ الی یوم الدین

فقیر محمد کوثر حسن سنی حنفی قادری رضوی غفرلہ

الاعتراض هوأن يقال : الزمان حادث ومخلوق ، وليس قبله زمان أصلاً ، ومعنى قولنا : إن اللّٰه متقدم على العالَم والزَّمان ، أنه سبحانه كان ولا عالَم ، ثم كان و معه عالَم ، ومفهوم قولنا : كان ولا عالَم ، وجودُ ذات الباري سبحانه وعَدَمُ ذاتِ العالَم فقط ؛ ومفهوم قولنا : كان ومعه عالَم ، وجودُ الذاتين فقط، فنَعْنِي بالتقدم انفرادَه بالوجود فقط، والعالَمُ كشَخْص واحد ، ولو قلنا: كان اللّٰه ولا عيسىٰ مَثَلاً ،ثم كان وعيسىٰ معه ، لم يتضمّن اللفظ إلا وجودَ ذات وعدَمَ ذاتٍ ، ثم وجودَ ذاتين ، وليس مِنْ ضَرورة ذلك تقديرُ شيء ثالث ، وإن كان الوهم لا يسكُت عن تقدير شيء ثالث وهوالزمان ، فلا التفات إلى أغاليط الأوهام.

فإن قيل : لقولنا كان اللّٰه سبحانه ولا عالَم ، مفهومٌ ثالث سِوىٰ وجودِ الذات وعدمِ العالَم، بدليل أنا لوقدّرنا عدمَ العالَم في المستقبل ،

اعتراض:۔ زمانہ حادث ومخلوق ہے اور زمانے سے پہلے زمانہ ہرگز نہیں ، اور ہم جو کہتے ہیں ــــــ ''اللّٰہ عَزَّوَجَلَّ کو عالم اور زمانے پر تقدم ہے'' ــــــ اِس کا مطلب ہے ــــــ ''اللّٰہ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالیٰ تھا اور عالم نہ تھا پھر اللّٰہ عَزَّوَجَلَّ تھا اور اس کے ساتھ عالم تھا'' ــــــ **(۱)** یہ جو ہم نے کہا ــــــ ''اللّٰہ عَزَّوَجَلَّ تھا اور عالم نہ تھا'' ــــــ اس کا مطلب ہے ــــــ ''ذات باری تعالیٰ کا وجود اور ذاتِ عالم کا عدم بس'' ــــــ اور یہ جو ہم نے کہا کہ ''اللّٰہ تعالیٰ تھا اور اس کے ساتھ عالم تھا'' اس کا مطلب صرف ہے ''دو ذات کا وجود'' تو تقدم سے ہماری مراد صرف ہے ''اُس کا تنہا وجود ہونا'' اور عالم شخصِ واحد کے مانند ہے ، اگر ہم کہیں ــــــ اللّٰہ تعالیٰ تھا اور مثلاً عیسیٰ نہیں ، پھر اللّٰہ تھا اور اس کے ساتھ عیسیٰ تھے ۔جَلَّ جَلَالُہٗ وَعَلیٰ نَبِیِّنَا وَ عَلَیْہِ الصَّلَاۃُ وَالسَّلَامُ ۔تو یہ لفظ اپنے اندر صرف یہ معنیٰ رکھتا ہے کہ ــــــ ''ایک ذات کا وجود اور ایک ذات کا عدم ــــــ پھر دو ذات کا وجود'' ــــــ اور عندالعقل اس معنیٰ کے لیے کوئی تیسری چیز فرض کرنا لازم نہیں ، اگر چہ وہم یہاں تیسری چیز یعنی زمانے کا نقشہ کھینچے بغیر نہیں رہتا ، تو اوہام کی غلط فہمیوں کی طرف کیا التفات؟

فلسفی:۔ ــــــ'' اللّٰہ تعالیٰ تھا اور عالم نہیں تھا '' ــــــ اس قول میں ''وجودِ ذاتِ الٰہی ، اور ــــــ ''عدمِ عالَم'' ــــــ کے علاوہ ایک تیسرا معنیٰ ومفہوم ہے ــــــ دلیل یہ ہے کہ اگر یہ فرض کریں کہ آئندہ عالم نہ رہ جائے تو یہ معنیٰ کہ

ــــ ایک نسخے میں یسکُن ہے

(۱) اس پر امام اہلسنت کا حاشیہ ص ۱۴۶ پر گزر چکا۔

كان وجودُ ذاتٍ وعدمُ ذاتٍ حاصلاً ، ولم يصِحَّ أن نقول: كان اللّٰه ولا عالَم ، بل الصحيحُ أن نقول : يكون اللّٰهُ ولا عالَم ، ونقول للماضي : كان اللّٰه ولا عالَم ، فبين قولنا : ((كان)) و((يكون)) فَرْقٌ ، إذ ليس يَنُوب أحدُهما مناب الآخر ، فَلْنَبْحَثْ عما يرجِع إليه الفرقُ، ولا شک في أنهما لا يَفترِقان في وجود الذات ولا في عدم العالم ، بل في معنى ثالث ، فإنا إذاقلنا لعدم العالم في المستقبل : كان اللّٰه تعالىٰ ولا عالم ، قيل لنا : هذا خَطَأ ، فإنَّ ((كان)) إنما يقال على مامضىٰ ، فَدَلّ أنَّ تحت لفظ ((كان)) مفهومًا ثالثا ، وهو الماضي ، والماضي بذاته هو الزمان ، والماضي بغيره هو الحَرَكة ، فإنها تَمضِي بمُضِيّ الزمان ، فبا لضَرورة يلزَم أن يكون قبل العالَم زمانٌ قد انقَضىٰ حتى انتَهىٰ إلى وجود العالم

قلنا : المفهومُ الأصلي من اللفظين وجودُ ذاتٍ وعدمُ ذاتٍ ،

''ایک ذات کا وجود'' اور ''ایک ذات کا عدم'' عقل میں حاصل ہوگا اور اس معنیٰ کو یوں ادا کرنا صحیح نہ ہوگا کہ ـــــ ''اللہ تعالیٰ تھا اور عالم نہیں تھا'' ـــــ بلکہ اس معنیٰ کی صحیح تعبیر یہ ہوگی کہ ـــــ ''اللہ ہوگا اور عالم نہیں ہوگا'' ـــــ جبکہ گزشتہ وجودِ ذات وعدمِ ذات کی تعبیر ہم یوں کرتے ہیں کہ ـــــ ''اللہ تھا اور عالم نہیں تھا'' ـــــ تو ہمارے قول کَانَ اور یَکُوْنُ [تھا اور ہوگا] میں فرق ہے ، کہ اِن میں ایک دوسرے کی جگہ کام نہیں دیتا۔ تو ہمیں اِس فرق کے مآل کا سراغ لگانا چاہئے ـــــ اور کوئی شک نہیں کہ کَانَ اور یَکُوْنُ میں وجودِ ذات اور عدمِ عالَم کے اعتبار سے فرق نہیں، کہ وجود ذات اور عدم عالم کا معنیٰ دونوں کے اندر یکساں ہے ـــــ ہاں ایک تیسرے معنیٰ سے دونوں میں فرق ہے۔ چنانچہ جب ہم عالَم کے عدمِ آئندہ کو یوں تعبیر کریں گے کہ ـــــ '' اللہ تعالیٰ تھا اور عالم نہیں تھا '' ـــــ تو عُقَلاء ہماری گرفت کریں گے ، کہ یہ غلط ہے۔ کیونکہ کَانَ اسی پر بولا جاتا ہے جو گزر چکا ہو۔ اس سے پتہ چلا کہ لفظ ''کان'' کے تحت ایک تیسرا معنیٰ ومفہوم ہے۔ اور وہ ہے ''ماضی ، یعنی گزرا ہوا ''۔ اور ماضی بالذات صرف زمانہ ہے۔ اور ماضی بالغیر حرکت ہے۔ کہ حرکت ، زمانہ کے ماضی ہونے سے ماضی ہوتی ہے۔ تو بداہۃً لازم آئے گا کہ عالم سے پہلے ایک ایسا زمانہ ہو جو یقیناً گزرا ، حتیٰ کہ وجودِ عالم پر ختم ہوا۔

اعتراض:۔ دونوں لفظ '' کان '' اور ''یکون'' کا مفہومِ اصلی ہے ''ایک ذات کا وجود'' اور ''ایک ذات کا عدم''

والأمرُ الثالث الذي فيه افتراق اللفظين ، نسبةٌ لازمة بالقياس إلينا ، بدليل أنّا لوقدّرنا عدمَ العالَم في المستقبل ، ثم قدّرنا له بعد ذلک وجوداً ثانياً ، لَکُنّا عند ذلک نقول : کان اللّٰه تعالیٰ ولاعالم ، ويَصِحُّ قولُنا ، سواءٌ أَرَدْنا به العدمَ الاوّلَ ، أو العدمَ الثانيَ الذي هو بَعدَ الوجود ،

وآية أن هذه نسبة ، أن المستقبل بعينه يجوز أن يصير ماضياً فَيُعَبَّرَ عنه بلفظ الماضي ــــ وهذا کله لعَجز الوَهْم عن فهم وجودٍ مُبتدَأٍ إلامع تقدير ((قبلٍ)) له ، وذلک((القبلُ)) الذي لا ينفک الوهم عنه ، نَظُنّ أنه شيء مُحقَّق موجودٌ هو الزمان ، وهو کعَجز الوَهْم عن أن يُقدِّر تَناهِيَ الأجسامِ فيما يلي الرأسَ مَثَلاً إلا على سَطْح له فوقٌ ، فيُتوهَّم أنّ وراءَ العالم مکاناً ، إمّا ملاء وإما خلاء ، وإذا قيل : ليس فوقَ سطح العالَم فوقٌ

اورامر ثالث جس سے دونوں لفظوں کے بیچ فرق ہے وہ ایک نسبت ہے جو ہمارے اعتبار سے لازم ہے دلیل یہ ہے کہ ہم یہ فرض کریں کہ ــــ آئندہ عالَم فنا ہوجائے ، پھر اُس کے بعد دوبارہ وجود میں آئے ــــ تو اُس وقت ہم یہی تعبیر کریں گے کہ ــــ ''اللہ عزوجلّ تھا اور عالم نہ تھا '' ــــ اور ہماری یہ تعبیر صحیح ہوگی ، خواہ اس سے ہم عالم کا پہلا عدم مرادلیں یا وجود کے بعد والا عدمِ ثانی مرادلیں ــــ اور امرِ ثالث یعنی جو تیسرا معنیٰ ہے اُس کے نسبت ہونے کی علامت یہ ہے کہ ــــ وہ جو مستقبل ہے اُس کا بعینہٖ ماضی ہوکر لفظِ ماضی سے اُس کی تعبیر ہونا ایک ممکن سی بات ہے ــــ اور بغیر معنیٔ ثالث [یعنی زمانہ] کے کان اللّٰه ولا عالم اور ثم کان و معه العالم میں یا کان اللّٰه ولا عالم اوریکونُ اللّٰهُ ولا عالم میں جو فرق نہیں سمجھ میں آتا یہ وہم کے عجز کی بنا پر ہے ، کہ وہم کسی ایسے وجود کو جس کی شروعات کا سِرا ہو یونہی سمجھتا ہے کہ اس سے '' قبل '' کا ایک نقشہ کھینچ لیتا ہے۔اور وہی ''قبل'' جس سے وہم ہٹتا نہیں ہم سمجھتے ہیں کہ وہ کوئی واقعی موجود شئی ہے یعنی زمانہ ہے۔

یہ وہم کی عاجزی ایسی ہی ہے جیسے مثال کے طور پر ــــ '' سر سے متصل فضا میں اجسام کا محدود ومتناہی ہونا'' ــــ وہم اِس کا نقشہ بغیر کسی ایسی چھت کے نہیں کھینچ سکتا ، کہ اُس چھت کا بھی اوپر ہو ــــ تو تو ہم ہوتا ہے کہ عالم سے وراء بھی کوئی مکان کوئی جگہ ہے یا تو ملاء یا خلاء

اور جب وہم کو بتایا جاتا ہے کہ سطحِ عالم سے اوپر کوئی فوق نہیں ہے ، یعنی کوئی ایسی خالی یا بھری جگہ نہیں ہے

، ولا بُعْدٌ أبْعَدَ منه ، كَاعَ الوَهْمُ عن الإذعان لقُبوله ، كما إذاقيل : ليس قبل وجود العالم ((قبلٌ)) هووجود محقق ، نَفَرَ الوهم أيضاً عن قبوله ،

و **كما** جاز أن يُكَذَّب الوَهْمُ في تقديره فوق العالم خلاء ، هوبُعْدٌ لا نهاية له، بأن يقال له: خَلاءٌ ليس مفهوماً في نفسه، أما البُعْد فهو تابع للجسم الذي تتباعدأقطارُه، فاذاكان الجسم متناهياً ، كان البعد الذي هو تابع له متناهياً ، فانقطع أنّ الخلاء والملاء غير مفهوم ، فثبت أنه ليس وراء العالم لا خلاءٌ ولا ملاءٌ ، وإن كان الوهم لا يُذعِن لقَبوله؛ **كذلک** يقال : كما أنّ البُعْد المكانيَّ تابع للجسم ، فالبُعْد الزماني تابع للحَرَكة ، فإنه امتداد الحركة ، كما أن ذلک امتدادُ اَقطارِ الجسم ، وكما أنّ قيام الدليل على تناهي أقطار الجسم ، مَنَعَ من إثبات بُعْدٍ مكاني وراءَ ه ، فقيام الدليل (۱)على تناهي الحَرَكة مِن طَرَفيه ،

جس کو ''اوپر'' کہاجائے ، اورنہ سطحِ عالم سے آگےکوئی بُعد ہے تو وہم اس حقیقتِ واقعیہ کو ماننے کی ہمت نہیں کرتا جیسے جب کہاجاتا ہے کہ وجودعالم سے پہلے کوئی ایسا قبل نہیں جوواقعی موجود ہوتو اِسے ماننے سے وہم بھاگتا ہے

اور **جس طرح** عالم سے اوپر خلاء یعنی بُعدِ غیر متناہی ماننے میں وہم کوجھٹلایا جاسکتا ہے یہ کہہ کرکہ ـــــ '' خلاتو فی نفسہٖ عقل کےنزدیک کوئی چیز نہیں ہے رہا بُعد تو وہ جسم کے تابع ہوتا ہے جس کے اقطارواطراف میں باہم دوری ہوتی ہے۔اور جسم جب متناہی ہےتو بُعد بھی جوجسم کے تابع ہے متناہی ہوگا۔تو یہ بات یقینی ٹھہری کہ خلا اور ملا معقول وممکن نہیں۔لہٰذا ثابت ہوا کہ عالم سے وراء خلا ملا کچھ نہیں'' ـــــ اگر چہ وہم اسے ماننے کے لیے تیار نہیں ہوتا۔

اسی طرح یہ کہاجاسکتا ہے کہ ـــــ '' جیسے بُعدِ مکانی جسم کے تابع ہے ، ویسے ہی بُعدِ زمانی بھی حرکت کے تابع ہے کہ بعدِ زمانی ، حرکت کا امتداد ہے جس طرح کہ بُعدِ مکانی جسم کے اطراف کا امتداد ہے ـــ اور جیسے اطرافِ جسم کی تناہی پر [برہان تطبیق وتضایف جیسی] دلیل قائم ہونے نے جسمِ عالم سے وراء بُعد مکانی کا اثبات محال ٹھہرایا ، ویسے ہی ـــ '' حرکت کی طرفین سے تناہی یعنی اپنے دوکناروں کے بیچ محدود ہونا اور انہی دوکناروں پرختم ہوجانا'' ـــــ اس پر جو دلیل قائم ہے

كَاعَ (س) عَنِ الشيء : هَابَهُ وجَبُنَ عنه [ت] : کسی چیز سے ڈرکر پیچھے ہٹ جانا قُطْر بالضم : کرانہ: کنارہ۔ج اقطار[ص] التَشَبُّثُ بالشيءِ: التَعَلُّقُ بِهِ ولُزُومُهُ وشِدَّةُ الاَخْذِبِهِ [ق،ت] : چمٹنا

يَمْنَع من تقدير بُعدٍ زماني وراءَ ه (۱)، وإن كان الوهم متشبثاً بخَياله وتقديره ولا يَرْعَوِيُ عنه ،

وہ طرفین سے وراء فرض کردہ ''**بعد زمانی**'' کو محال ٹھہراتی ہے(۱) ـــــ اگر چہ وہم اس بُعدِ زمانی کے خیال اوراس کی تصویر کشی سے ایسا چمٹا ہے کہ باز نہیں آتا۔

اِرْعَویٰ عَنِ القبیحِ : كَفَّ عنه : بازرہنا ـــــ تقديره اِفْعَوَلَ ووَزْنُه افْعَلَلَ (مثلُ اِحْمَرَّ) وانما لَمْ تُدْغَمْ لسكون الياء [ت ۲۶۵ج۱۹]

اورنوادارالوصول ص ۱۴۵ میں ہے اِرْعَویٰ دراصل اِرْعَوَوَ تھا اس میں بجائے ادغام ابدال اختیار کیے کہ تعلیل مقدم ہے

(۱) یعنی وہی برہانِ تطبیق اور برہانِ تضایف ، اوران کے علاوہ چار اور دلیلیں امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے ''**الکلمة الملهمة**'' کے ''مقام بست وسوم'' میں افادہ فرمائیں ، اوراس سے پہلے کے مقام میں برہانِ تطبیق و تضایف کے متعلق بھی فلسفی کی جہالت و سفاہت کو آشکارا کیا ، فرماتے ہیں

ـــــ ''امورِ غیر متناہیہ کا عدم سے وجود میں آجانا مطلقاً محال ہے ، مجتمع ہوں خواہ متعاقِب ، مُرتّب ہوں یا غیر مرتب ـــــ فلسفی زمانہ وحرکتِ فلک کی ازلیت ، اورخود افلاک وعناصر وہیولات کے قِدَمِ شخصی ، اورمَوالید وصُوَرِ نوعیہ کے قدم نوعی ، اورنفوس مُجرّدہ کے بالفعل لاتناہی کے تحفّظ کو زبردستی اس میں ''اجتماع بالفعل وترتیب بالفعل'' کی دو قیدیں بڑھاتا ہے اور یہ اُس کی ہَوَسِ خام ہے ـــــ بُرہان تطبیق وبُرہان تضایف وغیرہما قطعاً مجتمع ومتعاقب دونوں میں یکساں جاری ۔

اولاً ایامِ زمانہ ودَوراتِ فلک وانواعِ مَوالید اگر یونہی ازلی ہوں ، کہ ایک فنا ہوکر دوسرا پیدا ہو ، جب بھی قطعاً عقل حکم کرتی ہے کہ ـــــ ایک سلسلہ کہ آج تک ہے ، یقیناً اُس سلسلہ سے ، کہ کل تک تھا ، بڑا ہے ـــــ اب کل کو آج ، اور پرسوں کو کل ، اورترسوں کو پرسوں ، سے مطابق کرتے جاؤ ـــــ اگر دونوں سلسلے برابر چلے جائیں ، کبھی ختم نہ ہوں ، تو جزو کُل برابر ہوگئے ـــــ اوراگر چھوٹا ختم ہوجائے تو متناہی ہوا ـــــ اور بڑا اُس پر زائد نہ تھا مگر ایک سے ، تو وہ بھی متناہی ۔

اس کے لیے اُن کا بالفعل موجود ہونا کیا ضرور؟ ـــــ تطبیق اگر خارج یا ذہن میں بالفعل تفصیلی درکار ہو ، تو وہ غیر متناہی موجود بالفعل میں بھی ممکن نہیں ـــــ اوراگر ذہنی اجمالی کافی ، اوریقیناً کافی ، توسب کا فی الحال موجود ہونا کیا ضرور ۔

اگر کہیے یہی تقریر بعینہ جانب ابد وارد ـــــ ایک سلسلہ آج سے ابد تک لیں ، اوردوسرا کل آئندہ سے ، تو قطعاً پہلا دوسرے سے بڑا ہوگا ، اورذہن تطبیق اجمالی کرسکے گا ، تو دونوں برابر ہوجائیں گے ، یا ابد متناہی۔

اقول ہاں ضرور دلیل وہاں بھی جاری ، پھر کیا حاصل ہوا؟...... وہی تو جو ہمارا مدعیٰ ہے ـــــ یعنی غیر متناہی اشیاء کا وجود میں آجانا محال اگر چہ برسبیل تعاقب ہو ـــــ جانبِ ازل لاتناہی سے غیر متناہی کا وجود میں آچکنا لازم ، اوروہ محال ، اور یہ جانب ابد بھی محال کہ ـــــ کسی وقت یہ صادق آئے کہ غیر متناہی وجود میں آلیے بلکہ ابدالآباد تک جتنے موجود ہوتے جائیں گے ، خواہ

باقی رہیں ، یا فنا ہوتے جائیں ، سب متناہی ہوں گے تو محال لازم نہ آیا اور سلسلہ آگے بڑھنے میں محذور نہیں ، کہ زیادت نہ ہوگی مگر متناہی پر ـــــ بالجملہ جانبِ ازل لاتناہی کمّی ہے ، اور وہ محال ، اور جانبِ ابد لاتناہی لاتقفی ، اور وہ جائز

ثانیاً ـــــ دو متقابل چیزیں کہ ذاتِ واحدہ میں جہتِ واحدہ سے جمع نہ ہوسکیں اور اُن میں کسی کا تصور بغیر دوسرے کے ناممکن ہو وہ متضایف کہلاتی ہیں ـــــ جیسے اُبُوّت و بُنُوّت یا علّیت و معلولیت یا تقدم و تأخّر ـــــ ان کا ذہن و خارج میں ہمیشہ برابر رہنا واجب ـــــ مثلاً ممکن نہیں کہ ایک شئ مقدم ہو ، اور اُس سے کوئی مؤخر نہیں ، یا مؤخّر ہو اور اُس سے کوئی مقدم نہیں ، تو اُن کا سلسلہ کہیں تک لیا جائے ، قطعاً ہر تاخّر کے مقابل تقدم ، اور ہر تقدم کے مقابل تاخّر ہوگا۔

اب آج سے ازل تک ایّامِ زمانہ یا دوراتِ فلک یا انواعِ عنصریاتِ کائنہ وفاسدہ لیں ، تو یقیناً آج کا دن یا دورہ یا نوع ، اس سلسلہ میں سب سے موخّر ہے ، اور کسی پر مقدم نہیں ـــــ اور کل اور پرسوں ترسوں وغیرہا کا ہر ایک اپنے موخّر سے مقدم ، اور مقدّم سے موخّر ہے ـــــ اب اگر یہ سلسلہ غیر متناہی ہے تو اوپر کے تقدم تاخّر برابر رہے ، اور یہ سب میں بعد کا تاخّر خالی رہ گیا۔ گنتی میں تقدموں سے تاخّر زیادہ رہے اور یہ محال ہے۔ تو واجب کہ ابتداء میں ایک تقدم ایسا نکلے جو خالی تقدّم ہو ، اور اُس سے پہلے کچھ نہ ہو ، تاکہ تقدم و تاخّر گنتی میں برابر رہیں۔ تو ثابت ہوا کہ ایّام و دورات و انواع کی ازلیت محال

ظاہر ہے کہ یہ تقریر بھی اصلاً اُن کے بالفعل مجتمع ہونے پر موقوف نہیں ، باپ بیٹے مرتے جیتے رہیں ممکن نہیں کہ بُنُوّت واُبُوّت کی گنتی برابر نہ ہو ـــــ قطعاً ہر بنوت کے مقابل اُبُوّت ، اور ہر اُبُوّت کے مقابل بُنُوّت ہے ، اور عدد مساوی

رہی ترتیب سلسلہ تضایف میں تو وہ خود ہی حاصل ہے ، اور تطبیق کے لیے بھی اس کا بالفعل ہونا کیا ضرور؟ ہر غیر مرتّب ، لحاظ میں مرتّب ہوسکتا ہے ، کہ غیر متناہی نامرتّب کو ایک بار ایک سے دو تین چار غیر متناہی لیں ، دوبارہ ایک جُز الگ رکھ کر باقی کو یوہیں ایک دو تین چار الخ ، پھر ایک کی ایک اور ۲ کی ۲ سے آخر تک تطبیقِ اجمالی لحاظ کریں ، حکمِ مذکور ظاہر ہوگا ، یا تناہی یا جزو کُل کی تساوی ، دونوں غیر متناہی چلے گئے تو جُزو کُل برابر ، ورنہ دونوں متناہی ، مباحث یہاں کثیر ہیں اور عاقل کے لیے اسی قدر میں کفایت'' ـــــ [الکلمۃ الملھمۃ ص۶۵، ۶۶، ۶۷]

اب وہ **چار دلیلیں** جو ـــــ زمانہ وغیرہ کا ازلی غیر متناہی ہونا محال ہونے پر ـــــ امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے افادہ فرمائیں ملاحظہ کیجئے ، مقام بست وسوم میں فرماتے ہیں

ـــــ ''قدم نوعی محال ہے ـــــ فلسفی بہت اشیاء کو ایسا مانتا ہے کہ......اُن کے اشخاص وافراد سب حادث ہیں ، مگر طبیعتِ کلّیہ قدیم ہے ، زمانہ کے دن اور فلک کے دورے اور موالید کے انواع ایسے ہی قدیم ہیں ، مثلاً فلک کے سب دورے حادث ہیں ، کوئی خاص دورہ ازل میں نہ تھا ، مگر ہیں ازل سے ، یعنی کوئی دورہ ایسا نہیں جس سے پہلے غیر متناہی دورے نہ ہوئے ہوں ـــــ یہ صراحۃً کچا

جنون ہے ، اوراس کے بطلان پر براہینِ قطعیہ قائم ، **حجّت ۱**۔ برہان تضایف **حجّت ۲**۔ برہان تطبیق ان کا بیان ابھی سُن چکے

حجّت ۳ ___ بدیہی ہے کہ قدیم ہرحادث پرمقدم ہے ، اُس کے لیے ایک ایسا وقت ضروری ہے کہ وہ ہواور کوئی حادث نہ ہو ___ کہ اگر ہروقت اُس کے ساتھ کوئی نہ کوئی حادث رہا ، تو اُسے سب حوادث پر تقدم نہ ہوا ___ حالانکہ بداہۃً سب پر ہے ___ لیکن قدمِ نوعی کی حالت میں یہی بدیہی باطل لازم آتا ہے ، قدیم کے لیے کوئی وقت ایسا نہ نکلے گا ، جس میں وہ ہواور کوئی حادث نہ ہو

اس پرجلال دوانی نے شرح عقائد عضدی میں کہا کہ ___ یہ بداہتِ وہم ہے ، قدیم کے ہرحادث پرمقدم ہونے سے اتنا لازم ، کہ کوئی حادث ایسا نہ ہوجس پر وجودِ قدیم کو سبقت نہ ہو ، یہ یہاں ضرور حاصل ہے ، کہ اس حادث سے پہلے ایک حادث تھا اُس وقت یہ حادث نہ تھا ، اور قدیم موجود تھا ، تو قدیم اس پر مقدم ہوا ، اگر چہ اُس پہلے حادث کا مقارن ہوا ___ اور وہ پہلا بھی حادث ہے ،اُس سے پہلے اور حادث تھا ، اُس وقت یہ نہ تھا ، اور قدیم جب بھی تھا ، تو قدیم اُس پر بھی مقدم ہوا ___ اسی طرح ہرحادث کا حال ہے ___ تو قدیم ہرحادث پر مقدّم بھی ہے ، اور ہروقت ایک نہ ایک حادث اُس کا مقارن ہے ___ قدیم کے لیے ایک وقت ایسا ہونا جس میں کوئی حادث نہ ہو ، یہ حوادثِ متناہیہ میں ہے ، نہ غیر متناہیہ میں ___ ان میں وہ ہوگا کہ قدیم ہرحادث سے پہلے ہوگا ، اور کوئی نہ کوئی حادث ضرور دواماً اس کے ساتھ ہوگا

اقولُ ___ اس بداہت کو بداہتِ وہم کہنا وہم کا دھوکا ہے ___ قدیم قطعاً ازل میں ہے ___ اور یقیناً کوئی حادث ازل میں نہیں ___ ورنہ حادث نہ ہو ___ تو بلاشبہ قدیم کے لیے وہ وقت ہے جس میں کوئی حادث نہیں

رہا یہ کہنا کہ یہ حوادثِ غیر متناہیہ میں نہیں ___ **اقولُ** ___ یہی تو ہم کہتے ہیں کہ......یہ اُن میں نہیں ، اوراس کا ہونا یقینی ہے ، لہذا حوادثِ غیر متناہیہ باطل ___ نہ یہ کہ اسی یقینی ہی کو اُلٹا اس سے باطل کیجئے ، یوں تو جس مقدمہ قطعیہ یقینیہ سے کسی پر رَد کیجئے وہ یہی جواب دیدے کہ یہ مقدمہ اس صورت کے ماوراء میں ہے

یہیں نہ دیکھئے ، بعض سفہاء نے برہانِ تطبیق پر کہا کہ ___ کُل میں بعض سے کچھ زیادہ ضروری ہونا امورِ متناہیہ میں ہے ، نہ غیر متناہیہ میں ___ اب یہ کس سے کہا جائے کہ........جب کُل میں بعض سے کچھ زیادت نہیں ، تو کاہے کا کُل اور کس لیے بعض؟___ تقصیر معاف آپ کا جواب ایسا نہیں تو اس سے دوسرے نمبر پر ضرور ہے

حجّت ۴ ___ کتنی واضح بات ہے کہ ___ طبیعت کا وجود نہیں ہوسکتا مگر ضمنِ فرد میں ...... جب ازل میں کوئی فرد نہیں طبیعت کہاں سے آئے گی

دوانی نے اسے بھی کلام سخیف کہا ، اور جواب کچھ نہ دیا ، صرف اتنا کہا کہ ___ اُن کی مراد یہ ہے کہ اس نوع کا کوئی نہ کوئی فرد ہمیشہ رہے کبھی منقطع نہ ہو ___ اور ظاہر ہے کہ ہر فرد کا حادث ہونا اصلاً اس کے منافی نہیں

اقول ـــــ یہ جواب نہیں بلکہ دعویٰ کا اعادہ ہے ، جب جمیع افرادِ معیّنہ حادث ہیں تو فردِ منتشر ازلی کیسے ہوگا ، کہ خارج میں اُس کا وجود نہ ہوگا مگر ضمنِ فردِ معیّن میں ـــــ ہاں ایک نظیر دی ، اور اُسے بے نظیر سمجھا ، اور وہ ضرور مبحث سے بےگانہ ہونے میں بے نظیر ہے ، وہ یہ کہ

گلاب کے پھولوں میں کیا کہوگے ، ہر پھول ایک دو دن سے زیادہ نہیں رہتا ، حالانکہ گلاب مہینے دو مہینے باقی رہتا ہے ، اور بداہۃً معلوم کہ ایسے حکم میں متناہی وغیر متناہی میں کچھ فرق نہیں ـــــ یعنی تو یہاں بھی اگر طبیعت ، ازل میں ہوئی ، حالانکہ کوئی فرد ازلی نہ تھا ، تو کیا حرج ہوا؟ ، جیسے طبیعتِ گل دو مہینے رہی ، حالانکہ کوئی پھول دو مہینے نہ رہا

اقول ـــــ حاصلِ حجّت یہ سمجھے کہ ـــــ جو حکم جمیع افراد سے مسلوب ہو طبیعت کے لیے ثابت نہیں ہوسکتا ـــــ یہ بلاشبہ باطل ہے ، اور اس کے رَد کو دُور جانا نہ تھا ، کُلّیت ہی ایسی چیز ہے کہ جمیع افراد سے مسلوب ، اور طبیعت کے لیے ثابت ـــــ یہ حاصلِ حُجّت نہیں ،

بلکہ یہ [ہے] کہ ـــــ جو ظرفِ وجودِ خارجی وجودِ جمیع افراد سے خالی ہو طبیعت اُس میں نہیں ہوسکتی ، کہ اُس کا وجود نہ ہوگا مگر ضمنِ فرد میں ، اور یہ ظرف ہر فرد سے خالی لہذا قطعاً طبیعت سے بھی خالی ـــــ اس سے گلاب کی مثال کو کیا مَس ہوا؟...... کوئی پھول اگر چہ دو مہینے یا دو گھڑی بھی نہ رہا ، مگر یہ ظرفِ وجود (یعنی دو مہینے) کس ساعت پھول سے خالی ہوا؟........ ہر وقت کوئی نہ کوئی پھول اس میں موجود رہا ، تو ضرور طبیعت موجود رہی

لیکن ظرفِ ازل جمیع افرادِ حوادث سے قطعاً خالی ہے ، محال ہے کہ کوئی فردِ حادث ازلی ہو ، ورنہ حادث نہ رہے ، تو ضرور طبیعت سے بھی خالی ہے ، ورنہ طبیعت بے تشخّص خارج میں موجود ہو ، اور یہ محال ہے ـــــ گلاب کے یہ دو مہینے دیکھنے نہ تھے جو خود ظرفِ وجودِ افراد تھے ، ان مہینوں سے پہلے دیکھو جس وقت کوئی پھول موجود نہ تھا ، کیا اُس وقت طبیعتِ گل موجود تھی؟........ ہرگز نہیں ـــــ عجب کہ فاضلِ دوّانی سے شخص کو ایسا صریح مغالطہ ہو

حجّت ۵ ـــــ کہ گویا رابعہ کی تفصیل وتکمیل ، اور رگِ مثالِ گُل کی راسًا قاطع ہے ، **اقولُ** ۔طبیعت خارج میں موجود نہ ہوگی ، مگر ضمنِ فردِ معیّن یا منتشر میں ، اور فردِ منتشر خود خارج میں نہیں ہوسکتا مگر ضمنِ فردِ معیّن میں ، کہ وجود ِ خارجی مُساوقِ ہٰذیّت ہے ، اور ہذیت منافیِ انتشار ، ہاں وہ کسی ایک یا چند افرادِ معیّنہ مجتمعہ یا متعاقبہ فی الوجود سے منتزَع ہوگا ، اور بہرحال طبیعت اُس کے ساتھ موجود رہے گی ، لیکن جہاں نہ فرد ہو نہ افراد نہ مجتمع نہ متعاقب وہاں نہ فردِ منتشر ہوسکتا ہے نہ طبیعت ، کہ نہ اُس کا منتزَع عنہ نہ اس کا مَورِد

ازل میں افرادِ حادثہ کا یہی حال ہے ـــــ فرد یا افرادِ معیّنہ کے ازلی ہونے سے تم خود منکر ہو ـــــ اور ان کا حادث ہونا آپ

ہی اس انکار کا ضامن ، اور ازل میں تعاقب نہیں ، کہ تعاقُب مسبوقیۃ کو چاہتا ہے ، اور ازل مسبوقیۃ سے پاک ، لاجَرم ازل میں افرادِ متعاقبہ بھی نہ تھے ، تو فردِ منتشر وطبیعت دونوں کے جمیع انحائے وجود منتفی تھے۔ تو ہرگز طبیعت ازلی نہیں ہوسکتی

بخلاف گُل کہ اگرچہ ہر معیّن پھول سے دو مہینے استمرارِ وجود مسلوب ہے ، مگر فردِ منتشر سے مسلوب نہیں ، کہ وہ ان مہینوں میں اول تا آخر افرادِ متعاقبہ سے منتزع ہے۔

حجّت ۶ ــــــ **اقول** ازل میں طبیعت کے وجودِ خارجی کی علّت تامہ موجود تھی یا نہیں؟......اگر نہیں توازل میں وجودِ طبیعت بداہۃً محال......اور اگر ہاں تو طبیعت ضرور ازل میں موجود فی الخارج تھی ، کہ تخلف محال ، اور وجود خارجی بے تعیّن ناممکن ، اور طبیعتِ معروضہ للتعیّن ہی فردِ معیّن ہے ، تو ضرور ازل میں فردِ معیّن موجود تھا ، حالانکہ سب افراد حادث ہیں ، ھٰذا خلف ــــــ اور اب غیر متناہی دو حاصروں میں محصور ہوگئے ، ایک فردِ ازلی اور دوسرا مثلاً آج کا فرد ــــــ تو ضرور شق اول معیّن ، اور باوصفِ حدوثِ افراد طبیعت کا ازلی ہونا قطعاً محال۔

تو دلائلِ قاطعہ سے روشن ہوا کہ ــــــ نہ زمانہ قدیم ، نہ حرکتِ فلک ، نہ موالید ، نہ افلاک ، نہ عناصر ــــــ **وَالْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْن**

تنبیہ:۔ ملّتِ اسلامیہ میں ذات وصفاتِ الٰہی عَزَّ جَلَالُہٗ کے سوا کوئی شیٔ قدیم نہیں ، انواع بھی غیرِ ذات و صفات ہیں ، تو کسی شیٔ کا قِدَمِ نوعی ماننا بھی مخالفِ اسلام ہے ، بلکہ ہم روشن کرچکے کہ ــــــ قِدَمِ نوعی بے قِدَمِ شخصی ناممکن ــــــ اور غیر کے لیے قدمِ شخصی ماننا قطعاً ضروریاتِ دین کا انکار ہے۔

فاضل دوانی نے کہ ان دو حجّتوں پر وہ بحثیں کردیں ، اور اُن سے پہلے فلاسفہ کی دلیلِ قدمِ عالم پر دو جگہ رَد میں کہا کہ ــــــ اس سے قدم جنسی لازم آیا نہ شخصی ــــــ یہ سب عادتِ نُظّار پر ہے ، دلیلِ مخالف میں یہ کہنا کہ اس سے اتنا لازم آیا نہ وہ کہ تیرا مدعا ہے اس سے مقصود اس قدر کہ دلیل اُس کے مدعا کی مُثبِت نہیں۔ نہ یہ کہ جو لازم بتایا مُسلّم ہے۔ بلکہ وہ برسبیلِ تنزّل وارخائے عنان بھی ہوتا ہے۔ اور دلیلِ موافق پر نقض سے تو معاذ اللہ مُدّعا میں کلام مفہوم بھی نہیں ہوتا۔ یہاں تک کہ بعض ، دلائلِ توحید ووجودِ واجب پر ابحاث کرتے ہیں۔ اُس سے مقصود صرف اس دلیلِ خاص کی تضعیف ہوتی ہے ــــــ آخر یہ وہی فاضل ہیں جنہوں نے اس کے بعد براہین تطبیق وتضایف کا ، بلاشرطِ اجتماع وترتیب ، مطلقاً جاری ہونا بہ سعیِ بلیغ ثابت کیا۔ کیا وہ ابطالِ قدمِ نوعی کو کافی نہیں؟ ــــــ قطعاً کافی ہیں۔ [الکلمۃ الملھمۃ ص ۶۷ تا ۷۰]

ولا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه ـ عند الاضافة ـ إلى ((قَبْل)) و ((بَعْد)) ،وبين البُعْدِ المكاني الذي تنقسم العبارة عنه ـ عند الاضافة ـ إلى ((فَوْق)) و ((تَحْت)) ، فإن جاز إثبات ((فوقٍ)) لا فوق فوقه ،جاز إثبات ((قبلٍ)) ليس قبله ((قبلٌ)) محقق،إلا خَيالياًوهمياً كما في الفوق ، وهذا لازم ، فليتأمل ؛ فإنهم اتفقوا على أنه ليس وراءَ العالم لا خلاءٌ ولا ملاءٌ.

فإن قيل : هذه الموازنة مُعْوَجَّة ، لأن العالم ليس له ((فوقٌ)) ولا ((تحتٌ)) لأنه كُرِيّ ، وليس كُرَة ((فوق)) ولا ((تحت)) ، بل إن سمّيتَ جهةً ((فوقاً)) فمن حيث أنها تلي رأسک ، والأخرى ((تحتاً)) فمن حيث إنَّها يلي رِجْلَک ، فهو اسمٌ تَجَدَّدَ له بالإضافة إليک ، والجهةُ التي هي ((تحت)) بالإضافة إليک ، هي ((فوق)) بالإضافة إلى غيرک ، إذا قَدَّرْتَهُ على الجانب الآخَر من كُرَة الأرض واقفاً يُحاذِي أَخْمُصُ قَدَمِه أَخْمَصَ قَدَمِک ،

اور بُعْدِ زمانی کہ بُعْدِ زمانی کی تعبیر بھی بوقتِ اضافت ''قبل''اور''بعد''دوطرح سے ہوتی ہے ــــ اور بعدِ مکانی ہے کہ اس کی بھی تعبیر بوقتِ اضافت ''فوق اور تحت'' دوطرح سے ہوتی ہے۔ان دونوں میں کچھ فرق نہیں [یعنی ایسا کہ بُعد مکانی میں براہانِ تطبیق وتضایف وغیرہ جاری ہوں ، اور بُعد مکانی میں جاری نہ ہوں] تو اگر ایسے فوق کا اثبات ممکن ہے جس سے اوپر کوئی فوق نہیں ــــ تو ایسے قبل کا اثبات بھی ممکن ہے جس سے پہلے کوئی'' قبل''نہیں یعنی واقعی ــــ ہاں وہمی خیالی جیسا فوق میں ہے ، یہاں بھی ہے۔یہ معارضہ فلسفی پر لازم ہے تو اُسے غور کرنا چاہئے کیونکہ فلسفی سب اس پر متفق ہیں کہ عالم سے وراء نہ خلاء ہے نہ ملاء۔

فلسفی:۔اس موازنہ میں کجی ہے کیونکہ عالم کے لئے '' فوق وتحت '' نہیں۔ اس لئے کہ عالم کروی الشکل ہے اور کرہ کے لئے فوق وتحت نہیں ہوتے۔ بلکہ تم اگر کسی جہت کا''فوق یعنی اوپر'' نام رکھو تو وہ جہت ، فوق اس حیثیت سے ہوگی کہ تمہارے سر سے قریب ہے۔اور دوسری کو '' تحت یعنی نیچے'' کہو تو وہ تحت اس حیثیت سے ہوگی کہ تمہارے قدم سے قریب ہے۔تو فوق وتحت ایسے نام ہیں جو جہت کے لیے تمہاری طرف نسبت کرنے سے نو پیدا ہوئے ــــ حالانکہ وہی جہت جو تمہاری طرف نسبت کرتے ہوئے '' تحت ''ہے ، دوسرے کی طرف نسبت کرتے ہوئے '' فوق '' ہوگی ، جب کہ تم یہ فرض کرو کہ وہ دوسرا شخص کرۂ زمین کی دوسری جانب کھڑا ہے کہ اُس کے پیر کا تلوا تمہارے تلوے کے مقابل ومُحاذی ہے

الاَخْمَصُ مِنَ القَدَم : المَوْضِع الذى لا يَلْحَقُ بالاَرْضِ منها عندَ الوَطْءِ : تلوے کا وہ حصہ جو چلنے میں زمین سے نہیں لگتا۔[ت ۲۷۶،ج ۸، ۹]

بـل الـجهة التي تُقدّرها فوقَک من أجزاء السماء نهاراً، هي بعينها تحتَ الأرض ليلاً ، وماهوتحتَ الأرض يَعُود إلى فوقِ الأرض بالدَوْر ؛ وأما الأوّلُ لِوجودالعالَم فلا يُتصوّر أن يَنقلِبَ آخراً ،وهو كما لوقدّرنا خَشَبَةً أحـدُطَـرَفيهـا غـليـظ،والآخَـرُ دقيقٌ ، واصطلحنا على أن نُسمّي الجهةَ التي تلي الدقيقَ ((فوقاً)) إلى حيـثُ يَنتهِي ، والجانبَ الآخَرَ تحتاً ، لم يظهَر بهذا اختلافٌ ذاتيٌّ في أجزاء العالم ، بل هي أَسامِي مختلفة ، قِيامُها بهيئةِ هذه الخَشَبَة ، حتى لوعُكِس وَضْعُها لا نعكس الاسمُ ، والعالَم لم يتبدّل ، فالفوقُ والتحتُ نسبةٌ مَحْضة إليک ، لا تختلف أجزاء العالَمِ وسُطوحُه فيه ؛

وأما العَدَمُ المتقدم على العالَم ، والنِهايةُ الأُولىٰ لوجوده ، فذاتيٌّ لهُ لا يُتصور أن يَتبدّل فيَصيرَآخراً

بلکہ اجزائے فلک سے وہ جہت جسےتم دن میں اپنے اوپرفرض کرو ، بعینہ رات میں زمین کے نیچے ہوگی۔اور جوزمین کے نیچے ہے ، گردشِ فلک (ا) سے زمین کےاوپرکی طرف ہوجائے گی ـــــ رہاوجودِعالم کااول تو اُس کا آخر ہوجانا، نامتصور ہے۔ نیزفوق وتحت کی مثال ایسی ہے کہ ہم فرض کریں ایک لکڑی ہےجس کا ایک کنارہ موٹا اوردوسراباریک ہے۔اور جو جہت ، باریک سے لگی ہےاس کا تاحدِنہایت ہم اپنی اصطلاح میں ''فوق'' نام رکھ لیں ، اوردوسری کا ''تحت''۔ تو اس سے اجزائے عالم میں اختلافِ ذاتی رونمانہیں ہوگا ـــــ بلکہ یہ مختلف نام ہوں گےجن کا وجوداس لکڑی کی ہیئت سے ہوگا۔ حتّٰی کہ اگرلکڑی کی وضع برعکس کردیں نام بھی برعکس ہوجائے گاجب کہ عالم میں تبدُّل نہیں ہوگا ـــــ توفوق وتحت محض تمہاری طرف ایک نسبت ہے ، اس کےاعتبار سےاجزائے عالَم اورسُطوحِ عالَم نہیں بدلتے۔

رہاعالم کاعدمِ سابق یعنی پہلے والا عدم اوراس کے وجودکی پہلی نہایت تو یہ عالم کے لئے ذاتی ہیں۔ پہلا عدم بدل کر پچھلا ہوجائے یا پہلی نہایت بدل کرپچھلی ہوجائے یہ نامتصور ہے ـــــ

خَشَبَة ، بفتحتين : چوب [ص] ظُهُور (ف) [ت م] فَنِيَ(س ف) الشيءُ فَنَاءً ۔ الفَنَاءُ ضِدُّ البَقَاءِ۔[ق ت]

(ا) دن رات کی تبدیلی گردش ارضی سے ماننا قرآن عظیم کے خلاف اور نصاریٰ کا مذہب ہےاورگردش ساوی بھی ہمارے نزدیک باطل ہے حقیقۃً اُس کا سبب گردش آفتاب ہےقال اللّٰہ تعالیٰ وَالشَّـمْسُ تَجْرِیْ لِمُسْتَقَرٍّلَّهَاذٰلِکَ تَقْدِيْرُ الْعَزِيْزِ الْعَلِيْمِ . [اورسورج چلتاہےاپنے ایک ٹھہراؤ کے لیے یہ حُکم ہےزبردست علم والےکا پ۲۳ ع۲ترجمہ کنزالایمان] واللّٰہ تعالیٰ اعلم [فتاویٰ رضویہ ج۱۲ص۲۱۳]

ولاالعدمُ المقدّر عند فَناء العالم ، الذي هو عدم لاحق يُتصوّر أن يَصير سابقاً ، فطَرَفا نهاية وجود العالم اللَّذان أحدهما أَوّلُ ، والثاني آخِرٌ ،طَرَفان ذاتيان ثابتان ، لا يُتصوّر التبدُّل فيهما بتبدّل الإضافات إليه أَلْبَتَّةَ ، بخلاف ((الفوق)) و ((التحت)) . فإذن أمْكَنَنَا أن نقول ليس للعالم ((فوقٌ)) ولا ((تحتٌ)) ،ولا يُمكنُكم أن تقولوا: ليس لوجودالعالم ((قَبْلٌ)) ولا ((بَعْدٌ)) ،وإذاثبت((القبل)) و((البعد)) فلا معنى للزمان سِوى ما يعبرعنه ((بالقبل)) و((البعد))

قلنا : لا فَرْقَ ، فإنه لاغَرَض في تعيين لفظ ((الفَوْق)) و((التحت)) ، بل نَعدِل إلى لفظ((الداخل)) و((الخارج)) ، ونقول : للعالم داخلٌ وخارجٌ ، فهل خارجَ العالم شيءٌ مِن ملاء أوخلاء ؟، فسيقولون : ليس وراءَ العالم لاخلاءٌ ولا ملاءٌ . وإن عنيتم بالخارج سَطْحَه الأَعلىٰ فله خارجٌ ، وإن عنيتم غيرَه فلا خارج له،

فكذلک **إذاقيل** لنا : هل لوجود العالم ((قبل)) ؟___ **قُلْنا** : إن عُنِيَ به

یوں ہی وہ عدم جوعالم کے فنا ہونے پر مانا گیا یعنی عدمِ لاحق اُس کا سابق ہوجانا متصور نہیں ۔تو وجودِ عالم کی حد کے دونوں کنارے ،جن میں ایک اول اور دوسرا آخر ہے ، ایسے کنارے ہیں کہ ذاتی ہیں واقعی ہیں ، عالم کی طرف اضافات کے تبدّل سے ان میں تبدیلی متصور نہیں ، بخلاف فوق وتحت کے ___ تو ایسے میں ہم تو کہہ سکتے ہیں کہ___ ''عالم کے لئے فوق وتحت نہیں'' ___اور تم نہیں کہہ سکتے کہ___''وجود عالم کے لئے قبل وبعد نہیں'' ___ اور جب قبل وبعد ثابت ہوگئے تو وہی جو لفظِ قبل وبعد بولنے سے سمجھ میں آتا ہے زمانہ ہے۔

اعتراض:۔فوق وتحت اور قبل وبعد کے مابین کوئی فرق نہیں۔ چنانچہ خاص لفظِ '' فوق وتحت '' سے کوئی غرض نہیں۔ہم ان سے ہٹ کر لفظ''داخل وخارج '' کی طرف آجاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ___ عالم کے لئے''داخل وخارج یعنی اندراور باہر''ہیں___تو آیا خارجِ عالم کوئی شئی ہے؟ مَلا یا خلا؟ ___ فوراً کہیں گے ___''عالم سے وراء نہ خلا ہے نہ ملا ہے ___ اورخارج سے اگرتمہاری مراد ہے عالم کی سطحِ اعلیٰ ، توعالم کے لئے خارج ہے۔اوراگر کچھ اور مراد ہے توعالم کے لئے کوئی خارج نہیں

اسی طرح جب ہم سے پوچھا جائے گا کہ ___ کیا وجودِ عالم کے لئے قبل ہے؟___ ہم کہیں گے اگر اس سے یہ مراد ہے

عَدَل (ض) عنه عُدُوْلاً : حَادَ : ہٹنا پھرنا۔ عَدَلَ (ض) اِلَيْهِ عُدَوْلاً : رَجَعَ :لوٹنا واپس ہونا[ق ت۲ص۷۴ج۱۵]

هـل لوجود العالم بِدايةٌ (ب) أي طَـرَفٌ مـنـه ابتـداء فـلـه ((قَبْلٌ)) على هذا ، كما للعالم خارجٌ على تأويلِ أنّه الطَرَف المكشوف والمنقطَع (ب) السَـطْـحي ، وإن عنيتم ((بِقَبْلٍ)) شيئاً آخر فلا قَبْلَ للعالم ، كما أنه إذا عني بخارج العالم شيءٌ سِوَى السَطْح ، قيل لا خارجَ لِلعالم ،

فإن قلتم : لا يُعقل مَبْدأُ وجودٍ لا ((قبل)) له ،

فيقال : ولا يُعقل مُتناهىٰ وجودٍ من الجسم لا خارجَ له.

فإن قلت ((خارجه)) سطحه الذي هو منقطَعه لا غير ،

قلنا قبلُه بِدايةُ وجودِه الذي هو طَرَفه لا غير .

بقِي أن نقول : للّٰه وجود ولا عالم معه ، وهذا القول أيضاً لايوجب إثبات شيٍ آخر ،

کہ آیا وجودِ عالم کے لئے بدایت ہے؟ یعنی ایسا کنارہ ایسا سرا ہے جس سے اس کی شروعات ہوئی؟ ___ تو ہم کہیں گے ہاں اس معنیٰ کر ہے عالم کے لئے قبل ___ جیسے عالم کے لئے خارج ہے اس معنیٰ کر کہ وہ بالائی کھلا کنارہ ہے اور ایسی سطح ہے جس پر قصہ تمام ہے ___ اور اگر تم قبل سے کچھ اور مراد لو تو عالم کے لئے قبل نہیں ___ جیسے جب خارجِ عالم سے اُس سطحِ بالا کے سوا کچھ اور مراد ہو تو تم یہی کہتے ہو کہ عالم کے لئے خارج نہیں۔

اگر کہو ___ وجود کا ایسا شروع وقت جس کے لیے قبل نہ ہو معقول نہیں

تو ہم کہیں گے ___ وجودِ جسم کا ایسا آخری سرا جس کے لئے خارج نہ ہو معقول نہیں

اگر کہو ___ وجودِ جسم کا خارج یعنی وجودِ جسم کا باہر جسم کی وہی سطح تو ہے جس پر جسم کا قصہ تمام ہے نہ کہ کچھ اور

ہم کہیں گے ___ '' عالم کا قبل '' اس کے وجود کی وہی ابتداء تو ہے جو وجود کا سرا ہے نہ کہ کچھ اور

باقی یہ جو ہم کہتے ہیں کہ ''وجودِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا تھا ، اور عالم اُس کے ساتھ نہ تھا'' یہ قول بھی ایسا ہے کہ شئِ دیگر

(ب) البِداءَ ةُ ، بالكسر مَهْموزًا ، وامَّا البِدايَةُ ، بالكسر بدلَ الهمزةِ . فقال المطرزىّ : لُغَةٌ عَامِّيَّةٌ ،ولكن قال ابن القَطّاع : هِىَ لُغَةٌ اَنْصَارِيّةٌ ، بَدَأْتُ بالشئِ وبَدِيتُ بهِ : قَدَّمْتُه '[ت۱۱۰ج۱ ، ۱۹۴ج۱۹]: میں نے اس چیز کی پہل کی ___ نیز قاموس مع تاج ص ۱۹۴ج۱۹ میں ہے بَدَيْتُ بالشئِ ، بفتحِ الدّالِ ، وبَدِيْتُ بِهٖ ، بكسرِها : اى اِبْتَدَأْتُ ، لُغَةٌ لِلْاَنْصَارِ ، نَقَلَهُ الجَوْهَرِیُّ .

(ب) مُنْقَطَع، اسمِ ظرفِ مکان ہے یعنی ''جہاں اختتام ہو'' ___ اور مَبْدَا ، اسمِ ظرفِ زمان ہے یعنی ''جب شروعات ہو''۔

والـذي يـدل عـلى أن هذا عمل الوهم ، أنه مخصوص بالزمان والمكان فإن الخَصْم وإن اعتقد قِدَم الجسم يُذعن وهمه لتقدير حدوثه ، ونحن وإن اعتقدنا حدوثه ، رُبَّما أُذعن وهمُنا لتقدير قِدَمه، هذافي الجسم ـــــ ، فإذا رجَعنا إلى الزمان لم يَقْدِرالخَصْم على تقدير حدوث زمان لا ((قبل)) له ـ وخلافُ المعتقَد يمكن وضعُه في الوهم تقديراً وفرضاً ـ وهـذا مما لايمكن وَضعه في الوهم ، كما في المكان ، فإن مَن يعتقد تناهيَ الـجسـم ومـن لا يعـتـقـد ،كلُّ واحد يَعْجِز عن تقدير جسم ليس وراء ه لا خلاء ولا ملاء ، بل لا يذعن وهمه لقبول ذلک ـــــــ ولكن قيل : صريح العقل إذا لم يَمنع وجودَ جسم متناه بحكم الدليل ، لم يُلتفت إلى الـوهـم ، فـكـذلـک صريح العقل لا يَمنع وجوداً مفتتَحاً ليس قبله شيء ، وإن قصَر الوهم عنه فلا يُلتفت إليه ؛

کا اثبات لازم نہیں کرتا۔اور شئِ دیگر کا اثبات محض وہم کی کار روائی ہے ، اس پر دلیل یہ ہے کہ وہم کی یہ اثباتِ شئِ دیگر کی کار روائی صرف زمان ومکان ہی میں ہے [باقی اور چیزوں میں نہیں ہے] چنانچہ [جسم کو لےلو کہ] مخالف اگرچہ قدمِ جسم کا معتقد ہے تاہم اس کا وہم حدوثِ جسم فرض کرنے کو باور کرتا ہے ، اور ہم اگرچہ جسم کو حادث مانتے ہیں پھر بھی ہمارا وہم کبھی قدمِ جسم فرض کرنے کو تیار رہتا ہے ، یہ جسم میں ہے۔

اور جب ہم زمانہ کی طرف آتے ہیں تو مخالف سے.....زمانۂ بےقبلیت کا حدوث فرض کرنا .....بن نہیں پڑ رہا ہے، حالانکہ خلافِ معتقَد کو وہم میں بطورِ فرض وتقدیر تیار کرنا ایک ممکن سی بات ہے ، مگر زمانۂ بےقبلیت کے حدوث کی تقدیر وتصویر کشی ایسی ہے کہ وہم میں اِسے تیار کرنا ناممکن ہورہا ہے جیسے مکان میں ناممکن ہورہا ہے ، کہ جو جسم کو متناہی اعتقاد کرتا ہے اور جو نہیں کرتا دونوں [اپنے وہم میں] ایسا جسم ، جس سے وراء خلاء ملاء کچھ نہ ہو ، فرض کرنے سے عاجز ہیں ، بلکہ دونوں میں کسی کا وہم اسے قبول کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتا

لیکن وہم کا رد کردیا جاتا ہے یہ کہہ کر کہ عقلِ خالص جب بحکمِ دلیل، جسمِ متناہی کے وجود کو محال نہیں ٹھہراتی تو وہم کی اس کے برخلاف بات کیا قابلِ التفات ہوگی؟ــــ تو اسی طرح عقلِ خالص ایسے وجود کو جس کی شروعات کا سرا ہو اور جس سے پہلے کچھ نہ ہو محال نہیں ٹھہراتی ، اگرچہ وہم ایسے وجود کا تصور کرنے سے قاصر ہے تو وہم کی بات پر کیا دھیان دینا ہے ۔

وَضَعَ (ف) الشيءَ وَضْعًا : اِخْتَلَقَهُ : گڑھنا۔[ت ۵۱۷ ج ۱۱] جَنْب : پہلو[ص ، ق] قَصَرَ (ن) عنه [ای عن الامر]: عَجَزَ عَنْهُ وَلَمْ يَسْتَطِعْهُ [ق ، ت۳۹۵ ج۷]: کسی کام سے عاجز وقاصر ہونا ، کام بن نہ پڑنا۔

لأن الوهم لمّا لَم يألَف جمساً متناهياً إلا وبجَنْبه جسمٌ آخر ،أوهَواءٌ تَخَيَّله خلاء ، لم يتمكّن مِن ذلک في الغائب ، فكذلک لم يألَف الوهمُ حادثاً إلّا بعد شيءٍ آخَر ، فكَاعَ عن تقديرِ حادثٍ ليس له ((قبل)) هو شيء موجودقد انقضى ، فهذا هوسبب الغَلَط ، والمقاومة حاصلة بهذه المعارضة .

صيغة ثانية لهم في إلزام قِدَم الزمان

قالوا :لا شک في أن اللّٰه عندكم كان قادراً على أن يخلُق العالم قبل خلقه بقَدْر سَنَةٍ ، ومِائَةِ سنة ، وألفِ سنة، ومالا نهاية له، وأنّ هذه التقديراتِ متفاوِتةٌ في المقدار والكمِّيَّة ، فلا بدّ من إثبات شيءٍ قبلَ وجود العالم ممتدٍّ مقدّرٍ، بعضُه أمدّ وأطْوَل من البعض .

فإن قلتم:لايمكن إطلاق لفظ ((السِنين)) إلا بعد حدوث الفلک ودَوَرانه ، **فلْنترُک** لفظ ((السِنين))

کیوں کہ وہم کا کسی بھی جسمِ متناہی سے دیکھا بھالا سابقہ چونکہ یونہی ہوا کہ اس جسم کے پہلو میں دوسرا جسم تھا یا کھلی فضا تھی جسے وہم نے خلاء گمان کیا ، لہٰذا نگاہ سے اوجھل جسمِ متناہی میں وہ بات کہ اُس سے وراء خلاء، ملا کچھ نہ ہو وہم سے بن نہیں پڑتی ـــــ یونہی وہم کسی بھی حادث سے جبھی مانوس ہوگا کہ وہ حادث دوسری شی کے بعد ہو۔تو وہم ایسا حادث فرض کرنے سے پیچھے ہٹ جاتا ہے جس کے لیے قبل نہ ہو ، ایسا قبل جو وجود میں آکر ختم ہو چکی شی ہو ـــــ تو یہی ہے فلسفی کے ٹھوکر کھانے اور غلطی میں پڑنے کا سبب ـــــ یہ معارضہ ترکی بہ ترکی ہے

الزامِ قِدَمِ زمان میں فلسفی کا طرزِ ثانی

فلسفی:۔کوئی شک نہیں کہ تمہارے نزدیک اس پر قدرت الٰہیہ ہے کہ اللہ عَـزَّوَجَـلَّ عالم کو آفرینشِ عالم سے ایک سال پہلے پیدا فرماتا ، یونہی سو سال پہلے ، ہزار سال پہلے ، بلکہ غیر متناہی برسوں پہلے ، اور یہ اندازے مقدار و کمیت میں مختلف ہیں ، تو وجودِ عالم سے پہلے ایک شیِٔ ممتد مقداری کا اثبات ضروری ہوا جس کا بعض ،بعض سے طویل و دراز ہو ۔

اگر کہو لفظ سَن و سال کا اطلاق فلک اور گردش فلک حادث ہونے کے بعد ہی ہوسکتا ہے ـــ تو ہم لفظ سن و سال چھوڑ کر

قَاوَمَهُ فی المصارعة وغيرها : برابری کردبااو [ص] : مقابلہ کرنا

ولْنُورِد صِيغةً أخرىٰ فنقول : إذا قدّرنا أن العالم من أول وجوده قد دار فلكه إلى الآن بألف دورة مثلاً ، فهل كان اللّٰه سبحانه قادراً على أن يخلُق قبله عالَماً ثانياً مثلَه بحيثُ ينتهي إلى زماننا هذابألفِ ومائةِ دورة ؟ فإن قلتم :لا، فكأنه انقلب القديم من العَجْز إلى القدرة ، أو العالمُ من الاستحالة إلى الإمكان ، وإن قلتم : نعم ، ولا بد منه ، فهل كان يقدِر على أن يخلُق عالَماً ثالثاً بحيثُ ينتهي إلى زماننا بالفِ ومائتي دورة ؟ ولابد من نَعَمْ ، فنقول : هذا العالم الذي سمّيناه بحسب ترتيبنا في التقدير ثالثاً ـ وإن كان هو الأسبق ـ فهل أمكن خلقُه مع العالم الذي سميناه ثانياً وكان (۱) ينتهي إلينا بألفِ ومائتي دورة ، والآخرُ بألفِ ومائةِ دورة، وهما متساويان في مَسافة الحَرَكة وسُرْعتِها؟ فإن قلتم :نعم، فهو محال،إذ يستحيل أن تتساوىٰ حَرَكَتَان في السُرعة والبُطْء، ثم تنتهيان إلى وقت واحد،والأعدادُ متفاوِتة ،وإن قلتم:إن العالم الثالث الذي ينتهي إلينا بألفِ ومائتي دورة ، لايكمن اَنْ يُخْلَقَ مَعَ العالم الثانِي الذي ينتهي إلينا بألفِ ومائةِ دورة ، بل لابُدّ أن يَخْلُقَهُ قبله بمقدارٍ

دوسرا لفظ لائیں ، چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ جب ہم فرض کریں کہ عالم کے آغازِ وجود سے اب تک فلکِ عالم نے مثال کے طور پر ہزار دورے کیے ، تو آیا اس پر قدرت الٰہیہ ہے کہ وہ اِس عالم سے پہلے اسی کی طرح دوسرا ایسا عالم پیدا فرماتا کہ وہ ہمارے زمانۂ موجودہ تک گیارہ سو دورے میں پہنچتا؟ اگر کہو نہیں تو قدیم میں تغیر ہوا ، پہلے عجز تھا پھر قدرت آئی ، یا ماہیّت ِعالم میں انقلاب آیا ، پہلے محال تھا پھر ممکن ہوا ـــــ اور اگر کہو ہاں ، اور ہاں ہی کہنا پڑے گا ، تو آیا اس پر قدرت الٰہیہ ہے کہ وہ تیسرا ایسا عالم پیدا فرماتا جو ہمارے زمانہ تک بارہ سو دورے میں پہنچتا؟ اور یہاں بھی تمہیں ہاں ہی کہنا پڑے گا تو ہم کہیں گے وہ عالم جس کا ہم نے اپنی ترتیبِ فرضی کے مطابق ثالث نام رکھا اگر چہ وہی سب میں پہلا ہے آیا ممکن ہے کہ یہ اُس عالم کے ساتھ جس کا ہم نے ثانی نام رکھا پیدا کیا جاتا ، اور بارہ سو دوروں ہی میں ہم تک پہنچتا اور دوسرا یعنی ثانی گیارہ سو دوروں میں ہم تک پہنچتا ، اور دونوں رفتار کی سرعت و مسافت میں برابر بھی ہوتے ؟! اگر کہو ہاں تو یہ محال ہے ، کیونکہ ہو نہیں سکتا کہ دو حرکتیں تیزی و سستی میں یکساں ہوں ، پھر دونوں ایک ہی وقت پر پہنچیں ـــــ اور دونوں کی تعداد مختلف ہو ـــــ اور اگر کہو عالمِ ثالث جو ہم تک بارہ سو دوروں میں پہنچ رہا ہے ممکن نہیں کہ یہ اس عالم ثانی کے ساتھ پیدا کیا جائے جو گیارہ سو دوروں میں ہم تک پہونچ رہا ہے بلکہ ضروری ہے کہ ثالث ثانی سے اتنا پہلے پیدا ہو جتنا کہ ثانی اول سے پہلے ہے ـــــ

---

(۱) وكان:ـ بہ تاویل مفرد " خَلْقُهُ " پر معطوف ہے ، اور " الآخَر " ينتهي کی ضمیرِ فاعل پر معطوف ہے۔

السُرْعَة بالضم (ک) : نقيضُ البُطْء (ک) [ق]

يساوي المقدارَ الذي تقدم العالم الثاني على العالَم الأوّل، وسميناه الأوّل ، لأنه أقرب إلى وهمنا ، إذ ارتقينا من وقتنا إليه في التقدير ، فيكون قدرُ إمكانٍ هو ضِعْفُ إمكانٍ آخرَ، ولا بد من إمكانٍ آخرَ هوضِعْفُ الكل.

فهذا الإمكان المقدّر بالكمِّيَّة، الذي بعضه أطول من بعض بمقدار معلوم، لا حقيقة له إلا الزمانُ ، فليست هذه الكمّيَّات المقدرة صفةَ ذات الباري تعالٰى عن التقدير ، ولا صفةَ عدمِ العالم ، إذ العدم ليس شيئاً حتى يُقدّرَ بمقادير مختلفة ، والكمّية صفة فتستدعي ذا كمِّيَّة ، وليس ذلك إلا الحَرَكةَ، والكمِّيَّةُ إلا الزمانَ الذي هو قَدَرُ الحَرَكة ، فإذن قبل العالم عندكم شيء ذو كمية متفاوِتة وهو الزمان ، فقبل العالم عندكم زمان.

الاعتراض : أن كل هذا (۱) من عمل الوَهْم ، وأقربُ طريق في دفعه المقابلةُ للزمان بالمكان ،

اس کا نام ہم نے اول اس لیے رکھا ہے کہ یہی ہمارے وہم کو سب سے قریب ملا جب ہم فرض کرنے میں اپنے وقت موجودہ سے اوپر کو اس کی سمت چلے ـــــ تو ایک امکان کی مقدار ، دوسرے امکان کا دونا ہوگی۔اور پھر ایک تیسرا امکان بھی ضرور ہوگا جو دونے کا بھی دونا ہو۔

تو یہ امکانات جن کی مقدار کا ہم اندازہ کر لے رہے ہیں کہ ان میں ایک دوسرے سے اتنا دراز ہے ، ان امکانات کی حقیقت زمانہ کے سوا کچھ نہیں ـــــ اب یہ اندازہ کردہ کمیات، ذات باری عَزَّوَجَلَّ کی صفت نہیں۔ پاکی ہے اُسے اندازے سے .... اور نہ عدمِ عالم کی صفت ہے ، کیونکہ عدم کچھ ہے ہی نہیں کہ مختلف مقداروں سے اس کا اندازہ کیا جائے ، اور کمّیت صفت ہے تو ذی کمیت کو مقتضی ہوگی ، اور وہ ذی کمیت نہیں ہے مگر حرکت ، اور کمیت نہیں ہے مگر زمانہ کہ مقدارِ حرکت ہے .... تو اب تمہارے طور پر عالم سے پہلے ایسی شئ ہوئی جو مختلف کمیت ومقدار والی ہے ، اور وہی زمانہ ہے ، تو تمہارے طور پر عالم سے پہلے زمانہ ہوا۔

اعتراض:۔ یہ سب (۱) وہم کی کارکردگی ہے۔اس الزام کے دفع میں قریب تر راہ ہے زمان کا مکان سے مقابلہ ـــــ

---

(۱) یعنی تخلیق عالم سے ایک برس پہلے ہزار برس پہلے یا غیر متناہی برسوں پہلے عالم کو پیدا کرنے کے امکانات جو تم لا رہے ہو اور انہیں ذی مقدار یعنی مقداری سمجھ رہے ہو ، اور مقدار تمہارے یہاں زمانہ ہے اور ذی مقدار حرکت ہے ، تو ان امکانات کو حرکت ، اور ان کی مقدار کو زمانہ ٹھہرا رہے ہو یہ سب تمہارے وہم کی کارکردگی ہے ـــــ ضِعْفُ الشيء : مِثْلُهُ اَو الضِعْفُ: المِثْلُ اِلٰى مَازَادَ: دونا، کئی گنا [ق]

فإنا نقول : هل كان في قدرة اللّٰه أن يخلُق الفلك الأعلى في سَمْكٍ أكبَرَ مما خلقه بذِراعٍ؟! فإن قالوا: لا ، فهو تعجيز ، وإن قالوا نعم ، فبذِراعين وثلاثةِ أذرُع وكذلك يرتقي إلى غير نهاية، فنقول : في هذا إثبات بُعْدٍ (۱) وراء االعالم له مقدار وكمّية ، إذ الأكبر بذراعين أوثلاثةٍ ما يشغَل مكانا أكبر من مكان يشغَله الأكبر بذراع، فوراء العالم بحكم هذا (۲)، كمّيّة، فتستدعي ذاكَمٍّ (۳) وهو الجسم أو الخلاء ،

چنانچہ ہم کہیں گے .... فلکِ اعلیٰ کو جس ارتفاع میں پیدا فرمایا ، اُس سے ایک ہاتھ بڑے ارتفاع میں پیدا فرمانا آیا قدرتِ الٰہیہ میں ہے؟ اگر وہ کہیں نہیں ، تو یہ عاجز ٹھہرانا ہے ، اور اگر کہیں ہاں ، تو دو ہاتھ بڑے ارتفاع میں؟ تین ہاتھ بڑے ارتفاع میں؟ اسی طرح یہ سلسلہ غیر متناہی ترقی کرے گا ، اب ہم کہیں گے اس سلسلۂ امکانات میں عالم سے وراء ایک بعد(۱) کا اثبات ہے جس کے لیے مقدار وکمیت ہے ، کیونکہ دو یا تین گز بڑا ارتفاع وہی ہوگا ، جو ایسے مکان سے لگے گا ، جو ایک گز بڑا ارتفاع لگے مکان سے بڑا ہوگا ، تو اِس امکان (۲) کے حکم سے عالم سے وراء ایک کمیت ہوئی ، تو وہ ذی کمیت کو مقتضی ہوگی ، اور وہ ذی کمیت یا تو جسم ہوگا یا خلاء۔

---

(۱) وہ بعد ارتفاع ہے جس میں عالم کو پیدا کرنا ممکن مانا گیا اور ارتفاع موجودہ سے ایک گز بڑا دو گز بڑا وغیرہ یہ اس کے لیے مقدار ہوئی۔۱۲

(۲) یعنی عالم کی موجودہ ارتفاع سے بڑے ارتفاع میں تخلیق کے امکان۔

(۳) كَمٌّ:۔ قَدْ تُجعَلُ (كَمٌّ) اِسمًا تامًّا فَتُصرَفُ وتُشدَّد ، [ق] ومنه قولُ الحُكماء : الكَمّ العرَض الذي يَقْتَضِي الانقِسَام لذاتِه وهو إمَّا مُتّصِل أَو مُنفَصِل ، فالأَخيرُ هو العَدَدُ فَقَط كعِشْرِين و ثَلاثِين ؛ والأَوّلُ إمَّا قارّ الذات مُجتَمِع الأَجزَاءِ في الوُجُودِ وهو المِقْدارُ المُنْقَسم إلى الخَطِّ والسَّطح والثخنِ وهو الجسمُ التَّعْليميُّ ، أَو غَيْر قارّ الذاتِ وهو الزَّمانُ كما هو مُفَصَّل عندَهم [ت ۶۳۰ ج ۱۷]

(۳) لفظِ "کم" کو کبھی اسم تام قرار دیا جاتا ہے تو منصرف اور مشدّد ہوتا ہے۔اسی سے ہے فلسفیوں کا یہ قول کہ۔"کَمّ وہ عرض ہے جو لذاتہ انقسام کو مقتضی ہو ــــ اس کی دو قسمیں ہیں ۱۔متصل ۲۔منفصل ــــ منفصل صرف عدد ہیں، جیسے بیس تیس ــــ متصل کی دو قسمیں ہیں، ① قارُّ الذات جس کے اجزاء وجود میں یکجا ہوں، یہی وہ مقدار ہے جو خط سطح اور ثخن میں منقسم ہوتی ہے، اور یہی جسم تعلیمی ہے ، ② غیر قارّ الذات یہ زمانہ ہے، جیسا کہ ان کے یہاں مفصّل ہے

بذراعٍ :۔اکبر سے متعلق ہے **سَمْک**: ارتفاع: بلندی اونچائی ــــ **السَّمْکُ** : من اعلیٰ البیت الیٰ اسفلہٖ [ق] ، في الرياضيه البُعْدُ الثالثُ بَعْدَ الطُّوْلِ وَالْعَرْضِ ويُعَبَّرُ عنه بِالْاِرْتِفَاع [م] **الذِراع** بالكسر: مِنْ طَرَفِ المِرْفَقِ اِلٰى طَرَفِ الاِصْبَعِ الوُسطىٰ: کہنی کے کنارہ سے بیچ کی انگلی کے سرے تک۔ غیاث وفیروز میں بمعنی "گز" بھی ہے۔مگر وہ معروف گز کا نصف ہوگا۔

الشُغْل : ضِدُّ الفَرَاغ ۔ شَغَلَهُ (ف) شَغْلاً شُغْلاً [ق] کسی چیز میں لگنا مشغول ہونا

فوراء العالم خلاء أوملاء ، فما الجواب عنه ؟! وكذلك هل كان الله قادراً على أن يخلُق كُرَة العالم أصغرَ مما خلقها بذِراع ثم بذِراعين .وهل بين التقديرين تَفَاوُتٌ فيما ينتفي من الخلاء والشُغلِ للأحيازِ؟! إذ الملاء المنتفي عند نُقصان ذراعين أكثرُ مما ينتفي عند نُقصان ذراع ، فيكون الخلاء مقداراً، والخلاء ليس بشيء فكيف يكون مقداراً؟ وجوابنا في تخييل الوهم تقديرَ الإمكانات الزمانية قبل وجود العالم ، كجوابكم في تخييل الوهم تقديرَ الإمكانات المكانية وراء العالم ولا فَرْق.

فإن قيل: نحن لا نقول :إنّ ماليس بممكن فهو مقدور ، وكون العالم أكبرَ مما هوعليه أو أصغرَ منه ليس بممكن فلا يكون مقدورا.

هذاالعذر باطل من ثلاثة أوجه:

أحدها : أن هذا مكابرة للعقل، فإن العقل في تقدير العالم أكبرَ أو أصغرَ مما هو عليه بذِراع ، ليس هو كتقديره الجمعَ بين السَواد والبَياض ، والوجودِ والعدمِ ،

تو عالم سے وراء خلاء یاملاء ہوا۔ اس کا کیا جواب ہے؟ــــــ ایسے ہی آیا قدرت الٰہیہ میں ہے کرۂ عالم کو اس پیدا کردہ کرۂ عالم سے ایک ہاتھ چھوٹا پیدا فرمانا؟ پھر دو ہاتھ چھوٹا؟ــــ تو اس سے ...... جوملا منتفی ہوکر خلاء پیدا ہوگا ، اور حیزوں کی عالم کے ساتھ مشغولی جو منتفی ہوگی ...... اُس خلاء اور شغلِ منتفی میں اِن ہاتھ بھر اور دو ہاتھ بھر کے دو اندازوں میں آیا کچھ فرق ہوگا ؟ــــ کیونکہ دو گز کم ہونے پر جوملا معدوم ہوگا وہ زیادہ ہوگا اور ایک گز کم ہونے پر جوملا معدوم ہوگا وہ کم ہوگا ــــ تو خلاء مقدار رہوا ، حالانکہ خلاء کچھ نہیں ہے تو مقدار کیسے ہوگا۔

تو وہم ،وجودِ عالم سے قبل امکاناتِ زمانیہ فرض کرنے کا جو نقشہ خیال میں لا رہا ہے ، اس سلسلے میں ہمارا یہ جواب بلا تفاوت وہی ہے ، جو عالم سے وراء فرض کردہ امکاناتِ مکانیہ کے وہمی خیالی نقشے کے سلسلے میں تمہارا جواب ہے [کہ یہ سب وہم کی کارروائی ہے]

فلسفی:۔ ہم کب کہتے ہیں کہ ناممکن مقدور ہے ، اور عالم کا اپنی مقدارِ موجودِ واقعی سے چھوٹا یا بڑا ہونا ممکن نہیں تو مقدور نہیں

اعتراض:۔ یہ عذر تین طرح سے باطل ہے۔

وجہ اول:۔ یہ عقل کے ساتھ مکابرہ ہے عقل پر اپنی بالا دستی جتانا ہے ، کیونکہ عالم کو اس کی مقدارِ موجودِ واقعی سے ایک گز چھوٹا یا بڑا فرض کرنے میں عقل کی حالت ایسی نہیں جیسی اجتماعِ سواد و بیاض اور اجتماعِ وجود وعدم فرض کرنے میں ہوتی ہے۔

والممتنِعُ هو الجمعُ بين النَفْي والإثبات ، وإليه ترجِع المحالاتُ كلُّها ، فهو تحكُّم بارد فاسد.

الثاني: أنه إذاكان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبرَ منه ولا أصغر ، فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن ، والواجب مُستغنٍ عن علة ، فقولوا بما قاله الدَهريّون من نفي الصانع ، ونَفْي سببٍ هو مُسبّب الأسباب ، وليس هذا مذهبَكم .

الثالث: هو أن هذا الفاسد لا يعجِز الخَصْمَ عن مقابلته بمثله ، فنقول: إنه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكناً ، بل وافق الوُجودُ الإمكانَ من غير زيادة ولا نُقصان

فإن قلتم فقد انتقل القديم من العَجْز إلى القدرة ، **قلنا :** لا ،لِأنّ الوجود لم يكن ممكناً فلم يكن مقدوراً ، وامتناع حصول ماليس بممكن لا يدل على العَجْز ، **وإن قلتم :** إنه كيف كان ممتنعاً فصار ممكناً ، **قلنا :** ولم يستحل أن يكون ممتنعاً في حال ممكناًفي حال ؟ كما أن الشيء إذا أُخذ مع أحد الضدين

اورمحال صرف اجتماعِ نفی واثبات ہے۔تمام محالات اسی طرف راجع ہیں۔توفلسفی عذرِ استحالہ ، تحکمِ باردوفاسد ہے۔

وجہِ ثانی:۔ عالم جب اپنی مقدارِ وجودِ واقعی پر ہوتو اس سے چھوٹا یا بڑا ہونا ناممکن ہوجائے تو عالم کا اسی مقدارِ موجودِ واقعی پر وجود، واجب ہوا، نہ کہ ممکن ۔اورواجب علت کامحتاج نہیں بلکہ علت سے مستغنی ہوتا ہے ، تو وہی کہو جو دہریے کہہ چکے یعنی صانع کاانکاراور ایسے سبب کاانکار جومُسبِّب الاسباب ہے تمام اسباب کوسبب بنانے والا ہے۔حالانکہ یہ تمہارامذہب نہیں۔

وجہِ ثالث:۔ یہ عذر فاسد مخالف کو بے زبان نہیں کرے گا کہ وہ معارضہ بالمثل نہ کرسکے ، چنانچہ ہم کہیں گے ــــــ عالم جب وجود میں آیا ، اُس سے پہلے اس کا وجود ممکن نہ تھا ، بلکہ وجود بغیر کسی کمی زیادتی کے امکان کے مطابق وموافق ہوا۔

اگرتم کہو تب تو قدیم میں تغیر ہوا پہلے عجز تھا پھرقدرت آئی ..... **ہم کہیں گے** نہیں ، کیونکہ وجود ممکن نہ تھا ، تو مقدور نہ تھا ، اور جوممکن نہیں اُس کاحصول نہ ہوسکنا عجز پر دلیل نہیں .... **اگر کہو** کیسے محال تھا پھرممکن ہوگیا؟........ **ہم جواب دیں گے** ـ'' وجود عالم ایک حال میں محال ہوا اور ایک حال میں ممکن''۔ یہ کچھ محال نہیں۔جیسا کہ شی جب ضدین میں سے ایک کے ساتھ لی جائے تو دوسری کے ساتھ اس کا اتصاف محال ہے .... اور جب ماخوذ ہومگر اَحَدُ الضدین کے ساتھ نہیں تو اتصاف ممکن ہے (۱)

---

(۱) جیسے وقت کوجب بشرطِ ''نہار'' لو ، تو اُس وقت کا ''لیل'' سے اتصاف محال ہے ــــــ اور جب وقت کو مطلق لو تو مطلقِ وقت کا ''لیل ونہار'' میں سے کسی کے بھی ساتھ اتصاف محال نہیں۔

امتنع اتصافُه بالآخر ، وإذا أُخذلا معه أمكن ، **فإن قلتم** :الأحوال متساوية ، **قلنا لكم** : والمقادير متساوية ، فكيف يكون مقدارٌ ممكناً ، وأكبرُ منه أو أصغرُ بمقدار ظُفُرٍ ممتنعاً ، فإن لم يَسْتَحِل ذلك لم يستحِل هذا .فهذا طريق المقاومة.

والتحقيق : في الجواب أن ماذكروه من تقدير الإمكانات لا معنٰى له ، وإنما المسلّم أن الله تعالٰى قديم قادر ، لا يمتنع عليه الفعلُ أبداً،إن ارادهٔ ، وليس في هذا القَدُر مايوجب إثباتَ زمان ممتّد إلا أن يُضيف الوهم بتلبسه إليه شيئاً آخر .

دليل ثالث لهم على قِدَم العالم

تمسكوا بأن قالوا:وجود العالم ممكن قبل وجوده ، إذ يستحيل أن يكون ممتنعاً ثم يصير ممكناً ، وهذاالإمكان لا أول له، أي لم يزَل ثابتاً ، ولم يزَل العالم ممكناً وجودُه، إذ لاحال من الأحوال يمكن أن يوصف

اگر کہو احوال سب یکساں ہیں......**ہم کہیں گے** ، اور مقداریں بھی تو سب یکساں ہیں ، تو ایک مقدار ممکن ، اور اُس سے ناخن بھر چھوٹی یا بڑی محال کیسے ہوگی؟........ اگر وہ تساویِ احوال محال نہیں ، تو یہ تساویِ مقدار بھی محال نہیں ــــــ یہ طریقہ ہے ان سے دو بدو ٹکر لینے کا۔

اور **تحقیقی جواب** یہ ہے کہ امکانات کے اندازے جو فلسفی نے ذکر کیے ، نرے بے معنی ہیں ــــــ ہاں یہ مسلّم ہے کہ .... اللہ تعالیٰ بے شک **قدیم** ہے ، قادر ہے ، اور اُس پر فعل کبھی بھی محال نہیں اگر وہ چاہے ــــــ اور اتنی بات میں ، یعنی اس امکانِ لَمْ یَزَلْ میں کوئی ایسی شئی نہیں جس سے ایک ذی امتداد زمانے کا اثبات لازم آئے۔ ہاں وہم اس امکانِ عقلی سے گلوگیر ہو کر اِس میں ایک شئِ دیگر یعنی زمانہ چسپاں کر دیتا ہے

قِدَمِ عالم پر فلسفی کی دلیلِ ثالث

عالم جب وجود میں آیا اُس سے پہلے اُس کا وجود امکان رکھتا ہے۔ کیونکہ وجودِ عالم پہلے محال ہو پھر ممکن ہو جائے یہ محال ہے۔اور یہ امکان ایسا ہے جس کی کوئی ابتداء نہیں یعنی ازلی ہے اور عالم ہمیشہ ممکن الوجود رہا۔ کیونکہ احوال میں سے کوئی حال ایسا نہیں جس میں عالم ممتنع الوجود ہونے سے متصف ہو سکے۔

العالم فيه بأنه ممتنع الوجود ، فإذا كان الإمكان لم يزل فالممكن على وَفْق الإمكان أيضاً لم يَزَل ،

فإن معني قولنا إنه ممكن وجوده ، أنه ليس محالاً وجوده ،فإذاكان ممكناًوجودُه أبَداً ،لم يكن محالاً وجوده أبداً، وإلا فإن كان محالاً وجوده أبداً ، بطل قولنا إنه ممكن وجوده أبداً ، وإن بطل قولنا إنه ممكن وجوده أبداً، بطل قولناإن الإمكان لم يزل ، وإن بطل قولنا إن الإمكان لم يزل ، صحّ قولنا إن الإمكان له أولٌ ، فإذا صح أنّ لَهُ أولاً ،كان قبل ذلک غيرَ ممكن ، فيؤدي إلى إثبات حال لم يكن العالم ممكناً ، ولا كان اللّٰه تعالىٰ عليه قادراً.

الاعتراض أن يقال : العالم لم يَزَل ممكنَ الحدوث ، فلا جَرَمَ مَامِنُ وقت إلا ويُتصور إحداثه فيه ، وإذا قدّر موجوداً ابدًالم يكن حادثاً،فلم يكن الواقع على وَفْق الإمكان بل على خلافه ـــــ وهذا كقولهم في المكان ، وهو أن تقدير العالمِ أكبرَ مماهو ، أو خَلْقِ جسمٍ فوق العالم ، ممكن، وكذا آخرَ فوق ذلک الآخَر ، وهكذا إلى غير نهاية ،

توجب امکان، ازلی ہے ممکن بھی بہ مطابقِ امکان، ازلی ہوگا

کیونکہ ہمارے اس قول کا کہ ـــــ ’’عالم ممکن الوجود ہے‘‘ ـــــ مطلب یہ ہے کہ عالم کا وجود محال نہیں ـــــ پھر جب وجودِ عالم کا امکان ابدی ہوگا تو عالم کا وجود ابد میں کبھی بھی محال نہ ہوگا۔ ورنہ ابد میں وجودِ عالم محال ہو تو امکانِ ابدی باطل ہو جائے گا۔ اور امکانِ ابدی باطل ہوگا تو امکانِ ازلی باطل ہو جائے گا۔ اور امکانِ ازلی باطل ہوگا تو یہ ممکن ہوگا کہ امکانِ وجودِ عالم کے لیے ابتداء ہو۔ اور جب امکان کے لیے ابتداء ممکن ہوگی تو اُس ابتداء سے پہلے عالم ناممکن ہوگا۔ تو لازم آئے گا ایسے حال کا اثبات جس میں عالم ممکن نہیں اور تحتِ قدرتِ الٰہیہ نہیں۔

اعتراض:۔ عالم ہمیشہ ممکن الحدوث رہا۔ تو لاجَرَم کوئی ایسا وقت نہیں جس میں عالم کا حادث کیا جانا ممکن نہ ہو۔ اور اگر عالم کو ہمیشہ موجود فرض کیا جائے تو پھر حادث نہیں ہوگا۔ تو واقع، امکان کے مطابق نہیں ہوگا بلکہ برخلاف ہوگا۔

یہ جو ہم نے کہا ایسا ہی ہے جیسے مکان کے بارے میں فلسفی کہتے ہیں کہ .... عالم جس مقدار پر ہے اس سے بڑا فرض کرنا ، یا عالم سے اوپر ایک دوسرے جسم کی خلقت فرض کرنا ممکن ہے ، اور ایسے ہی اُس دوسرے سے اوپر ایک اور دوسرا ،

وَفْق : موافق مطابق ، الوَفْق ، مِنَ المُوَافَقَةِ بَيْنَ الشَيْئَيْنِ ـ يُقَالُ حَلُوْبَتُهُ وَفْقُ عِيَالِهِ اي : لَبَنُهَا قَدْرُ كِفَا يَتِهِمْ [ق ت]

فلا نهاية لإمكان الزيادة ، ومع ذلک فوجود ملاءٍ مطلق لا نهاية له غير ممكن ، فكذلک وجود لا ينتهي طَرَفُه غير ممكن ـــــ بل كما يقال : الممكن جسم متناهي السطح ، ولكن لا تتعين مقاديره في الكِبَر والصِغَر ، فكذلک الممكنُ الحدوثُ ، ومبادىء الوجود لا تتعين في التقدم والتأخر ، وأصل كونه حادثاً متعين ، فإنه الممكن لا غير .

دليل رابع

وهو أنهم قالوا : كل حادث فالمادة التي فيه تسبِقه، إذلا يستغنى الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثة ، وإنما الحادث الصور والأعراض والكيفيات الطارئة على المواد.

وبيانه أن كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلوا إما أن يكون ممكنَ الوجود ، أو ممتنع الوجود ، أو واجبَ الوجود،ومحال أن يكون ممتنعاً،لأن الممتنع في ذاته لا يوجد قطُّ، ومحال أن يكون واجبَ الوجود لذاته ،

ایسے ہی بے نہایت .... تو امکانِ زیادت کی وہ مانتے ہیں کہ کوئی نہایت نہیں۔ اس کے باوجود غیر متناہی ملأِ مطلق کا وجود ممکن نہیں ـــــ اسی طرح ایسا وجود جس کے ابتدائی کنارے کی کوئی حد ونہایت نہ ہو ممکن نہیں۔

بلکہ ہمارا قول ایسا ہے جیسے ان کی طرف سے کہا جاتا ہے کہ.......... ممکن ایسا جسم ہے جس کی سطح کی حد ہو ، لیکن چھوٹا بڑا ہونے میں اس کی مقدار ، کہ کتنا بڑا کتنا چھوٹا ہو ، متعین نہیں ـــــ تو ایسے ہی ممکن ، حدوث ہے ـــــ اور مبادیٔ وجود کہ کہاں سے وجود کی ابتداء ہو یہ از روئے تقدم وتأخر متعین نہیں ، اصل حدوثِ عالم متعین ہے کہ صرف وہی ممکن ہے

دلیلِ رابع

فلسفی کہتے ہیں ہر حادث میں جو مادہ ہے وہ حادث پر سابق ہے۔ کیونکہ حادث کو مادے سے بے نیازی نہیں۔ تو مادہ حادث نہیں ہوگا۔ حادث صرف صور و اعراض وکیفیات ہیں جو مادے پر طاری ہوتی ہیں ـــــ **توضیحِ دلیل** یہ ہے کہ ہر حادث قبلِ حدوث ازیں خالی نیست کہ یا تو ممکن الوجود ہوگا یا ممتنع الوجود یا واجب الوجود۔ اور ① ممتنع الوجود ہونا محال ہے کیونکہ محال بالذات کبھی موجود نہیں ہوگا ـــــ اور ② واجب بالذات ہونا بھی محال ہے

كَبُرَ (ک) الامرُ كِبَراً : عَظُمَ وَجَسُمَ [ق ت] : بڑا ہونا۔ **الصِغَر** (ک) ضِدُّ الكِبَرِ [ق ت]

فإن الواجب لذاته لايُعْدَم قطّ، فدَلَّ على أنه ممكن الوجود لذاته ، فإذن إمكان الوجود حاصل له قبل وجوده ، وإمكانُ الوجود وصف إضافي، لا قِوام له بنفسه ، فلا بد له من محل يضاف إليه ، ولا محل إلا المادةُ ، فيضاف إليها، كما يقال: هذه المادة قابلة للحرارة والبُرودة ، أو السَواد والبَياض، أو الحرَكة والسكون، أي ممكن لها حدوثُ هذه الكيفيات وطَريانُ هذه التغيرات . فيكون الإمكان وصفاً للمادة ، (۱) والمادة لا يكون لها مادة ، فلا يمكن أن تحدُث ، إذلو حدَثت لكان إمكان وجودها سابقاًعلى وجودها،

کیونکہ واجب بالذات کبھی معدوم نہیں ہوگا ـــ تو ③ پتا چلا کہ حادث قبلِ حدوث ممکن بالذات ہے ـــ ایسے میں اُسے قبلِ وجود ،امکانِ وجود حاصل ہوگا۔اور امکانِ وجود ، وصفِ اضافی ہے جس کے لیے قیام بنفسہٖ نہیں ہوسکتا۔ تو امکان کے لیے ایک محل ضروری ہوا جس کی طرف امکان کی نسبت واضافت ہو۔اور وہ محل نہیں ہے مگر مادہ۔تو مادے کی طرف امکان منسوب ومضاف ہوگا .... جیسے کہتے ہیں یہ مادہ قابلِ حرارت وبُرودت ہے ، یا قابلِ سواد وبیاض ہے ، یا قابلِ حرکت وسکون ہے۔یعنی مادہ کے لیے ان کیفیات کا حدوث اوران تغیرات کا اس پر طاری ہونا ممکن ہے۔تو امکان مادے کا وصف ہوگا (۱) اور مادے کے لیے مادہ نہیں ہوسکتا۔تو مادے کا حادث ہونا ممکن نہیں۔کیونکہ مادہ اگر حادث ہوتو ضرور اس کے وجود پر امکانِ وجود سابق ہوگا،

---

(۱) ـــــ ”وجوب ذاتی امتناع ذاتی امکان ذاتی یعنی

اَنَّ الذات تقتضی لذاتها الوجودَ اوالعدمَ اَوْلاَ	یہ کہ ذات خود سے وجود کو مقتضی ہو ، یاعدم کی مقتضی ہو ، یاوجود وعدم کسی کی مقتضی نہ ہو

مفہوماتِ اعتبار یہ ہیں جن کے لئے خارج میں وجود نہیں“ ـــــ [مختصراً صِلات الصَّفافی نورالمصطفٰی ص ۳۷]

حادث کو ممکن الوجود کہتے ہو۔ امکانِ وجود، حادث کے لیے بتاتے ہو۔اور پھر اُس امکان کو قائم مادے سے کہتے ہو۔ تو وہ حادث کی صفت کہاں ہوا۔ جس کے ساتھ قائم ہے اُس کی صفت ہوا۔

اِنْ قَامَتْ بِغَيْرِهٖ لم تكن صِفَةٌ لَهٗ بَل لِغَيْرِهٖ [صِلات الصفا ص۳۲]	صفت اگر موصوف سے سوا دوسرے کے ساتھ قائم ہے تو موصوف کی کب ہوئی وہ تو دوسرے کی ہوئی

رہا یہ کہ امکان صفت ہے ، تو وجودِ ممکن سے پہلے وہ کس کے ساتھ قائم ہے؟ کیونکہ اس کا قیام بنفسہٖ تو ہو نہیں سکتا ، اس لیے کہ وہ عرض ہے .... **اس کا جواب** یہ ہے کہ .... صفت کا موصوف کے بغیر وجود محال ہونا...... اور صفت کا اپنے قیام میں محتاجِ موصوف ہونا...... یہ صفاتِ ذاتیہ میں ہے.... جیسے علم کا بغیر عالم کے وجود محال ہے ـــ امکان ، صفتِ ذاتی نہیں۔ خود فلسفی امکان کو صفتِ اضافی کہتے ہیں۔ تو وہ اعتباری ہے ، جس کے لیے خارج میں وجود نہیں۔

وكـان الإمـكـان قـائـمـاًبـنفسه ، غيرَ مضاف إلى شيء ، مع أنه وصف إضافي لا يُعقل قائماً بنفسه......... **ولا يمكن أن يقال** :إن معـنـى الإمـكان يرجِع إلى كونه مقدوراً وكونِ القديم قادراً عليه ، لأنا لا نعرِف كون الشيء مقدوراً إلا بكونه ممكناً ، فنقول هو مقدُور، لأنه ممكن ، وليس بمقدور لأنه ليس بممكن ، فإن كان قـولـنـا هو ممكن يرجِع إلى أنه مقدور، فكأنا قلنا: هو مقدور لأنه مقدور، وليس بمقدورلأنه ليس بمقدور، وهـو تـعـريف الشـيء بـنـفسه، فدَلّ أن كونه ممكناً قضيةٌ أخرىٰ في العقل ظاهرةٌ بها تُعرف القضية الثانية ، وهي كونه مقدوراً .... **ويستحيل أن يرجِع** ذلک إلى علم القديم بكونه ممكناً ، فإن العلم يستدعي مـعـلـومـاً ،فالإمكان المعلوم غير العلم لا مَحالة، ثم هو وصف إضافي ، فلا بد من ذات يضاف إليها ، وليس إلا المادةَ ، فكل حادث فقد سبَقه مادة ، فلم تكن المادة الأولى حادثةً بحال.

اوروہ امکان قائم بنفسہٖ ہوگا کسی شی کی طرف مضاف نہیں ہوگا حالانکہ وہ وصفِ اضافی ہے جس کا قائم بنفسہٖ ہونا معقول نہیں

اور یہ نہیں کہہ سکتے کہ معنیٔ امکان کا حاصل مقدوریت ہے یعنی حادث کا تحتِ قدرت ہونا اور قدیم کا اس پر قادر ہونا ـــــ کیونکہ شئی کا تحتِ قدرتِ الٰہیہ ہونا اس کے ممکن ہونے ہی سے تو ہم جانتے ہیں ، چنانچہ کہتے ہیں یہ تحتِ قدرت ہے اس لیے کہ یہ ممکن ہے ، اور یہ تحتِ قدرت نہیں اس لیے کہ یہ ممکن نہیں ـــــ اب اگر ـــــ ''وہ شئی ممکن ہے'' ـــــ کا حاصل یہ ہو کہ ـــــ ''وہ شئی مقدور ہے'' ـــــ تو گویا ہم نے یہ کہہ دیا کہ ـــــ وہ شی تحتِ قدرت ہے اس لیے کہ تحتِ قدرت ہے ، اور یہ شئی مقدور نہیں اس لیے کہ مقدور نہیں ـــــ یہ تعریف الشئی بنفسہٖ ہے تو پتا چلا کہ ـــــ ''شئی کا ممکن ہونا'' ـــــ عند العقل ایک دوسرا قضیہ ہے جو کہ بدیہی ہے جس سے قضیۂ دیگر یعنی ـــــ ''شئی کا مقدور ہونا'' ـــــ معلوم ہوتا ہے۔

اور یہ بھی نہیں ہوسکتا ہے کہ معنیٔ امکان کا حاصل ہو ـــــ ''قدیم کے علم میں اُس شئی کا ممکن ہونا'' ـــــ کیونکہ علم، معلوم کو مقتضی ہوتا ہے۔تو وہ امکان جو معلوم ہے لامَحالہ علم کا غیر ہے ، پھر وہ وصفِ اضافی ہے تو ایسی ذات سے جس کی طرف اس کی نسبت واضافت ہو چارہ نہیں۔اوروہ ذات نہیں ہے مگر مادہ ، تو ہر حادث مادے سے مسبوق ہوا ، تو مادۂ اولیٰ کسی حال حادث نہیں ہوگا

الاعتراض أن يقال : الإمكان الذي ذكر تموه يرجع إلى قَضاء العقل ، فكل ماقَدّر العقلُ وجودَه فلم يمتنع عليه تقديرُه ، سميناه ممكناً ، وإن امتنع سميناه مستحيلاً ، وإن لم يقدِر على تقدير عَدَمه سميناه واجباً ، فهٰذه قضايا عقلية لا تَحتاج إلى موجود حتىٰ تُجعل وصفاً له ، بدليل ثلاثة أمور :

أحدها : أن الإمكان لو استدعىٰ شيئاً موجوداًيضاف إليه ويقال : إنه إمكانه ، لا ستدعى الامتناعُ شيئاً موجوداً يقال : إنه امتناعه ، وليس للممتنِع في ذاته وُجودٌ ، ولا مادّةٌ يَطْرَأ عليها المُحال حتى يُضاف الامتناعُ إلى المادة.

والثاني : أن السوادوالبياض يَقضي العقلُ فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين ، فإن كان هذا الإمكان مضافاً إلى الجسم الذي يَطرَآن عليه حتى يقال : معناه أن هذاالجسم يمكن أن يَسْوَدَّ وأن يَبْيَضَّ ، فإذن ليس البياض في نفسه ممكناً ولَا لَهٗ نعتُ الإمكان ، وإنما الممكنُ الجسمُ ،

اعتراض:۔امکان جس کا تم نے تذکرہ کیا اُس کا حاصلِ معنی ہے ـــــ ''فیصلۂ عقل،حکمِ عقل'' ـــــ چنانچہ ہر وہ جس کا وجود عقل فرض کرے تو عقل پر اُس کا وجود فرض کرنے میں استحالہ نہ ہو ، اُس کا نام ہم نے ممکن رکھا۔اوراستحالہ ہوتو اُس کا نام ہم نے محال رکھا۔اوراگراس کا عدم فرض کرنے پر عقل قادر نہ ہوتو اُسے ہم واجب کے نام سے یاد کرتے ہیں ـــــ تو یہ فیصلہ ہائے عقلیہ ہیں جوکسی موجود کا وصف بنے بغیر ہوسکتے ہیں ـــــ اس پر دلیل تین امور ہیں۔

امراول:۔ امکان اگرایسی شئی موجود کا طالب ہو ، جس کی طرف امکان کی نسبت واضافت ہو ، اورکہا جائے کہ یہ اُس شئی کا امکان ہے ، توامتناع بھی ایک شئیِ موجود کو مقتضی ہوگا ، جسے کہا جائے کہ یہ اُس شئی کا امتناع ہے ، حالانکہ محالِ ذاتی کے لیے نہ وجود ہے ، نہ کوئی مادہ جس پر استحالہ طاری ہو ، حتٰی کی امتناع اُس مادے کی طرف مضاف ہو۔

امرِ ثانی:۔سواد و بیاض کے بارے میں عقل اِن کے وجود سے پہلے ان کے ممکن ہونے کا حکم لگاتی ہے۔اب اگر یہ امکان اُس جسم کی طرف منسوب ومضاف ہوجس پر یہ طاری ہوتے ہیں ، حتٰی کہ کہا جائے کہ امکانِ سواد و بیاض کا معنٰی یہ ہے کہ ......یہ جسم سیاہ وسفید ہوسکتا ہے ......تو ایسے میں خود بیاض ممکن نہیں ہوا ، اورنہ اُسکے لیے صفتِ امکان ہوئی ، ممکن تو جسم ہوا ،

قضاء : حکم،حکم کردن (ض)۔ قَضِيَّه : حکم ج قضايا [صراح] طَرَءَ (ف) عليهم طَرْءً ا طُرُوْءً ا: اَتَاهُمْ مِنْ مَكَانٍ اَوْ طَلَعَ عليهم من ذلک المكان او المكان البعيدِ فَجْأَةً : کسی جگہ سے یادور جگہ سے اچانک آپڑنا [ق ت ۹۹ ج ۱]

والإمكانُ مضاف إليه ، فنقول : ماحكم نفس السواد في ذاته أهو ممكن ، أو واجب ، أو ممتنِع ؟ ولا بد من القول بأنه ممكن . فدَلّ أن العقل في القضية بالإمكان لا يَفتقِر إلى وضع ذاتٍ موجودة يُضيف إليهاالإمكانَ.

والثالث: أن نفوس الآدَميين عندهم جواهر قائمة بأنفسها، ليست بجسم ولا مادة ، ولا منطبعةٍ في مادة ، و هي حادثة على ما اختاره ((ابن سينا)) والمحققون منهم، ولها إمكانٌ قبل حدوثها ، وليس لها ذات ولا مادة ، فإمكانهاوصف إضافي ، ولا يرجِع إلى قدرة القاد،وإلى الفاعل، فإلى ماذايرجِع ؟ فينقلب عليهم هذا الإشكال.

فإن قيل : رَدُّ الإمكانِ إلى قضاء العقل محال ، اذلا معنىٰ لقضاء العقل إلاالعلمُ بالإمكان،فالإمكان معلوم ، وهو غير العلم ، بل العلم يحيط به ويَتْبَعه ويتلّعق به على ما هو عليه، والعلم لو قدّر عدمه، لم ينعدم المعلوم ،

اورجسم ہی کی طرف امکان منسوب ومضاف ہوا __اب ہم پوچھتے ہیں خودسواد کا فی نفسہٖ کیاحکم ہے؟ آیاوہ ممکن ہے ،واجب ہے، محال ہے؟ کیاہے؟........ اورتمہیں کہنا پڑے گا کہ ممکن ہے ____ تو یہ دلیل ہے کہ عقل کوامکان کا فیصلہ کرنے میں یہ احتیاج نہیں کہ ایک ذات کومتعین کرے جوکہ موجود ہواور پھراُس کی طرف امکان کی نسبت واضافت کرے۔

امرِ ثالث:۔ نفوسِ ناس یعنی انسانوں کی روحیں ان کے یہاں جوہرِ قائم بنفسہٖ ہیں ، نہ جسم ہیں ، نہ مادہ ، نہ مادہ میں منطبع ، اور ہیں حادث، جیسا کہ یہی ابن سینا اور محققین فلاسفہ کا مختار ہے۔اوران ارواح ونفوس کے لیے قبلِ حدوث، امکان ہے۔ حالانکہ ان کے لیے نہ کوئی ذات ہے نہ مادہ ____ توان کا امکان ، وصفِ اضافی ہے ، اورامکان کا مرجع نہ قدرتِ قادر ہے ، نہ فاعل۔تو مرجع ہے کیا؟____ تووہ فلفسی اشکال کہ____''امکان وصفِ اضافی ہوتے ہوئے قائم بنفسہٖ ہو''___ خوداُن کے گلے کا ہار بنتا ہے۔

فلسفی:۔امکان کا حاصل معنی___'' فیصلۂ عقل''___ نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔کیونکہ فیصلۂ عقل کا معنٰی ، علم بالامکان ہی تو ہے یعنی___'' عقل کوامکان کا علم ''___ توامکان معلوم ہوا۔اورمعلوم علم کا غیر ہے۔ بلکہ علم معلوم کومحیط،معلوم کے تابع اورمعلوم سے اس کی حقیقتِ واقعیہ کے مطابق متعلق ہوتا ہے ____ اورعلم کا اگرعدم فرض کریں تو معلوم ، معدوم نہیں ہوگا۔

ــــ ایک نسخے میں العقل کے بعدقوسین میں لکھاہے(القول)۔ **تَبِعَهُ** (س) تَبَعاً مُحَرَّكَةً : مَشىٰ خَلْفَهُ : پیچھے چلنا [ق ت]

والمعلوم إذا قدّر انتفاؤه ، انتفي العلم ، فالعلم والمعلوم أمران اثنان ، أحدهما تابع والآخر متبوع ، ولوقدّرنا إعراضَ العقلاء عن تقدير الإمكان ، وغفلتَهم عنه، لَكُنَّا نقول : لا يرتفع الإمكان ، بل الممكنات في أنفسها ممكنات في أنفسها ، ولكن العقول غفَلت عنها ، ولوعُدِمَت العقول والعقلاء لبقِي الإمكان لامَحالة.

وأما الأمور الثلاثة فلا حجة فيها، فإن الامتناع أيضاًو صف إضافي، يستدعي موجوداً يضاف إليه ، ومعنى الممتنَع الجمعُ بين الضدين ، فإذا كان المحل أبيض ، كان ممتنِعاً عليه أن يَسْوَدَّ مع وجود البياض ،فلا بد من موضوعٍ يُشار إليه ، موصوفٍ بصفة، فعند ذلک يقال : ضده ممتنع عليه ، فيكون الامتناع وصفاً إضافياً قائماً بموضوع مضافاً إليه ـــــ وأما الوجوب فلا يخفىٰ أنه مضاف إلى الموجود الواجب .

وأما الثاني ، وهوكون السواد في نفسه ممكناً فغَلَط ، فإنه إن أُخذ مجرداً دون محل يَحُلّه ،

اور جب معلوم کا انتفاء فرض کریں تو علم منتفی ہو جائے گا۔تو علم اور معلوم ضرور دو شئی ہیں جن میں ایک تابع ہے دسری متبوع ـــــ نیز اگر فرض کریں کہ عقلاء نے امکان فرض کرنے سے توجہ پھیر لی اور اسے بھول بیٹھے۔تب بھی ہم کہیں گے کہ امکان مرتفع نہیں ہوگا، بلکہ جو فی نفسہٖ ممکنات ہیں وہ فی نفسہٖ ممکنات رہیں گے۔ہاں عقلیں اُن سے بےخبر رہیں گی ـــــ نیز عقل اور عقلاء سب معدوم ہو جائیں تو بھی امکان لامُحالہ باقی رہے گا ـــــ

رہے امورِ ثلٰثہ اُن میں ''فیصلۂ عقلیہ'' کو ''موجود'' کی طرف احتیاج نہ ہونے پر کوئی دلیل نہیں کیونکہ

① امتناع بھی وصفِ اضافی ہے ایسے موجود کا طالب ہے جس کی طرف اُس کی نسبت واضافت ہو۔اور امتناع کا معنٰی ہے اجتماعِ ضدین۔چنانچہ محل جب سفید ہوگا تو سفیدی کے ہوتے اُس کا سیاہ ہونا محال ہے، تو ایک موضوع^ھ ضروری ہے جو قابلِ اشارہ ہو اور کسی صفت سے موصوف۔جب اتنا ہولے تو اب کہا جائے گا کہ اس صفت کی ضد اس موضوع و محل پر محال ہے [مثلاً بیاض کی ضد اس محل پر محال ہے] تو امتناع وصفِ اضافی ہوا، جس کا قیام اُس موضوع کے ساتھ ہے جس کی طرف امتناع کی نسبت واضافت ہے ـــــ رہا وجوب تو کھلی بات ہے کہ وہ موجودِ واجب کی طرف مضاف ہے

② رہا امرِ ثانی یعنی سواد کا فی نفسہٖ ممکن ہونا تو یہ غلط ہے۔کیونکہ سواد کو اگر مجرد لیں یعنی بغیر ایسے محل کے جس میں سواد حلول کیے ہوئے ہو

ـــھ موضوع:۔یعنی مُصطلحِ فلسفہ یعنی ـــــ وہ محل جس کا وجود حال کے وجود کے بغیر ممکن ہو۔جسم بیاض کا موضوع ہے [بدایۃ الحکمۃ]

كـان مـمتنعاً لا ممكناً ، وإنما يصير ممكناً إذا قدّر هيأةً في جسم، فالجسم مُهيَّأ لتبدل هيأة ، والتبدل ممكن على الجسم ، وإلا فليس للسواد نفس مفردة ، حتى توصف بإمكان.

وأمـا الثـالـث ، وهـو النفس فهي قديمة عند فريق ، ولكن ممكن لها التعلق بالأبدان ، فلَمْ يلزَم على هـذا مـا قـلتـم . ومَنْ سلَّم حدوثَه ، فقد اعتقد فريق منهم أنه منطبع في المادة ، تابع للمزاج على ما دل عليه كـلام ((جـالـيـنـوس)) في بعض المواضع ، فتكون في مادة، وإمكانُها مضاف إلى مادتها ، وعلى مذهبِ مَنْ سـلّـم أنهـا حـادثة وليسـت مـنـطبـعة ، فـمعناه أن المادة ممكن لها أن يُدبِّرها نفسٌ ناطقة ، فيكون الإمكان السـابـق عـلـى الـحـدوث مـضـافـاً إلـى المادة ،فـإنها وإن لم تنطبع فيها فلها عَلاقة معهـا، إذ هي المُدبِّرة المستعمِلة لها، فيكون الإمكان راجعاً إليها بهذاالطريق

تو ایسا سواد محال ہے ممکن نہیں ہے ـــــ سواد صرف اس صورت میں ممکن ہے کہ اُس کو جسم میں ایک ہیئت وحالت فرض کریں۔ تو جسم تبدلِ ہیئت کے لیے آمادہ وتیار ہے اور تبدّل، جسم پر ممکن ہے۔ ورنہ تو سواد کے لیے انفرادی ذات نہیں حتیٰ کہ وہ امکان سے موصوف ہو۔

(۳) اور امرِ ثالث یعنی نفس، تو وہ ایک فریق کے نزدیک قدیم ہے لیکن اس کے لیے ابدان سے تعلق ممکن ہے تو اس صورت میں وہ جو تم نے کہا [یعنی امکان کو وصف اضافی مان کر قائم بنفسہٖ ماننا یہ ہم پر] لازم نہیں آئے گا ـــ اور جو اس کو حادث مانتے ہیں ان میں ایک فریق کا نظریہ ہے کہ نفس مادے میں منطبع ہے ، مزاج کے تابع ہے ، جیسا کہ بعض مقامات پر جالینوس کا کلام یہی بتاتا ہے تو نفس مادہ میں ہوگا اور نفس کا امکان اس کے اپنے مادے کی طرف مضاف ہوگا ـــ اور جس نے یہ مانا کہ ـــ '' نفس حادث ہے اور مادے میں منطبع نہیں '' ـــ اس کا مطلب یہ ہے کہ مادے کے لیے ممکن ہے کہ نفسِ ناطقہ اُس کی تدبیر کرے تو حدوث سے پہلے جو امکان ہے، مادے کی طرف مضاف ہوگا کیونکہ نفس اگر چہ مادے میں منطبع نہیں تاہم اسے مادے کے ساتھ ایک علاقہ ہے، کیوں کی نفسِ ناطقہ مادے کی تدبیر کرنے والا اور اُسے کام میں لانے والا ہے تو اس طور سے امکان مادے کی طرف راجع ہوگا

ـــ عَلاقَة بالفتح : شيءٌ يَتعَلَّقُ بِهٖ اَحَدُهُمَا عَلَى الآخر : وہ چیز جس کے ذریعے ایک کا دوسرے سے تعلّق اور لگاؤ ہو ، یعنی وجہِ رَبط [ت ۳۵۳ ج ۱۳] مسئلہ تاسع عشر میں آئے گا کہ عندالفلسفی روح میں تدبیر وانتظامِ بدن کا ایک فطری شوق ہے جس سے وہ بدن کی مقیّد ہوکر رہ جاتی ہے ، وہی شوق عندالفلسفی علاقہ ہے

والجواب : أنّ رَدَّ الإمكانِ والوجوب والامتناع ، إلى قَضايا عقليةٍ صحيحٌ ، وما ذَكروه من أن معنى قَضاء العقل عِلمُه ، والعلم يستدعي معلوماً ، فنقول له : معلوم كما (۱) أن اللَّوْنية والحَيَوانية وسائرَ القضايا الكلية ثابتةٌ في العقل عندهم ، وهي علوم لا يقال لا معلوم لها، ولكن لا وجود لمعلوماتها في الأعيان ، حتى صَرَّحَ الفلاسفة بأن الكلياتِ موجودة في الأذهان لا في الأعيان ، وإنما الموجود في الأعيان جزئيات شخصية ، وهي محسوسةغير معقولة ، ولكنها سببٌ لِأنْ ينتزِع العقلُ منها قضيةً مجردةً عن المادة عقليةً ـــــ فإذن اللونية قضية مفردة في العقل سِوَى السَوادية والبَياضية ،ولا يُتصور في الوجود لَوْنٌ ليس بسواد ولا بياض ولا غيرِهِ من الألوان ، وتثبُت في العقل صورة اللونية من غير تفصيل ، ويقال : هي صورةٌ وجودُهَا في الأذهان لا في الأعيان ، فإن لم يمتنع هذا لم يمتنع ماذكرناه .

اعتراض:۔امکان ووجوب وامتناع کا حاصل ’’فیصلہ ہائے عقلیہ‘‘ کوٹھہرانا صحیح ہے۔اور فلسفی جو بول رہے ہیں کہ ـــــ ’’حکم وفیصلہ ، عقل کا معنٰی ہے ’’ علم ‘‘ ـــــ اور علم ، معلوم کا طالب ہے‘‘ـــــ تو ہم اُن سے کہیں گے ....معلوم ہے کہ لونیت ، حیوانیت اور تمام احکامِ کلیہ اُن کے نزدیک عقل میں ثابت ہیں........اور یہ وہ علوم ہیں جن کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اِن کا معلوم نہیں ہے........لیکن ان کے معلوم کا اعیان میں وجود نہیں ، حتی کہ فلاسفہ نے تصریح کی کہ تمام کلیات ، اذہان میں موجود ہیں اعیان میں نہیں ، موجود فی الاعیان صرف جزئیات شخصیہ ہیں جو محسوس ہیں معقول نہیں ، ہاں یہ جزئیات سببِ انتزاع ہیں کہ عقل اِن جزئیات شخصیہ سے ایک حکم کا انتزاع کرتی ہے جو مادے سے مجرد اور عقلی ہوتا ہے۔

تو ایسے میں لونیت [کہ جنس ہے] یہ مادے سے مجرد عقل میں ایک قضیہ ہے اور عقل کا ایک حکم وفیصلہ ہے جو سوادیت و بیاضیت سے سوا ہے۔حالانکہ وجود میں ایسا کوئی لَوْن رنگ متصور نہیں جو نہ سواد ہو نہ بیاض نہ ان کے علاوہ اور کوئی رنگ ۔ جب کہ عقل میں لونیت کی بغیر کسی تفصیل کے صورت ثابت ہے،جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ وہ صورت ہے جس کا وجود اذہان میں ہے اعیان میں نہیں۔

تو یہ لونیت حیوانیت وغیرہ اجناسِ کلیہ کا علم ،معلوم کے وجودِ عینی کے بغیر اگر محال نہیں ـــــ تو جو ہم نے کہا کہ امکان و

(۱) معلومٌ کما اَنَّ میں ’’ کما‘‘ غلطیِ کاتب یا ناسخ ہے۔

وأما قولهم : لو قدّر عدم العقلاء أو غفلتُهم ماكان الإمكان ينعدم ، فنقول ولوقدّرعَدَمُهم ، هل كانت القضايا الكلية وهي الأجناس والأنواع تنعدم ؟! فإذا قالوا : نعم إذ لا معنى لها إلا قضية في العقول ، فكذلك قولنا في الإمكان ، ولا فرق بين البابين ، وإن زَعَموا أنها تكون باقيةً في علم اللّٰه سبحانه ، فكذا القول في الإمكان ، فالإلزام واقع ، والمقصود إظهار تناقض كلامهم.

وأما العذر عن ((الامتناع)) بأنه مضاف إلى المادة الموصوفة بالشيء إذ يمتنع عليها ضده ، فليس كل مُحالٍ كذلك ، فإن وجود شريكٍ لِلّٰه تعالىٰ محال ، وليس ثَمَّتُ مادةٌ يضاف إليهاالإمتناع ، **فإن زعَموا** أن معنى استحالة الشريک ، أن انفراد اللّٰه تعالىٰ بذاته ووجودِه واجبٌ ، والانفراد مضاف إليه ،

وجوب وامتناع ''فیصلۂ عقلیہ'' ہیں ، جسے فلسفی راجع بہ علم بتارہے ہیں ، وہ بھی معلوم کے وجودِ عینی کے بغیر محال نہیں

رہاان کا یہ کہنا کہ ـــ ''عقلاء کومعدوم یاغافل فرض کریں تو بھی امکان معدوم نہیں ہوگا'' ـــ تو ہم پوچھتے ہیں ـــ ''اگر عقلاء کومعدوم فرض کرلیں تو قضایائے کلیہ یعنی اجناس وانواع کیامعدوم ہوجائیں گے'' ۔ اگرکہیں ہاں ، کیونکہ اجناس وانواع کامعنٰی نہیں ہے مگرحکم فی العقل ـــ تو یہی امکان کے بارے میں ہماراجواب ہوگا [کہ ہاں امکان معدوم ہوجائے گا] اور دونوں بابوں میں کچھ فرق نہیں ہے ـــ اوراگروہ یہ زعم کریں کہ قضایائے کلیہ علمِ الٰہی سُبحانَہٗ وَتعَالیٰ میں باقی رہیں گے ، تو یہی امکان کے بارے میں ہماری طرف سے جواب ہوگا ۔ توالزام بہرحال واقع ہے ، اورمقصود ہےان کے کلام میں تناقض دکھانا

رہاامتناع کے بارے میں یہ فلسفی عذرکہ ـــ ''امتناع اُس مادے کی طرف مضاف ہے جوکسی شئی سے متصف ہو کیونکہ اس پراُس شئی کی ضدمحال ہوگی'' ـــ توہرمحال ایسانہیں ، کیونکہ وجودِشریکِ باری تعالیٰ محال ہے ، اوروہاں کوئی مادہ نہیں ، کہ امتناع جس کی طرف مضاف ہو

اب فلسفی اگریہ زعم کریں کہ شریک باری محال ہونے کامعنٰی یہ ہے کہ ـــ اللہ عزّ وجلّ کااپنی ذات اوراپنے وجود میں منفرد وتنہاہوناواجب ہے [کہ ذات ایک اُسی کی ذات ہے ، اوروجودایک اُسی کاوجودہے] اورانفراداس کی طرف منسوب ومضاف ہے (۱)

(۱)یعنی ''استحالۂ شریک'' کو ''وجوبِ انفراد'' کی طرف راجع کردیا ، حالانکہ یہ اس کاعینِ مفہوم نہیں ، کہ استحالۂ وجود،شریک کی صفت ہے ، اوروجوبِ انفراد اللہ عَزَّوَجَلَّ کی صفت ہے ، ہاں اس کی ذات ووجود کے لیے یکتائی واجب ہونے کولازم ہے کہ شریک محال ہو

فنقول : ليس بواجب على أصلهم ، فإ ن العالَم موجود معه فليس منفرداً ، **فإن زعَموا** أن انفراده عن النظير واجب ، ونقيض الواجب ممتنع ، وهو إضافة إلى اللّٰه . **قلنا** فنعني أن انفراد اللّٰه تعالىٰ عنها ، ليس كانفراد ه عن النظير ، فإ ن انفراده عن النظير واجب ، وانفراده عن المخلوقات الممكنة غير واجب ، فنتكلف إضافة الإمكان إليه بهذه الحِيلة، كما تكلفوه في رد الامتناع إلى ذاته بقلب عبارة الامتناع إلى الوجوب ، ثم بإضافة الانفراد إليه بنعت الوجوب.

وأما العذر عن السواد والبياض بأنه لا نفس له ولا ذاتٌ منفردةٌ ، إن عُنِيَ بذلك في الوجود فنعم ، وإن عني بذلك في العقل فلا ، فإن العقل يعقِل السواد الكلي ، ويحكُم عليه بالإمكان في ذاته.

تو ہم کہیں گے یہ انفراد اُن کے اصول پر واجب نہیں کیونکہ عالم اُن کے یہاں باری تعالیٰ کے ساتھ موجود ہے تو وہ منفرد نہیں ہوا

اب وہ زعم کریں کہ اُس کا مثل ونظیر سے منفرد ہونا واجب ہے یعنی اُس کی ذات کی مثل کوئی ذات نہیں اور اُس کے وجود کے مثل کوئی وجود نہیں ، اور واجب کی نقیض محال ہے ، تو یوں امتناعِ شریک کی باری عَزَّوَجَلَّ کی طرف نسبت واضافت ہے

ہم کہیں گے تو ہم مراد لیتے ہیں کہ عَزَّوَجَلَّ کا مثل ونظیر سے منفرد ہونا ایسا نہیں جیسا مخلوقاتِ ممکنہ سے منفرد ہونا ـــــ کیونکہ اُس کا مثل ونظیر سے منفرد ہونا واجب ہے ـــــ اور مخلوقاتِ ممکنہ سے منفرد ہونا واجب نہیں ـــــ یعنی واجب ہے کہ وہ ہو اور مثل ونظیر نہ ہو ، اور یہ واجب نہیں کہ وہ ہو اور مخلوقاتِ ممکنہ یعنی عالم نہ ہو تو ہم بہ تکلف اس حیلہ سے **امکان** کی اس کی طرف نسبت واضافت کریں گے(۱)......جیسا کہ ان لوگوں نے امتناع کو بہ تکلف اُس کی ذات کی طرف پھیر دیا ، کہ پہلے......امتناع کو ...... وجوب ......کیا ، پھر اس صفتِ وجوب میں ...... انفراد ...... لگا کر باری عَزَّوَجَل کی طرف نسبت کر دی کہ اس کا منفرد ہونا واجب ہے

رہا سواد و بیاض کے بارے میں یہ عذر کہ ''ان کی انفرادی ذات نہیں'' ـــــ اگر اس سے مراد ہے وجود خارجی میں نہیں تو تسلیم ہے ، اور یہ مراد ہو کہ عقل وذہن میں نہیں تو تسلیم نہیں ، کیونکہ عقل، سوادِ کلی کا تصور کرتی اور اُس پر امکانِ ذاتی کا حکم لگاتی ہے۔

(۱) یعنی عالم کے لیے اپنے وجود سے پہلے جو **امکانِ** وجود ہے اُس امکان کا معنیٰ ہے ـــ ''اللہ پاک کا عالم سے منفرد ہونا **واجب نہیں**'' ـــ

ثـم إن الـعـذر بـاطـل بـالـنفوس الحادثه ، فإن لها ذواتاً مفرَدة وإمكاناً سابقاً على الحدوث ، ولَيُسَ ثَـمَّـتُ مـايـضاف إليه ، وقولهم : إن المادة ممكن لها أن تُدبرَها النفوس ، فهذه إضافات بعيدة ، فإن اكتفيتم بهـذا فـلا يبـعُـدُ أن يـقـال: معنى إمكان الحادث أن القادر عليه يمكن في حقّه أن يُحدِثه ، فتكون إضافةٌ إلى الـفـاعـل مـع أنه ليس منطبعاً فيه ، كما أنه إضافة إلى البَدَن المنفعل مع أنه لا تنطبع فيه ، ولا فَرُق بين النسبة إلى الفاعل والنسبة إلى المنفعل ، إذالم يكن انطباع في الموضعين.

فـإن قيـل : فـقد عوّلتم في جميع الاعتراضات على مقابلة الإشكالات بالإشكالات ، ولم تَحُلّوا ما أوردُوه من الإشكالات.

قلنا: المعارضة تُبين فساد الكلام لامَحالة ، وينحل وجهُ الاشكال في تقدير المعارضة والمطالبة ،

پھر سواد و بیاض کے بارے میں عذر کہ ان کے لیے جداگانہ ذات نہیں ،نفوسِ حادثہ سے باطل ہے کیونکہ نفوس حادثہ کے لیے جداگانہ ذات ہیں اور پھر اُن کے حدوث پر امکان سابق ہے ، اور وہاں کوئی ایسا امر نہیں جس کی طرف امکانِ حدوث، مضاف ہو ، اور اِس امکانِ حدوث کے بارے میں انہوں نے جو کہا کہ مادہ کے لیے ممکن ہے کہ نفوس ان کی تدبیر کریں تو یہ اضافاتِ بعیدہ ہیں

توفلسفیو! اگر یہ اضافاتِ بعیدہ تمہارے لیے کفایت کر جاتی ہیں ، تو دوسرا بھی کہہ سکتا ہے کہ ـــــ امکانِ حادث کا معنٰی یہ ہے کہ ......حادث پر جو قادر ہے اس کے حق میں ممکن ہے کہ اُسے حادث کرے .... تو امکان کی اضافت فاعل کی طرف ہوگی ، باوجودیکہ فاعل اس حادث میں منطبع نہیں ، جیسے امکانِ حدوثِ نفس کی اضافت بدنِ منفعل کی طرف ہے باوجودیکہ نفس ، بدن میں منطبع نہیں ، اور فاعل کی طرف نسبت ، اور منفعل کی طرف نسبت ، ان دونوں میں کچھ فرق نہیں ، جب کہ انطباع یہاں بھی نہیں وہاں بھی نہیں۔

سائل:۔آپ نے تمام اعتراضات میں معارضہ بالمثل کا سہارا لیا ، کہ جو اشکالات آپ پر وارد ہوئے ان کے جواب میں آپ نے فلسفیوں پر اشکالات نازل کر دیئے ، اُن کے وارد کردہ اشکالات کا حل نہیں پیش کیا۔

جواب:۔معارضہ، کلام کے نقص اور بات کی خرابی کو لامحالہ اُجاگر کر دیتا ہے ، اور معارضہ ومطالبہ کی تصویر کشی سے

عَوَّل عَلَيْهِ مُعَوَّلاً : اِتَّكَلَ واعْتَمَدَ [ق ت] : ٹیک لگانا

ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب إلا تكديرَ مذهبهم ، والتغبيرَ في وجوه أدلتهم بما(۱) يُبيّن تهافتَهم ، ولم نتطرّق للذَبّ عن مذهب معيّن ، فلم نخرج لذلک عن مقصود الكتاب ، ولا نستقصي القول في الأدلة الدالة على الحدوث ، إذ غَرَضنا إبطال دعواهم معرفةَ القِدَم، وأما إثبات المذهب الحق فَسَنُصَنِّفُ فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا ، إن سَاعَدَ التوفيق إن شاء اللّٰه تعالٰی ، ونسمّيه ((قواعد العقائد)) ونعتنِي فيه بالإثبات كمااعتنينا في هذا الكتاب بالهَدْم ، واللّٰه أعلم.

اشکال حل ہوجاتا ہے ، اور ہمارا قصد اِس کتاب میں صرف یہ ہے کہ فلسفی کے نظریات کو تیرہ کریں گے اور اُن کے دلائل میں اشکالات کا وہ غبار دکھائیں گے جس سے اُن کے باہمی تناقض، آپسی مخالفت اور ''ہر کہ آمد عمارتے نو ساخت'' کی حالت عیاں ہے ، اور کسی مذہبِ مُعیّن کے دِفاع کی روش نہ چلیں گے ، اِس لیے ہم مقصودِ کتاب کی حد سے آگے نہیں بڑھیں گے ، اور دلائلِ حدوثِ عالم کے متعلق کامل بالاستیعاب گفتگو نہیں کریں گے ، کیونکہ ہماری غرض یہ ہے کہ فلسفی جو قِدَمِ عالَم کو دلائل سے جاننے کا دعویٰ کرتے ہیں اُسے باطل کریں

رہا مذہبِ حق کا اثبات تو اس سلسلے میں اِس سے فارغ ہوکر جلد ہی ایک کتاب لکھیں گے اگر توفیق رفیق ہوئی ، اِنْ شَاءَ اللّٰہُ تَعَالیٰ اور اس کا نام رکھیں گے ''**قواعدالعقائد**'' اور اس میں اثباتِ حق کا اہتمام کریں گے ، جیسا کہ اس کتاب میں ہَدْمِ باطل کا اہتمام کیا ہے۔ **واللّٰہ اعلم**

(ا) ما موصولہ ہے اور مراداشکالات ، اوریہی يُبَيِّنُ کی ضمیر هو کا مرجع۔

تکدير : تیرہ کردن [ص] : میلا کرنا **غَبَّرَهُ : لَطَخَهُ بهٖ** [ق] : غبارآلودہ کرنا گرد میں لتھیڑنا **ذَبَّ (ن) عنه ذَبًّا : دَفَعَ وَ مَنَعَ** [ق ت]: دِفاع کرنا **اِسْتَقْصَى المَسْئَلَةَ : بَلَغَ قُصْوَاها اَيِ الغَايَةَ** : آخر تک تہ تک پہنچنا [ق ت] **المُسَاعَدَةُ : المُعَاوَنَةُ** [ت] : مدد کرنا ساتھ دینا **سَاعَدَهُ واَسْعَدَهُ : اَعَانَهُ** [ق ت] **اعتناء** : التفات، توجہ **اِعْتَنیٰ بِهٖ : اِهْتَمَّ بِهٖ** [ق ت] **الهَدْمُ : نَقْضُ البِنَاءِ** [ق ت]: ڈھانا

المسألة الثانية

في إبطال قولهم في أبدية العالم والزمان والحركة

ليعلم أن هذه المسألة فرع للأولى، فإن العالَم عندهم كما أنه أزلي لا بِداية لوجوده ، فهو أبدي لا نهاية لآخره، ولايتصور فَساده ولا فَناؤه ، بل لم يزَل كذلك ، ولا يزال أيضاً كذلك.

وأدلتهم الأربعة التي ذكرنا ها في الأزلية جارية في الأبدية ، والاعتراض كالاعتراض من غير فَرق. فإنهم يقولون : إن العالم معلول ، وعلّته أزلية أبدية ، فكان المعلول مع العلة ، ويقولون : إذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول ، وعليه بَنَوُا منعَ الحُدوث ، وهو بعينه جارٍ في الانقطاع ، وهذا مسلكهم الأول.

ومسلكهم الثاني:أن العالم إذا عُدِم فيكون عَدَمه بعد وجوده ،

مسئلہ ثانیہ

فلسفی کے ''عالم ، زمانہ اور حرکتِ فلک کو ابدی کہنے'' کا ابطال

معلوم رہے کہ یہ مسئلہ مسئلۂ اولی کی فرع ہے ، کیوں کہ عالم فلسفی کے نزدیک جیسے ازلی ہے ، کہ اس کے وجود کی کوئی ابتدا نہیں ، ایسے ہی ابدی بھی ہے ، کہ اس کی کوئی انتہاء نہیں ، نہ اس کا تباہ وفنا ہونا متصور ہے ، بلکہ بزعمِ فلسفی عالم ہمیشہ ایسا ہی رہا اور ایسا ہی ہمیشہ رہے گا بھی۔

وہ چاروں فلسفی دلیلیں جنہیں ازلیتِ عالم میں ہم نے ذکر کیا ، ابدیت میں بھی جاری ہیں ، اور اُن پر اعتراض من وعن وہی سابقہ اعتراض ہے......... چنانچہ فلسفی کہتے ہیں کہ عالم معلول ہے اور اس کی علت ازلی ابدی ہے تو معلول علت کے ساتھ رہا۔ اور کہتے ہیں کہ جب علت میں تغیر نہیں ہوسکتا تو معلول میں بھی تغیر نہیں ہوگا......... اسی پر ان لوگوں نے استحالۂ حدوث کی بنا رکھی اور یہی دلیل ، انقطاع میں یعنی عدم ، بعدِ وجود میں بھی جاری ہے۔ یہ ان کی پہلی دلیل تھی

دوسری فلسفی دلیل یہ ہے کہ عالم جب معدوم ہوگا تو اس کا وہ عدم وجود کے بعد ہوگا

فيكون له ((بَعْدٌ)) ففيه إثبات الزمان.

ومسلكهم الثالث: أن إمكان الوجود لا ينقطع ، فكذلک الوجود الممكن يجوز أن يكون على وَفْق الإمكان ، إلا أن هذا الدليل لا يقوىٰ ، فإنا نُحِيل أن يكون أزلياً ، ولانُحِيل أن يكون أبدياً ، لو أبقاه اللّٰه تعالىٰ أبداً، إذ ليس من ضَرورة الحادث أ ن يكون له آخِرٌ، ومن ضَرورة الفعل أن يكون حادثاً ، وأن يكون له أولٌ . ولم يُوجِب أن يكون للعالم لا مَحالة آخِرٌ إلا أبو الهذيل العّلاف ، فإنه قال: كما يستحيل في الماضي دوراتٌ لا نهاية لها ، فكذلک في المستقبل ؛ وهو فاسد، لان كل المستقبل قَطُّ لا يدخل في الوجود لا متلاحقاً ولا متساوقاً ،

توعدمِ عالم کے لئے ایک'' بَعْد'' ہوگا (۱) تواس میں زمانے کا اثبات ہے

تیسری فلسفی راہِ استدلال یہ ہے کہ عالم کا وجود جو مرتبۂ امکان میں ہے یہ امکان کبھی نہیں ہوگا ، تو وجود بھی جو کہ اس امکان سے متصف ہے امکان کے قدم بہ قدم چل سکتا ہے ـــــ مگر یہ دلیل قوی نہیں ، کیونکہ ہم عالم کے ازلی ہونے کوتو محال جانتے ہیں، مگر ابدی ہونے کو محال نہیں جانتے اگر اللہ تعالیٰ اسے ہمیشہ باقی رکھے......... کیونکہ حادث کے لیے طرفِ آخر یعنی پچھلا کنارہ ہونا لازم نہیں۔ جب کہ فعل کے لیے حادث ہونا یعنی کنارۂ آغاز ہونا لازم ہے۔اور عالم کے لیے انتہا ضرور ہونا کسی نے لازم نہ مانا سوائے ابوالہذیل علاّف کے ـــــ چنانچہ اس نے کہا فلک کے غیر متناہی دورے جیسے ماضی میں محال ہیں اسی طرح مستقبل میں بھی محال ہیں۔ حالانکہ یہ فاسد ہے۔ کیونکہ تمام مستقبل کبھی تحتِ وجود داخل نہیں ہوگا ، نہ بطورِ تعاقب اور نہ بطورِ اجتماع۔

تَلاحَق الأَخْبارُ: تَتَابَعَتْ[م]: ایک کے پیچھے ایک خبر آنا ، پے در پے خبریں آنا **تَسَاوَقَ الشَيْئَانِ** : تَسَايَرَا أوْ تَقَارَنَا[م]: ساتھ چلنا یا ساتھ ہونا

(۱) یعنی عدم ، وجود کے **بعد** ہوگا ، اور **بعد** زمانہ ہے ، توعدم زمانے میں ہوگا ـــــ اس کا ایک نفیس رد امام اہل سنّت قُدِّسَ سِرُّہٗ سے گزرا ـــــ یہاں مختصراً اتنا کہیں کہ .... زمانے کو تم مقدارِ حرکتِ فلک مانتے ہو .... تو زمانہ عالم سے پیدا ہوا .... اور منجملہ عالم ہوا .... توبر تقدیرِ حدوثِ عالم ، عالم کے وجود کی ابتداء زمانے میں نہیں........... ورنہ لازم آئے گا کہ زمانہ زمانے میں ہو ـــــ اور جب عالم کا ابتدائی وجود زمانے میں نہیں.......تو عدم بھی زمانے میں نہیں ہوگا........ کہ شئی کا وجود اگر کسی ظرف میں ہو .... تو اُس کا عدم جو وجود کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتا .... اُسی ظرف میں ہونا لازم ہے......... کہ عدم اگر دوسرے ظرف میں ہو........ تو وہ وجود فی ظرف کا منافی نہیں ہوگا ـــــ اور شئی کا وجود اگر لا فی ظرف ہو........ تو اُس کا عدم بھی لا فی ظرف ہوگا ـــــ تفصیل کے لیے کلامِ امام دیکھیں۔

والـمـاضـي قد دخل كله في الوجود متلاحقا، وإن لم يكن متساوقاً، وإذقد تبين أنا لا نُحِيل بقاءَ العالم أبداً مـن حيثُ العقل، بل نجوّز إبقاءَه وإفناءَه، فإنما يُعرَف الواقعُ من قِسْمَيِ الممكن بالشَرْع، فلا يتعلق النَظَر فيه بالعقول.

جبکہ [جانبِ ماضی عدمِ تناہی سے لازم آئے گا کہ] **ماضی کل کا کل مجتمعانہ نہ سہی تاہم متعاقِبانہ وجود میں داخل ہوا (ا)** اور جب واضح ہو چکا کہ عالم کے لیے ہمیشہ بقا ہم محالِ عقلی نہیں جانتے بلکہ اُسے باقی رکھنا اور فنا کرنا دونوں ممکن جانتے ہیں۔تو اب اِن دوممکنوں میں سے کون واقع ہونے والا ہے یہ شرع سے معلوم ہوگا ــــ تو اس میں نظر وفکر عقول سے متعلق نہیں۔

(ا) اور یہ محال ہے کیونکہ ـ ''امورِ غیر متناہیہ کا ''عدم سے وجود میں آجانا'' مطلقاً محال ہے ، [وہ امور] مجتمع ہوں خواہ متعاقب بُرہانِ تطبیق وبُرہانِ تضایف وغیرہما قطعاً مجتمع ومتعاقب دونوں میں یکساں جاری۔ **اولاً** ایّامِ زمانہ ودوراتِ فلک وانواعِ موالید اگر یونہی ازلی ہوں ، کہ ایک فنا ہو کر دوسرا پیدا ہو ، جب بھی قطعاً عقل حکم کرتی ہے کہ ــــ ایک سلسلہ کہ آج تک ہے ، یقیناً اُس سلسلے سے ، کہ کل تک تھا ، بڑا ہے......اب کل کو آج ، اور پرسوں کو کل ، اور ترسوں کو پرسوں ، سے مطابق کرتے جاؤ......... اگر دونوں سلسلے برابر چلے جائیں ، کبھی ختم نہ ہوں ، تو جز وکل برابر ہو گئے.......اور اگر چھوٹا ختم ہو جائے تو متناہی ہوا...... اور بڑا اُس پر زائد نہ تھا مگر ایک سے ، تو وہ بھی متناہی [ہوا] اس [تطبیق دینے] کے لئے اُن [ایام] کا بالفعل موجود ہونا کیا ضرور؟........تطبیق اگر خارج یا ذہن میں بالفعل تفصیلی درکار ہو ، تو وہ غیر متناہی موجود بالفعل میں بھی ممکن نہیں.........اور اگر [تطبیق] ذہنی اجمالی کافی ہے ، اور یقیناً کافی ہے ، تو سب [ایام] کا فی الحال موجود ہونا کیا ضرور ہے؟

اگر کہئے یہی تقریر بعینہٖ جانبِ ابد وارد [ہوگی] ــــ ایک سلسلہ آج سے ابد تک لیں ، اور دوسرا کل آئندہ سے ، تو قطعاً پہلا دوسرے سے بڑا ہوگا ، اور ذہن تطبیقِ اجمالی کر سکے گا ، تو دونوں برابر ہو جائیں گے ، یا ابد متناہی [ہو جائے گا]

اقــول :۔ہاں ضرور دلیل وہاں بھی جاری ہے ، پھر کیا حاصل ہوا؟........ وہی تو جو ہمارا مُدّعا ہے...........یعنی غیر متناہی اشیاء کا وجود میں آجانا محال ہے اگر چہ بر سبیلِ تعاقب ہو ــــ جانبِ ازل لاتناہی سے غیر متناہی کا وجود میں آچکنا لازم [آتا ہے] ، اور وہ محال ہے......اور یہ جانبِ ابد بھی محال ہے ، کہ کسی وقت یہ صادق آئے ، کہ غیر متناہی وجود میں آلیے....... بلکہ ابدالآباد تک جتنے موجود ہوتے جائیں گے، خواہ باقی رہیں ، یا فنا ہوتے جائیں ، سب متناہی ہوں گے ...... تو محال لازم نہ آیا........اور سلسلہ آگے بڑھنے میں محذور نہیں ، کہ زیادت نہ ہوگی مگر متناہی پر ــــ بالجملہ جانبِ ازل، لاتناہی، کمّی ہے اور وہ محال۔اور جانبِ ابد، لاتناہی لاتقفی ہے اور وہ جائز '' ــــ [الکلمۃ الملہمہ ص ۶۵،۶۶]

وأما مسلكهم الرابع ، فهو محال ، لأنهم يقولون : إذا عُدِم العالم بقِي إمكان وجوده ، إذ الممكن لا ينقلب مستحيلاً ، وهو وصف إضافي ، فيفتقر كل حادث بزَعمهم إلى مادة سابقة ، وكل مُنعدم فيفتقر إلى مادة ينعدم عنها ، فالموادّ والأصول لا تنعدم ، وإنما تنعدم الصُوَر والأعراض الحالّة فيها .

والجواب عن الكل ما سبَق .وإنما أفردنا هذه المسألة لأن لهم فيها دليلين آخرين.

الدليل الأول : ماتمسک به ((جالينوس)) إذ قال : لو كانت الشمس مثلاً تقبَل الانعدام ، لظهَر فيها ذُبول في مدة مديدة ، والأَرصادُ الدالة على مقدارها مُنْذُ الآف السِنين لا تَدُلّ إلا على هذا المقدار ، فلَمّالم تَذْبُل في هذه الآماد الطويلة ، دلّ على أنها لا تفسُد.

الاعتراض عليه من وجوه :الأول: أنّ شكل هذا الدليل أن يقال : إن كانت الشمس تفسُد ،فلا بد أن يَلْحَقها ذُبول؛

رہی فلسفی کی چوتھی رَوِشِ استدلال تو وہ محال ہے ، کیونکہ فلسفی کہتے ہیں کہ ـــــ عالم جب معدوم ہوجائے گا اُس کے وجود کا امکان باقی رہے گا ، اس لیے کہ ممکن کبھی محال نہیں ہوسکتا ، اور امکان وصفِ اضافی ہے ، تو ہر حادث اُن کے زعم میں ایک سابق مادے کا محتاج ہے ، اور ہر معدوم بھی ایسے مادے کا جس سے کہ وہ معدوم ہو محتاج ہے ، تو مواد اور اصول معدوم نہیں ہو سکتے ، صرف صور واعراض جو مادوں میں حال ہیں وہی معدوم ہوں گے

اور **ان سب کا جواب** وہی ہے جو گزر چکا ـــــ یہ مسئلہ الگ سے ہم صرف اس لیے لائے کہ اس سے متعلق ان کی دو اور دلیلیں ہیں

دلیلِ اول جس سے جالینوس نے استدلال کیا کہ کہا ـــــ اگر مثلاً آفتاب فنا ہونے کے قابل ہوتا تو ایک عرصۂ دراز میں اس کے اندر لاغری دکھائی دیتی ، حالانکہ رصدگاہیں جو ہزاروں سال سے اس کی مقدار کا پتہ دے رہی ہیں اس کی یہی مقدار بتاتی ہیں جو کہ اس وقت ہے ، تو جب آفتاب ان عرصہائے دراز میں لاغر نہیں ہوا تو یہ دلیل ہے کہ وہ فنا نہیں ہوگا

اِس دلیل پر کئی طرح سے اعتراض ہے۔

اعتراض اول :۔ اس دلیل کی شکل یہ ہے ......اگر آفتاب فنا ہونے والا ہوتا تو ضرور اسے لاغری لاحق ہوتی ،

الرَّصَدُ،فی اصطلاح الفلكيين:اسمٌ لِمَوْضِعٍ تُعَيَّنُ فيه حركات الكواكب ج اَرْصَاد[م]:رصدگاہ، جہاں سیارگان کی گردش کا اندازہ کیا جاتا ہے۔ ذُبُول : لاغری ـ ذَبَلَ (ن ک) النباتُ والانسانُ ذُبُوْلاً :رَقَّ بَعْدَ الرِيّ [ت]: سرسبزی وشادابی کے بعد کُمھلا جانا،لاغری۔ فَسَاد (ن) تباہی وتباہ شدن،خلافِ صَلاح[ص]

لكن التالي محال، فالمقدم محال، وهذا قِياس يُسمّىٰ عندهم ((الشرطي المتصل)) ، وهذه النــــتيجة غير لا زمة ، لأن الـمـقـدم غير صحيح ، مالم يُضَفُ إليه شرط آخر ، وهو قوله : إن كانت تفسُد فلا بد أن تذبُل، فهذا التالي لا يلزَم هذا المقدم إلّا بزيادة شرط ، وهو أن نقول : إن كانت تفسُد فساداً ذُبولياً فلا بد أن تذبُل في طُول المُدّة ؛ أويُبَيَّنُ (۱) أنـه لا فَسـاد إلا بـطريق الذُبول حتى يلزَم التالي للمقدم ، ولا نسلّم أنه لا يفسُد الشيء إلا بالذُبول ، بل الذُبولُ أحد وجوه الفساد ، ولا يبعُد أن يفسُد الشيءُ بَغْتَةً وهو على حال كماله.

الثاني: أنـه لـو سـلّـم هـذا ، وأنه لا فساد إلا بالذبول ، فمن أين عُرِف أنه لا يعتريها الذُبولُ؟! أما التفاته (۲) إلـى الأرصاد فمحال، لأنها لا تُعرِّف مقاديرَها إلا بالتقريب ، والشمس التي يقال: إنها كالأرض مـائةً وسبعيـن مَرَّةً،أو مايقرُب منه ، لو نَقَصَ منها مقدار جبل مثلاً ، لكان لا يتبيّن للحِسّ ، فلعلها في الذُبول

لیکن تالی محال ہے ، تو مقدم بھی محال ہے .... اس قیاس کا ان کے یہاں شرطیہ متصلہ نام ہے۔ اور وہ نتیجہ لازم نہیں کیونکہ مقدم صحیح نہیں تاوقتیکہ اس میں ایک اور شرط نہ بڑھادیں۔ یعنی وہ جو کہہ رہے ہیں کہ ـــــ ''اگر آفتاب فنا ہونے والا ہوتا [مقدم] تو ضرور لاغر ہوگیا ہوتا [تالی]'' ـــــ تو یہ تالی اس مقدم کو لازم نہیں ، ہاں لازم جب ہوگی کہ ایک شرط کا اضافہ کردیں ، یعنی یہ کہیں ـــــ اگر آفتاب بطورِ لاغری فنا ہونے والا ہوتا تو ضرور طولِ مدت میں لاغر ہوگیا ہوتا۔

یا پھر وہ دلیل سے واضح کریں کہ فنا بطورِ لاغری ہی ہوتی ہے ، حتی کہ تالی مقدم کو لازم ہوجائے .... اور ہم نہیں مانتے کہ شئی لاغری ہی سے فنا ہوتی ہے ، بلکہ لاغری فنا کی صورتوں میں سے ایک صورت ہے ، جبکہ یہ کچھ بعید نہیں کہ شئی اپنے حال شباب پر ہو اور اچانک فنا ہوجائے۔

اعتراض ثانی:۔ اگر یہ مان بھی لیں کہ فنا بہ طورِ لاغری ہی ہوتی ہے ، تو یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ سورج کو لاغری لاحق نہیں ہورہی ہے؟.... رصدگاہوں کے حوالے سے یہ بات نہیں کہی جاسکتی کہ سورج کو لاغری لاحق نہیں ہورہی ہے، کیونکہ رصدگاہیں آفتاب کی مقدار تقریباً ہی بتاتی ہیں تحقیقاً نہیں ، اور آفتاب جس کی جسامت زمین سے تقریباً ایک سوستر گنا بڑی بتائی جاتی ہے اُس میں سے اگر مثال کے طور پر پہاڑ برابر کم ہوجائے تو حس کے کیا پلے پڑے گا تو ہوسکتا ہے کہ آفتاب آئے دن لاغر ہورہا ہو ،

---

(۱) يُبَيَّنُ:۔ یہ يُضَفُ پر معطوف ہے۔ (۲) اِلْتِفاتُهُ : .اَی اِلْتِفاتُ عدمِ لُحُوقِ الذُبول۔

اِعْتَرَاهُ الاَمْرُ: أَلَمَّ بِهِ وَأَصَابَهُ [م] :کسی کو کوئی بات پہنچی لاحق ہوئی ۔

وإلى الآن قد نقَص مقدار جبال فأكثر،والحس لا يَقْدِرعلى أن يُدرك ذلك ،لأن تقديره في علم ((المَناظر)) لا يُعرَف إلا بالتقريب ، وهذا كما أن الياقوت والذَهَب مركبان من العناصر عندهم ، وهى قابلة للفساد ، ثم لو وُضِعت ياقوتة مائةَ سَنَةٍ ، لم يكن نُقصانها محسوساً ، فلعل نسبة ماينقُص من الشمس في مدة تاريخ الأرصاد كنسبة ماينقُص من الياقوتة في مائة سنة ، وذلك لا يظهَر للحس ، فدل أن دليله في غاية الفساد .

وقد أعرضناعن إيراد أدلة كثيرة من هذا الجنس ، يَسْتَرِكُّهَا العقلاء ، وأوردنا ههنا هذا الواحد ، ليكون عِبْرةً ومثالاً لما تركناه ،واقتصرناعلى الأدلةالأربعة التي تَحتاج إلى تكلّف في حَلّ شبهتها كما سبَق.

الدليل الثانى : لهم في استحالة عدم العالم أن قالوا : إن العالم لا تنعدم جواهره ، لأنه لا يُعقل سَبَبٌ مُعْدِمٌ لها ، ومالم يكن منعدماً ثم انعدم ، فلا بد أن يكون بسبب ، وذلك السبب لا يخلو ،

اوراب تک اس میں سے پہاڑ برابر یا اس سے زیادہ گھٹ چکا ہو ، اور آنکھیں اِس کمی کو نہیں دیکھ پا رہی ہوں ـــــــ کیونکہ علم مَناظر میں آفتاب کی مقدار تقریباً ہی معلوم ہوتی ہے

یہ ایسے ہی ہے جیسے " یاقوت " اور " سونا "اِن کے نزدیک عناصر سے مرکب ہیں ، اورعناصر قابلِ فنا ہیں ـــــــ پھر یاقوت کو اگر سو سال رکھ چھوڑیں تو اُس میں کمی محسوس نہیں ہوتی ـــــــ تو شاید رصدگاہوں کی اس طویل تاریخ میں آفتاب کے اندر واقع ہونے والی کمی ایسی ہی ہو جیسی سو سال کے عرصے میں یاقوت کے اندر واقع ہونے والی کمی ، کہ حسِ بصر پر کھل نہ رہی ہو ـــــ تو معلوم ہوا کہ یہ فلسفی دلیل حد درجہ فاسد ہے

اس طرح کی بہت سی دلیلیں جو عند العقلاء رکیک ہیں ہم نے قصداً چھوڑ دیں ، اور اِس ایک کو یہاں بطورِ نمونہ نقل کیا ، تاکہ اس سے اُن بقیہ کی بے وقعتی کا اندازہ ہو ـــــ اور اِس سے اوپر صرف وہ چار دلیلیں نقل کیں جن کے شبہ کا حل محنت طلب ہے، جیسا کہ مسئلہ اولی میں گزرا

فلسفی کی دلیلِ ثانی استحالۂ فنائے عالم پر

عالم کے جواہر معدوم نہیں ہوں گے ، کیونکہ ایسا سبب جس سے جواہر فنا ہوں متصور نہیں ، اور جو چیز نیست نہ تھی پھر نیست ہوگئی تو ضروری ہے کہ یہ نیستی کسی سبب سے ہو ، اور سبب ،

اِسْتَرَكَّهُ : اِسْتَضْعَفَهُ : ضعیف یافتن [ق ص]: کمزور پانا تکلّف : رنج برخود نہادن [ص]: مشقت لینا۔ مشقت جھیلنا

إماأن يكون إرادة القديم سبحانه وهو محال ، لأنه إذا لم يكن مريداً لعدمه ، ثم صار مريداً ، فقد تغير ، أو يؤدي إلى أن يكون القديم وإرادته على نعت واحد في جميع الأحوال ، والمراد يتغير من العدم إلى الوجود ثم من الوجود إلى العدم . وما ذكرناه من استحالة وجودِ حادثٍ بإرادةٍ قديمةٍ ، يدل على استحالة العدم ....ويزيد هاهنا إشكال آخر أقوى من ذلک ، هو أن المرادفعل المريد لا مَحالة وكل من لم يكن فاعلاً ثم صار فاعلاً إن لم يتغير هو في نفسهٖ ، فلا بد أن يصير فعله موجوداً بعد أن لم يكن موجوداً ،فإنه لو بقِي كما كان ، اِذ لم يكن له فعل ، والآنَ أيضاً لا فعل له ، فإذن لم يفعل شيئاً ؛ والعدم ليس بشيء ، فكيف يكون فعلاً ؟ ! فإذا أعدم العالم وتجدد له فعل لم يكن ، فما ذلک الفعل ؟! أهو وجود العالم ؟! وهو محال ،إِذْ انقطع الوجود ! أو فعله عدم العالم ؟! وعدم العالم ليس بشيء ،حتى يكون فعلاً ، فإن أقل دَرَجات الفعل أن يكون موجوداً، وعدم العالم ليس شيئاً موجوداً ، حتى يقال : هو الذي فَعَلَهُ الفاعل ، وأوجده الموجد.ولهذاالإشكال زعَموا

ارادۂ قدیم ہی کو بتاؤ گے ، اوروہ ، ہونہیں سکتا ، کیونکہ جب وہ فنائے عالم کا ارادہ فرمانے والانہیں تھا ، پھر ہوگیا ، تو یہ تغیر ہوا ـــــ یا پھر لازم آئے گا کہ قدیم اور قدیم کا ارادہ تمام احوال میں ایک صفت پر ہوں ، اور مراد میں تغیر ہو جائے کہ معدوم رہنے کے بعد موجود ہو جائے ، اور موجود ہونے کے بعد معدوم ہو جائے ـــــ حالانکہ جو استحالہ ہم پہلے ذکر کر چکے کہ ارادۂ قدیمہ سے حادث کا وجود محال ہے ، وہ فنا محال ہونے پر بھی دلیل ہے

یہاں مزید ایک اور اشکال ہے استحالۂ سابقہ سے بھی زیادہ قوی کہ مراد لامَحالہ ذی ارادہ کا فعل ہے ، اور جو فاعل نہ تھا پھر فاعل ہو گیا وہ اگر فی نفسہٖ متغیر نہ ہوا تاہم یہ تو ضروری ہے کہ اس کا فعل موجود ہو جائے بعد اس کے کہ موجود نہ تھا ـــــ کیونکہ فاعل اگر ویسا ہی رہا جیسا اُس وقت تھا جبکہ فاعل کی طرف سے کوئی فعل نہ تھا اور اب بھی فاعل کے طرف سے کوئی فعل نہیں ہے ، تو ایسے میں فاعل نے کچھ نہیں کیا ، اور عدم کوئی شئی ہے نہیں تو وہ فعل کیسے ہوگا ؟ تو جب وہ عالم کو معدوم کرے گا اور اس کی طرف سے ایسا نیا فعل ہوگا جو پہلے نہ تھا تو وہ فعل کیا ہوگا ؟ ، آیا وہ فعل وجودِ عالم ہوگا ؟ اور یہ ہو نہیں سکتا کیونکہ وجود تو منقطع ہو گیا ، یا وہ فعل عدمِ عالم ہوگا ؟ حالانکہ عدمِ عالم کچھ ہے نہیں حتٰی کہ فعل ہو ، کیونکہ فعل کا کم سے کم درجہ یہ ہے کہ موجود ہو ـــــ اور عدمِ عالم کوئی موجود شئی نہیں کہ کہا جائے یہ ہے وہ جسے فاعل نے کیا اور مُوجِد نے اسے وُجود دیا

اِسی اشکال سے فلسفیوں نے سمجھا

افتراق المتكلمين في التَفَصِّي عن هذا أربع فِرَق ، وكل فرقة اقتحمت محالا .

أما الـمعتزلة فإنهم قالوا : فِعلُه الصادرُمنه موجود ، وهوالفَناء ، يخلُقه لا في محل فينعدم العالم كله دفعة واحدة ، وينعدم الفناء المخلوق بنفسهٖ ، حتى لا يحتاج إلى فناءٍ آخَرَ ، فيتسلسل إلى غير نهاية ،

وهو فاسد من وجوه:......... **أحدها** : أن الـفَناء ليس موجوداً معقولاً ، حتى يُقدَّر خلقُه ، ثم إن كان موجوداً فلِمَ ينعدم بنفسهٖ من غير مُعدِم ؟ ثم بمَ يُعْدَم العالم ؟! فإنه إن خُلق في ذات العالم وحَلَّ فيه فهو محال ، لأن الـحالّ يلاقي المحلولَ فيه ، فيجتمعان ولو في لحظة واحدة ، فإذا جاز اجتماعهما ، لم يكونا ضدين ، فـلـم يُـفْنِهٖ ، وإن خَلَقه لا في العالم ، ولا في محل ، فمن أين يضادّوجودُه وجودَالعالم ؟! ثم في هذا المذهب شَناعة أخرى ، وهي أن اللّٰه تعالٰى لا يقدِر على إعدام بعض جواهر العالم دون بعض ، بل لا يقدِرإلا على

کہ متکلمین اس اشکال سے چھٹکارا حاصل کرنے میں چار فریق ہوگئے اور ہر فریق نے بے سوچے سمجھے محال پر جست لگائی

معتزلہ نے تو یہ کہا کہ اُس سے صادر ہونے والا فعل وجود رکھتا ہے۔اور وہ فنا ہے ، جسے وہ پیدا فرمائے گا مگر کسی محل میں نہیں ، تو تمام عالم یکبارگی معدوم ہوجائے گا ، اور فنا جو پیدا کی گئی ہوگی خود سے فنا ہوجائے گی تا کہ دوسری فناء کی حاجت ہوکر تسلسل نہ ہو ـــــــــ یہ مذہب کئی وجوہ سے فاسد ہے ① فنا کوئی ممکن الوجود شئی نہیں کہ اسے پیدا کیا جانا مانا جائے ② پھر فنا اگر وجود میں آئے تو بغیر کسی سببِ فنا کنندہ کے خود سے فنا کیسے ہوجائے گی؟ ③ پھر عالم کے لیے فنا کا سبب کیا ہوگا؟ کیونکہ وہ سبب اگر ذاتِ عالم میں پیدا کیا جائے اور وہ ذاتِ عالم میں حال ہو تو یہ محال ہے۔کیونکہ حال جس میں حُلول کیے ہوتا ہے اُس سے ملاقی ہوتا ہے ، تو حال اور محلول فیہ دونوں لحظہ بھر سہی مجتمع ضرور ہوں گے۔اور جب ان کا اجتماع ممکن ہوگا تو وہ ضِدَّین نہیں ہوں گے۔تو وہ سبب، عالم کی فنا کا سبب نہیں ہوگا ـــــــ اور اگر اُس سبب کو پیدا فرمائے مگر نہ عالم میں اور نہ کسی محل میں تو اُس سبب کا وجود، وجودِ عالم کی ضد کہاں ہوگا؟ ④ پھر اس مذہب میں ایک اور خرابی ہے۔وہ یہ کہ کچھ جواہر عالم کو چھوڑ کو صرف کچھ جواہر عالم کو معدوم کرنا تحتِ قدرتِ الٰہیہ نہ ہوگا۔بلکہ قدرتِ الٰہیہ صرف ایسی فنا کو حادث کرنے پر ہوگی جس سے تمام جواہرِ عالم معدوم ہوجائیں۔

التَفَصِّي مِنْ: التَخَلُّصُ من المَضِيْقِ اَو البَلِيَّةِ [ق ت] : تنگی یا بلا سے رہائی۔ اِقْتَحَمَ الامرَ العظيمَ : رَمیٰ بنفسهٖ فيه بغيرِ رَوِيّةٍ [م]: بے سوچے سمجھے پرخطر معاملے میں کود پڑنا

إحداث فَناء ، يُعْدِم جواهرَ العالم كلَّها ، لأنها إذا لم تكن في محل كان نسبتها إلى الكل على وتيرة واحدة .

الفرقة الثانية الكَرَّامية ، حيث قالوا : إن فعله الإعدام ، والاعدام عبارة عن موجود ، يُحْدِثه في ذاته، تعالٰى اللّٰه عن قولهم ، فيصير العالم به معدوماً ، وكذلك الوجود عندهم بإيجادٍ ، يُحدثه في ذاته ، فيصير الموجودبه موجوداً .... وهذا ايضاً فاسد .إذ فيه كونُ القديم محلَّ الحوادث . ثم خروج عن المعقول ، إذلا يُعقَل من الإيجاد إلا وجود منسوب إلى ارداة وقدرة ،فإثبات شيءٍ آخر سِوى الإرادة والقدرة ، ووجودِ المقدور وهو العالم ، لا يُعقَل ،وكذا الإعدام .

الفرقة الثالثة : الأشعريه إذ قالوا : أما الأعراض فإنها تَفنىٰ بأنفسها ، ولايُتَصَوَّرُ بقاؤها ، لأنه لوتُصُوِّرَبقاؤُها ، لَمَا تُصُوِّرَ فَناؤُها لهذا المعنى (۱)وأما الجواهر فليست باقية بأنفسها ،

کیوں کہ فنا جب کسی محل میں نہیں ہوگی تو فنا کی تمام جواہر عالم کی طرف نسبت ایک ہی روش پر ہوگی۔

دوسرا فریق کرّامیہ انہوں نے کہا اللہ تعالیٰ کا فعل بس اعدام ہوگا ، یعنی نیست کرنا فنا کرنا۔اور یہ اعدام نام ہے اُس موجود کا جسے وہ اپنی ذات میں حادث کرے گا۔ پاکی ہے اُسے ان کے قول سے ۔ تو اُس اعدام سے عالم فناء ہوجائے گا۔یونہی وجود،کرامیہ کے نزدیک اُس ایجاد سے ہے جسے وہ اپنی ذات میں نو پید کرتا ہے تو اُس سے وہ جسے وجود ملنا ہے موجود ہوجاتا ہے ـــــ یہ مذہب بھی فاسد ہے ، کہ اس میں قدیم کو محلِ حوادث ماننے کا نظریۂ ضلالت ہے ، پھر معقول سے خروج بھی ہے۔کیونکہ ایجاد سے جو کچھ عقلاً سمجھ میں آتا ہے وہ ہے ـــــ ''صفتِ ارادہ اور صفت قدرت کی طرف سے وجود'' ـــــ توصفتِ ارادہ صفتِ قدرت اور وجودِ مقدور یعنی وجودِ عالم ......کے سوا شئِ دیگر کا اثبات معقول نہیں ـــــ اور ایجاد ہی کی طرح اعدام بھی ہے۔

تیسرا فریق اشعریہ انہوں نے کہا اَعراض تو خود سے فنا ہوجاتے ہیں ، اور ان کی بقا متصور نہیں ، کیونکہ اگر ان کی بقا ممکن ہوتو اسی امکانِ بقا کے سبب ان کی فنا ناممکن ہوجائے گی (۱) ۔ رہے جواہر تو اُن کے باقی رہنے کا منشا ان کی ذات نہیں

---

(۱)هـذاالمعنى کامشارٌالیه ہے تَصَوُّرِ بقاء۔یعنی جب جواہر کی فنا اس صورت سے ممکن ہوئی ، کہ جواہر میں وہ بقاء ، جس سے جواہر باقی رہتے ہیں ، نہ پیدا کی جائے..........تو اعراض کے لیے اگر امکانِ بقاء مانا جائے........تو بقاء خود بھی عرض ہے.........اس کے لیے بھی امکانِ بقاء ماننا پڑے گا.......کہ عرض عرض سب یکساں........ اور بقاء جب باقی رہے گی...... تو فنا کیسے ہو سکے گی......یعنی ایسی کیا چیز ہے جو بقا میں پیدا نہ کی جائے تو بقاء فنا ہوجائے۔

ولـكـنهـا باقية ببقاءٍ زائدٍ على وجودها ، فإذا لم يخلُق اللّٰهُ سبحانه وتعالىٰ البقاءَ ، انعدمت لعدم البقاء .... وهـو ايـضـاً فـاسـد لِـمَـا فيـه مـن مـناكرة المحسوس في أن السَواد لا يبقىٰ والبياض كذلك ، وأنه مُتجدِّد الـوجـود ، والـعـقل يَنْبُوُ عن هذا كما يَنْبُوُ عن قول القائل : إن الجسم متجدد الوجود في كل حالة ، والعقل الـقاضي بأن الشَعُر الذي على رأس الإنسان في يوم هو الشَعُر الذي كان بالأمس لا مثلُه ، يقضي أيضا به في سـواد الشَـعَـر .ثـم فيـه إشـكـال آخـر ، وهو أن الباقيَ إذا بقِيَ ببقاء ، فيلزم أن تبقىٰ صفات اللّٰه تعالىٰ ببقاء ، وذلک البقاء يكون باقياً ، فيَحتاج إلى بقاءٍ آخرَ ، ويتسلسل إلى غير نهاية .

والفرقة الرابعة : طائفة أخرى من الأشعرية ، إذ قالوا : إن الأعراض تَفنىٰ بأنفسها وأمالجواهرفإنها تَفْنىٰ بأن لا يخلُق اللّٰهُ تعالىٰ فيها حَرَكةً ولا سُكوناً ، ولا اجتماعاً ولا افتراقاً ، فيستحيل أن يبقىٰ جسمٌ ليس

بلکہ منشاوہ صفتِ بقاہے جوان کے وجود پرزائد ہے ، لہٰذا جب رب العزت بقاءکو پیدانہیں فرمائے گا تو بقاکے معدوم ہونے سے جواہرمعدوم ہوجائیں گے

یہ مذہب بھی فاسد ہے کیونکہ اس میں محسوس سےلڑائی مول لینا ہے ، کہ سوادکواوراسی طرح بیاض کو بقانہیں ، اِن کا ہرآن نیانیاوجودہوتا ہے ، حالانکہ عقل اس سے گریزاں ہے جیسے یہ ماننے سے گریزاں ہے کہ '' جسم کا ہرلحظہ نیا وجود ہوتا ہے '' ـــــــ اورجس عقل کا فیصلہ ہے کہ انسان کے سرپرجو بال آج ہے یہ وہی ہے جوکل تھا نہ یہ کہ اُس کے جیسا دوسرا بال ہے، اُسی عقل کا یہی فیصلہ بال کی سیاہی کے بارے میں بھی ہے کہ بالوں میں جوسیاہی آج ہے یہ وہی ہے جوکل تھی اُس کے مثل دوسری سیاہی نہیں ہے ، پھراس مذہب میں ایک اوراشکال ہے کہ باقی جب صفتِ بقاسے باقی رہتا ہے ، تولازم آئے گا کہ صفاتِ باری عَزَّ وَجَلَّ ایک صفتِ بقاسے باقی ہوں ، اوروہ صفتِ بقابھی باقی ہوگی تو اپنی بقاء میں ایک اورصفتِ بقاءکی محتاج ہوگی اور یہ سلسلہ غیرمتناہی چلے گا ، جونہ ساکن ہونہ متحرک باقی رہنا محال ہوگا

چوتھافریق اشاعرہ کی ایک جماعت:۔وہ کہتے ہیں اعراض ازخودفنا ہوجاتے ہیں، رہے جواہرتووہ یوں فنا ہوں گے کہ ان میں اللہ پاک نہ تو حرکت پیدافرمائے گا نہ سکون نہ اجتماع نہ افتراق ۔تو ایسے جسم کالہٰذا وہ معدوم ہوجائے گا

المُنَاكَرَة : الـمُقَاتَلَة والمُحَارَبة [ق ت ۵۵۹ ج ۷] :جنگ۔ **نَبَا** (ن) البَـصَـرُ عَنِ الشيءِ نُبُوّاً : اَعْرَضَ عَنْهُ ونَفَرَ [م]: نگاہ کا کسی چیز سے روگرداں وگریزاں ہونا۔

بساكن ولا متحرك فينعدم .

وكانَّ فِرقتي الأشعرية مالوا إلى أن الإعدام ليس بفعل إنما هو كَفٌّ عن الفعل ، لِمَا لم يعقِلوا كونَ العدم فعلاً.

وقالت الفلاسفة: إذا بطَلت هذه الطُرُق ، لم يبقَ وجه للقول بجواز إعدام العالم. هذا ولو قيل بأن العالم حادث،فإنهم مع تسليمهم حدوثَ النفس الإنسانية يدّعون استحالة انعدامها بطريقٍ يقرُب مما ذكرناه .

وبالجملة : عندهم كل قائم بنفسهٖ لا في محل ، لا يتصور انعدامه بعد وجوده ، سواء كان قديماً أو حادثاً ، فإذا قيل لهم : مهما أوقدت النار تحت الماء انعدم الماء ، قالوا لم ينعدم ، ولكن انقلب بخاراً ثم ماء ، فالمادة وهي الهيولى باقية في الهواء ، وهي المادة التي كانت محلاً لصورة الماء ، وإنما خلعَت الهيولى صورة المائيَة ، ولبِست صورة الهوائية ، وإذا أصاب الهَواءَ بَرْدٌ ، تكثف وانقلب ماء ، لاأن مادة تجددت ، بل المادة مشتركة بين العناصر ،

ـــــ گویا دونوں گروہِ اشاعرہ کا میلان اس طرف ہے کہ اعدام فعل نہیں، کف عن الفعل ہے، یعنی کرنے سے باز رہنا، اس لیے کہ اعدام کا فعل ہونا ان کی فہم عقل میں نہ آیا

فلسفی بولے جب یہ چاروں صورتیں باطل ہوگئیں تو عالم کو فنا کرنا ، ممکن ماننے کی کوئی صورت نہ رہی۔ یہ دلیل عالم کو حادث ماننے کی صورت میں بھی جاری ہے کیونکہ فلسفی باوجودیکہ روحِ انسانی کو حادث مانتے ہیں پھر بھی قریب قریب اسی متذکرہ بالا طریقے سے روح کی فنا محال ہونے کے مدعی ہیں۔

خلاصۂ کلام فلسفیوں کا عندیہ یہ ہے کہ ہر قائم بنفسہٖ جو کہ کسی محل میں نہیں ، بعدِ وجود اُس کی فنا متصور نہیں ، خواہ وہ قدیم ہو یا حادث ـــــ چنانچہ جب ان سے کہا جاتا ہے کہ پانی کے نیچے جب بھی آگ جلائی جاتی ہے پانی فنا ہو جاتا ہے .... تو کہتے ہیں فنا نہیں ہوتا ، ہاں بھاپ بن جاتا ہے ، پھر پانی ہو جاتا ہے۔ تو مادہ یعنی ہَیُولیٰ ہوا میں باقی رہتا ہے ، اور ہیولیٰ ہی وہ مادہ ہے جو صورت مائیہ کا محل تھا ، بس اُس نے صورتِ مائیہ کا جامہ اتار کر صورتِ ہوائیہ کا جامہ پہن لیا ، اور جب ہوا کو ٹھنڈک پہنچتی ہے تو وہی کثیف ہو کر پانی بن جاتی ہے ، نہ یہ کہ مادہ متجدد ہوتا ہے ، بلکہ مادہ تو عناصر کے بیچ ایک شئی مشترک ہے

وإنما تتبدل عليها صورها .

والجواب : أن مـا ذكـرتـمـوه من الأقسام وإن أمكن أن نَذُبَّ عن كل واحد ونُبَيِّنَ أن إبطاله على اصـلـكـم لا يستـقيـم ، لا شتمال أصولكم على ماهو من جنسه ، ولكنا لا نُطَوِّل به ونقتصر على قسم واحد ونـقـول : بِمَ تَنكرون على من يقول : الإيجاد والإعدام بإرادة القادر ، فإذا أراد اللّٰه سبحانه وتعالٰى أوجد ، وإذا أراد أعـدم ، وهذا معنى كونه سبحانه قادراً على الكمال ، وهوفي جملة ذلك لا يتغير في نفسهٖ ، و إنما يتـغيـر الفعل ، وأما قولكم : إن الفاعل لا بد أن يصدُر منه فعل ، فما الصادر منه ؟! قلنا الصادر منه ما تجدّد ، وهو العدم ، إذلم يكن عدم ، ثم تجدّد العدم ، فهو الصادرعنه.

فإن قلتم : إنه ليس بشيء ، فكيف صدَر عنه ؟!

قلنا : وهو ليس بشيء ، فكيف وقع ؟! وليس معنى صدور ہ عنه ، إلا أن ماوقع ،مضافٌ إلى قدرته

اس پرصرف اس کی صورتیں [آبی خاکی ہوائی ناری] بدل بدل کرآتی ہیں۔

اعتراض:۔فنا کے جو چار صورتیں تم نے ذکر کیں اگر چہ ہم اُن میں سے ہر ایک کا دفاع کر سکتے ہیں ، اور دکھا سکتے ہیں کہ ان کا ابطال تمہارے اصول پر درست نہیں ، کیونکہ تمہارے اصول اسی طرح کی باتوں پر مشتمل ہیں ، لیکن ہم کلام کو طول نہ دے کر ایک طریقۂ فناء پر اقتصار کرتے اور پوچھتے ہیں کہ ، اُس شخص کا تم کیا رد کروگے ؟ جو کہتا ہے ـــــ ’’ایجاد اوراعدام ، قادر کے ارادے سے ہیں تو اللہ سُبْحَانَہٗ وَ تَعَالٰی جب چاہے وجود دے اور جب چاہے فنا کردے ، اور یہی ہے اللہ سُبْحَانَہٗ وَ تَعَالٰی کے بروجہِ کمال قادر ہونے کا معنٰی ، اور وجود دے یا فنا کرے دونوں صورتوں میں اُس کی ذات میں تغیر نہیں ہوتا ، تغیر صرف فعل میں ہوتا ہے ـــ رہا تمہارا یہ کہنا کہ فاعل سے فعل صادر ہونا ضروری ہے تو وہ کیا ہے جو اُس سے صادر ہے ؟

جواب:۔اُس سے صادر وہ ہے جو متجدد ہے ، اور وہ عدم ہے ، کیونکہ عدم نہ تھا پھر متجدد ہوا ، تو عدم ہی وہ ہے جو اس سے صادر ہے

فلسفی:۔عدم کچھ ہے ہی نہیں تو اس سے صادر کیسے ہے؟

اعتراض:۔عدم کچھ ہے ہی نہیں تو واقع کیسے ہے؟ــــ اُس سے عدم صادر ہونے کا معنٰی یہی تو ہے کہ جو واقع ہے قدرتِ الٰہیہ سے ہے

، فإذا عُقل وقوعه ، لِمَ لاتُعقَلُ إضافتُه إلى القدرة ؟! وما الفَرْق بينكم وبين من يُنكِر طَرَيان العدم أصلاً على الأعراض والصور ، ويقول : العدم ليس بشيء ، فكيف يَطْرَأ ، وكيف يوصف بالطَرَيان والتجدّد ؟! ولا نَشُكّ في أن العدم يُتصور طَرَيانُه على الأعراض والصور ، فالموصوف بالطَرَيان معقول وقوعه ، سمي شيئاً أولم يُسمَّ ، فإضافة ذلك الواقع المعقول إلى قدرة القادر أيضاً معقول .

فإن قيل : هذا إنما يلزم على مذهب من يجوّز عدم الشيء بعد وجوده ، فيقال له : ما الذي طرأ ؟! وعندنا لا ينعدم الشيء الموجود ، وإنما معنى انعدام الأعراض طريانُ أضدادها ، التي هي موجودات ، لاطريانُ العدم المجرد الذي ليس بشيء ، فإن ماليس بشيء كيف يُوصف بالطريان ؟! فإذا إبيضّ الشَعْر فالطارىء هو البياض فقط وهو موجود ، ولا نقول : الطارىء عدم السواد.

توجب عدم کا وقوع معقول ہے تو عدم کی قدرت کی طرف نسبت کیوں نہ معقول ہوگی؟ ـــــ نیز تم میں اور اُس شخص میں کیا فرق ہے؟........جو اَعراض وصُوَر پر سرے سے عدم طاری ہونے کا منکر ہے ، اور کہتا ہے عدم کچھ ہے ہی نہیں تو طاری کیسے ہوگا ؟ اور طاری ہونے اور متجد د ہونے سے متصف کیسے ہوگا؟

حالانکہ ہمیں اس بارے میں کوئی شک نہیں کہ اعراض وصور پر عدم طاری ہونا ممکن ومتصور ہے ، تو جو طاری ہونے سے متصف ہو اُس کا وقوع معقول ہے ، چاہے اُسے کچھ نام دو یا نہ دو ، تو اُس واقعِ معقول کی قدرتِ قادر کی طرف نسبت واضافت بھی معقول ہے

فلسفی: ۔ یہ عدم کا واقع ہونا اُس شخص کے مذہب پر لازم ہے جو شئی کا بعدِ وجود معدوم ہونا ممکن مانتا ہے ، اس سے پوچھو کہ وہ کیا ہے جو طاری ہوا؟ـــــ ہمارے نزدیک تو شئیِ موجود معدوم وفنا ہوتی نہیں ، اور اَعراض کے معدوم ہونے کا معنیٰ ہے اُن کی ضدوں کا طاری ہونا جو کہ موجودات ہیں ، نہ کہ عدمِ مجرد کا طاری ہونا جو کہ کچھ ہے ہی نہیں .... کیونکہ جو کچھ ہے ہی نہیں وہ طریان سے متصف کیسے ہوگا؟ لہذا بال جب سفید ہوگا تو طاری صرف بیاض ہے اور بیاض موجود ہے ، اور ہم یہ نہیں کہتے کہ طاری ، عدمِ سواد ہے

الشَعْر ، بِفتحٍ فَسُكُونٍ ، ويُحَرَّك ج اَشْعَار شُعُوْر شِعار : بال ، [ق ت] دونوں لغتیں ہر اُس ثلاثی میں مشہور ہیں جس کا عین کلمہ حرفِ حلقی ہو جیسے نَهْر نَهَر زَهْر زَهَر [ت ق] ـــ

وهذا فاسد من وجهين

أحدهما : أن طريان البياض هل تَضمّنَ عدمَ السواد أم لا ؟! فإن قالوا : لا ، فقد كابروا العقول، وإن قالوا : نعم فالمتضمَّن غير المتضمِّن أم عينُه ؟! فإن قالوا هو عينه كان متناقضاً ، إذ الشيء لا يتَضمّن نفسَه ، وإن قالوا : غيرُه فذلك الغير معقول أم لا ؟ فإن قالوا: لا ، قلنا :فَبِمَ عرَفتم أنه متضمَّن؟!والحكم عليه بكونه متضمَّناً اعترافٌ بكونه معقولاً،وإن قالوا:نعم فذلك المتضمَّن المعقول وهو عدم السواد قديم أو حادث ؟! ، فإن قالوا : قديم فهو محال ، وإن قالوا : حادث ، فالموصوف بالحدوث كيف لا يكون معقولاً؟! (ا) وإن قالوا: لا قديمٌ ولا حادثٌ فهو محال،لأنه قبل طَرَيان البياض،لوقيل السواد معدوم كان كِذْباً،و بعده إذا قيل :

یہ فلسفی جواب دوطور سے فاسد ہے

طوراوّل:۔ طریانِ بیاض آیاعدمِ سوادکو مُتَضَمِّن ہے یانہیں ؟ اگرکہیں نہیں ۔تو وہ عقول سے یقیناً مکابرہ کررہے اورعقول پر اپنی بالادستی جتارہے ہیں........اوراگرکہیں ہاں طریانِ بیاض عدمِ سوادکو متضمِّن ہےتو آیا متضمَّن ، متضمِّن کا غیر ہے یا عین؟ ...... اگرکہیں عین ہےتو یہ تناقض والی بات ہوئی کہ عدمِ سواد، بیاض کا متضمَّن بھی ہےاورعین بھی۔کیونکہ شَیٔ خوداپنے آپ کو متضمِّن نہیں ہوتی

اوراگرکہیں متضمَّن ، متضمِّن کا غیرہےتو وہ غیر،معقول ہےیعنی فہم عقل میں آتا ہے یانہیں؟.......... اگرکہیں نہیں۔تو ہم کہیں گے پھراس کا متضمَّن ہوناتم نے کیسے جانا ؟ حالانکہ اس پر متضمَّن ہونے کاحکم لگانا یعنی عدمِ سوادکو متضمَّن ماننا یہ عدمِ سواد کےمعقول ہونے کااعتراف کرنا ہے

اوراگرکہیں ہاں وہ غیر،فہمِ عقل میں آتا ہےتو وہ متضمَّنِ معقول یعنی عدمِ سواد ، قدیم ہے یا حادث؟........ اگرکہیں قدیم تو یہ محال ہے۔اورکہیں حادث تو جو **حدوث** سےمتصف ہووہ **واقع** کیسے نہیں ہوگا؟

اوراگرکہیں وہ متضمَّنِ معقول نہ قدیم ہے نہ حادث تو یہ بھی محال ہے ، اس لیے کہ طریانِ بیاض سے پہلے اگرکہا جائے

(ا) **معقولا** :. واقعاً ہوناچاہئیے ، کہ عدم کے واقع ہونے کا ہی فلسفی نے انکارکیا تھا ، وہی وقوعِ عدم اُسے دکھانا ہے ، نیزعدم کے معقول ہونے کااعتراف کرلینےیعنی '' وان قالوا نعم ''پر یہ سوال ہے کہ وہ عدمِ سوادآیا حادث ہے؟! **الصِدْق** ، بالكسر والفتح : ضِدُّ الكِذْبِ [ق ت] الصِدْقُ (ن) مطابقةُ القولِ الضميرَ والمُخْبَرَ عَنْهُ مَعًا [ت] : بات کادل اورواقع دونوں کےمطابق ہونا۔

إنه معدوم كان صِدْقاً ،فهوطارىء لامَحالة ، فهذ الطارىء معقول ، فيجوزأن يكون منسوباً إلى قدرة القادر.
الوجه الثاني : أنّ مِنَ الأعـراض مـا ينعدم عندهم لا بضده ، فإن الحَرَكة لاضد لها ، وإنما التقابل بينها وبين السـكـون عـنـدهـم تـقـابُـلُ المَلَكة والعدم ، أعني تقابُل الوجود والعدم ، ومعنى السكون عدم الحركة ، فإذا عُـدِمـت الـحركة لم يطرَأ سكون هو ضده ، بل هو عدمٌ محضٌ .... **وكذلك** الـصفات التي هي من قبيل الاستـكـمال ، كانطباعِ أَشْباح المحسوسات في الرُطُوبة الجَلِيْدِيَّة من العين ، بل انطباعِ صُوَر المعقولات في الـنـفـس ، فـإنهـا تـرجـع إلى استفتاح وجودٍ من غير زوال ضدِّه ، وإذا عُـدِمَـتْ كـان مـعـناها زوالَ الوجود مـن غيـر استعـــقـاب ضـده ، فـــزوالها عبـارة عن عَـدَمٍ مَـحْضٍ فقد طَرَأ ؛ فعُقِل وقوعُ العدم الطارىء ؛

کہ سوادمعدوم ہے تو جھوٹ ہوگا ، اورطریانِ بیاض کے بعد جب کہا جائے گا کہ سواد معدوم ہے تو سچ ہوگا......تو عدمِ سوادلامَحالہ طاری ہوا ، تو یہ طاری واقع ہوا ، تو اِس واقع کی قدرتِ قادر کی طرف نسبت واضافت بھی ممکن ہوئی ، یعنی عدم کا قدرت الٰہیہ سے صدور ممکن ہوا جَلَّ وَ عَلَا وَ تَبَارَکَ وَ تَعَالیٰ

طورِثانی:۔خودفلسفی کے نزدیک بعض اعراض ایسے ہیں جوبغیرضد طاری ہوئے معدوم ہوتے ہیں ، چنانچہ حرکت کی ضدنہیں ہے ، اورحرکت وسکون میں وہ تقابلِ عدم وملکہ مانتے ہیں یعنی تقابلِ وجودوعدم ، اورسکون کا معنی ان کے یہاں ہے عدمِ حرکت ، تو حرکت جب معدوم ہوگی ، سکون جواس کی ضد ہے طاری نہیں ہوگا ، بلکہ سکون ، عدمِ محض ہے
یہی حال اُن صفات کا ہے جو استکمال کے قبیل سے ہیں ، جن کی تحصیل سے انسان میں کمال پیدا ہوتا ہے ، جیسے محسوسات کی صورتوں کا آنکھ کی شبنمی تری میں چھپنا ، بلکہ معقولات کی صورتوں کا نفس میں مرتسم ہونا ، کہ ان صفات میں بلا شک وشبہ وجود کی از سرِ نو شروعات ہوتی ہے ، یہ نہیں ہوتا ہے کہ اِن صفات کی ضد زائل ہو کر یہ صفات طاری ہوئیں ، اور جب یہ صفات معدوم ہوتی ہیں تو اس عدم کا معنی ہوتا ہے ۔''ان کے وجود کا زائل ہونا بغیر اس کے کہ ان کے زائل

جلید: شبنمِ بستہ ، الـجَـلِيْد : مَايَسْقُطُ من السماءِ عَلى الارضِ مِنَ النَدَىٰ [تری ونم ۔غ] فَيَجْمُدُ[م] : وہ تری نمی جو آسمان سے زمین پر گر کر جم جاتی ہے ، جَـلِيد :شبنمے کہ درایامِ سرما منجمد گردد وآں برفست ، وجَـلِيْدِی بمشابہت آں یکی از سہ رطوباتِ چشم است[غ]: شبنم جو سردی کے موسم میں جم کر برف بن جاتی ہے ، اسی کی مشابہت سے آنکھ کی تین رطوبتوں میں سے ایک کا نام **جلیدی** پڑا **مَـحْـضٌ** : خالص ، فِضَّةٌ مَحْضٌ اَىْ خَالِصَةٌ [ق ت]

وما عقل وقوعُه بنفسه وإن لم يكن شيئاً ، عُقِل أن يُنسَب إلى قُدرة القادر.

فتبين بهذا أنه مهما تُصُوِّرَ وُقوعُ حادثٍ بإرادةٍ قديمةٍ ، لَمْ يَفترِق الحالُ بين أن يكون الواقع عَدَماً أو وُجوداً .والله أعلم .

ہونے کے بعد ان کی ضدیں آئیں' ـــــ

تواِن صفات کا زوال نام ہوا **عدمِ محض** کا ، جو کہ بیشک طاری ہوا ، **تو عدمِ طاری کا وقوع معقول ہوا** اور جس کا فی نفسہ وقوع معقول ہو ، وہ اگر چہ کچھ نہ ہو ، تاہم اُس کی قدرتِ قادر کی طرف نسبت واضافت معقول ہوگی

اس سے واضح ہوا کہ جب حادث کا ارادۂ قدیمہ سے وقوع ممکن ہوا .... تو وقوع میں ، عدم یا وجود چاہے جو آئے........وہ امکان بہر دو حال یکساں رہے گا **واللہ تعالٰی اعلم**

المسألة الثالثة

في بيان تلبيسهم بقولهم إن اللّٰه فاعلُ العالم وصانعُه وإن العالم صُنعُه و فِعلُه وبيان أن ذلک مجاز عندهم وليس بحقيقة

وقد اتفقت الفلاسفة ـ سوى الدهرية ـ على أن للعالم صانعاً ، وأن اللّٰه تعالىٰ هو صانع العالم وفاعله ، وأن العالم فعلُه وصَنعُه ، وهذا تلبيس على أصلهم ؛ بل لا يُتصور على مَساق اصلهم أن يكون العالم من صُنع اللّٰه سبحانه ، من ثلاثة أوجه.

وجه في الفاعل . ووجه في الفعل . ووجه في نسبة مشترَكة بين الفعل والفاعل .

أما الذي في الفاعل فهو أنه لا بد أن يكون مريداً مختاراً عالماً بما يريده ، حتى يكون فاعلاً لما يريده ، واللّٰه تعالىٰ عندهم ليس مريداً ، بل لاصفة له أصلاً ، وما يصدُر عنه فيلزم منه لُزوماً ضَرورياً.

مسئلہ ثالثہ

ــــ اللہ پاک فاعلِ عالَم ہے صانعِ عالَم ہے اور عالَم اُس کی صنعت اُس کا فعل ہے ــــ یہ بول کر فلسفی جو آنکھوں میں دھول جھونکتے ہیں اس کی نقاب کشائی ، اور اس کا انکشاف کہ یہ ان کے یہاں مجاز ہے حقیقت نہیں ہے

دہریوں کو چھوڑ کر تمام فلسفی بیک زبان کہتے ہیں کہ ـــــ عالم کو بنانے والا کوئی ہے، اور وہ بنانے والا اللہ تعالیٰ ہی ہے ، عالم اسی کی صنعت اسی کا فعل ہے ـــــ مگر یہ ان کے بنیادی اصول کے آئینے میں تلبیس اور فریب دہی ہے ، بلکہ ان کے اصول کی رَوِش پر عالم کا صنعتِ الٰہی ہونا ممکن ہی نہیں، اس کی تین وجوہ ہیں

ایک وجہ فاعل میں دوسری وجہ فعل میں تیسری وجہ اس نسبت میں جو فعل وفاعل کے بیچ مشترک ہے

ا۔ فاعل میں وجہ یہ ہے کہ فاعل کے لئے ضروری ہے کہ ذی ارداہ ہو ، ذی اختیار ہو ، اور جس شئی کا ارداہ کرے اُسے جانتا ہو، تا کہ اپنی چاہی مراد کو کرے ـــــ جبکہ فلسفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ ذی ارادہ نہیں ، بلکہ سرے سے اُس کے لیے کوئی صفت ہی نہیں ، اور جو کچھ اُس سے صادر ہوتا ہے وہ اُس کے ارادہ واختیار سے نہیں ہوتا ، بلکہ اس کی ذات سے لزومی اضطراری طور پر لازم آجاتا ہے۔

صَنَع (ف) **الشيءَ صُنعاً** بالفتح والضم[ق] : **عَمِلَه**ُ : [کسی چیز کو بنانا] **قال الراغب** [ق ت] : **الصُنع : اِجادَةُ الفِعل** [اچھی طرح سے بنانا]

والثاني أن العالم قديم والفعل هو الحادث . **والثالث** أن الله تعالىٰ واحد عندهم من كل وجه ، والواحد لايصدُر منه عندهم إلا واحد من كل وجه ، والعالم مُركَّب من مختلِفات ، فكيف يصدُر عنه ؟!

وَلْنُحقِّقْ وجهَ كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة ، مع خَبالهم في دَفْعه

الوجه الأوّل

فنقول : الفاعل عبارة عمّن يصدُر عنه الفعلُ مع الإرادة للفعل علىٰ سبيل الأختيار ،(ا)ومع العلم بالمراد ، وعندكم أن العالم من الله تعالىٰ كالمعلول من العلة ، يلزَم لُزوماًضَرورياً ، لا يُتصور من الله تعالىٰ دَفْعُه ، كلزوم الظِلّ من الشَخص ، والنُّورِ من الشَمس ،وليس هذا من الفعل في شيءٍ ، بل من قال : إن السِراج يفعل الضَوءَ ،

۲۔فعل میں وجہ یہ ہے کہ عالم ان کے یہاں قدیم ہے ، جب کہ فعل حادث ہوتا ہے [قدیم نہیں ہوسکتا]

۳۔نسبت میں وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے نظریے میں ہر جہت سے واحد ہے ، اور ایسے واحد سے ان کے نزدیک ایسا ہی واحد صادر ہوگا کہ وہ بھی ہر جہت سے واحد ہو ـــــ جبکہ عالم ، مختلفات سے مرکب ہے ...... تو اُس سے صادر کیسے ہوگا

اِن وُجوہِ ثلٰثہ میں سے ہر ایک کی وجہ ، نیز اس وجہ پر لب کشائی میں فلسفی کی جہالت وحماقت ثابت کریں۔

وجہ اوّل

فاعل وہ ہے جس سے فعل صادر ہو ، اور اس فعل کے لیے اُس کا ارادہ بھی ہو ، اور ارداۂ فعل میں وہ مختار ہو(ا) ، اور جس فعل کا ارادہ کرے اس کا اُسے علم بھی ہو۔

جبکہ تمہارا عندیہ یہ ہے کہ ـــــ جس طرح معلول ، علت سے لزومی اضطراری طور پر وجود میں آجاتا ہے ...... اسی طرح عالم کا وجود ذاتِ الٰہی تعالیٰ شانُہٗ سے لازمِ ضروری یعنی لازمِ اضطراری ہے ...... یعنی عالم کو وجود میں آنے سے روک دینا اللہ تعالیٰ کے لیے ممکن نہیں ہے ......[معاذ اللہ] جیسے کسی قالب سے سایے کا ، اور آفتاب سے روشنی کا ، وجود لازمی ہے [کہ وہ قالب اور آفتاب اس نور وسایہ کو ہٹا نہیں سکتے]

حالانکہ یہ ادنیٰ سے ادنیٰ درجے کا بھی فعل نہیں ہے ، بلکہ جس نے کہا کہ ..... چراغ اجالے کا فعل انجام دیتا ہے

(ا) علی سبیل الاختیار :۔ الارادۃ سے متعلق ہے۔ یَصْدُرُ سے بھی متعلق ہوسکتا ہے

والشخصَ يفعل الظِل ، فقد تَجوّز ، وتَوسّع في التجوُّز توسُّعاً خارجاً عن الحد ، واستعار اللفظ اكتفاءً بوُقوع المشارَكة بين المُستعارلَه والمستعار منه فى وصفٍ واحدٍ ، وهو أن الفاعل سبب على الجملة ، والسِراج سبب الضوء ، والشمس سبب النور ، ولكن الفاعل لم يُسمَّ فاعلاً صانعاً ، لمجرّد كونه سبباً ، بل لكونه سبباً على وجه مخصوص ،وهو وُقوع الفعل منه على وجه الإرادة والاختيار،حتى لوقال قائل : الجِدار ليس بفاعل ، والحَجَر ليس بفاعل ، والجَماد ليس بفاعل ، وإنما الفعل للحَيَوان ، لم يُنكَر عليه في ذلک ،ولم يكن قوله كاذباً ، وللحجر فعل عندهم ، وهو الهُوِيّ والثِقَل والمَيل إلى المركز ، كما أن للنار فعلاً وهو التسخين وللحائط فعلاً ، وهو المَيل إلى المركز ووَقْعُ الظل ، فإن كل ذلک صادر منه وهذا محال.

فإن قيل: كل موجود ليس واجبَ الوجودبذاته وإنماهو موجود بغيره ، فانا نسمي ذلک الشيء

اور قالب سایہ بناتا ہے...... وہ یقیناً مجاز بولا ، اور مجاز کا بھی دائرہ حد سے زیادہ وسیع کردیا ، کہ مُستعار لہ اور مُستعار منہ کی ایک وصف میں باہمی شرکت ہونے پر اکتفاء کرکے لفظ کا استعارہ کرڈالا ، کہ فاعل فی الجملہ سبب ہوتا ہے ، اور چراغ اجالے کا نیز آفتاب روشنی کا سبب ہے [تو چراغ وآفتاب کونور وضیاء کا فاعل وصانع کہدیا]

حالانکہ فاعل کا نام جواہلِ زبان نے فاعل اور صانع یعنی کرنے والا رکھا وہ محض سبب ہونے کی بنیاد پر نہیں ، بلکہ ایک مخصوص طور سے سبب ہونے کی بنیاد پر یہ نام رکھا...... یعنی فعل اس سے بطورِ ارادہ واختیار وقوع میں آئے ، حتی کہ کہنے والا اگر کہتا ہے ــــ ''دیوار فاعل نہیں، پتھر فاعل نہیں ، جَماد فاعل نہیں ، فعل تو صرف ذی روح کا ہوتا ہے'' ــــ تو اس بارے میں کوئی اُس پر انکار اور اُس کی مخالفت نہیں کرتا ، اور اس کا قول جھوٹ نہیں ٹھہرتا

اور تمہارے نزدیک تو پتھر کا بھی فعل ہوتا ہے ، اور وہ ہے اوپر سے نیچے گرنا ، اور بھاری ہونا ، اور مرکز کی طرف مائل ہونا......... جیسا کہ آگ کا تمہارے یہاں فعل ہے گرم کرنا ، اور دیوار کا فعل ہے مرکز کی طرف میل اور سایہ پڑنا ، کہ یہ سب پتھر نار اور دیوار سے صادر ہیں ـــــ حالانکہ ان اجسام کا درحقیقت فعل نہیں ہوسکتا۔

فلسفی :۔ جو موجود بھی واجب الوجود بالذات نہیں یعنی محض موجود بالغیر ہے ، ہم ایسی ہر شئی کا نام مفعول

الجَمَاد : القِسمُ الثالثُ مِن الكائنات [م] جَمَاد بالفتح : ہر چہ جان ندارد [ص] **هَوَىٰ** (ض) الشيءُ **هُوِيّاً** [م] : سَقَطَ مِنْ عُلُوٍ اِلىٰ سُفُلٍ: اوپر سے نیچے کو گرنا **الثِقَلُ** كعِنَب (ک) : ضِدُّ الخِفَّة [ق]: بھاری ہونا **مَيْل اِلىٰ** (ض): جھکنا [ق] **وَقْعاً وُقوعًا**(ف) [ق]: پڑنا

مـفـعولاً ، ونسمّي سببَه فاعلاً، ولا نُبالي كان السبب فاعلاً بالطبع ، أم بالإرادة ، كما أنكم لا تُبالون أنه كان فـاعلاً بآلة أم بغير آلة ، بل الفعل جنس ، وينقسم إلى ما يقع بآلة ، وإلى ما يقع بغير آلة ، فكذلك هو جنس ، ويـنقسم إلى مايقع بالطبع وإلى ما يقع بالاختيار ، بدليلِ أنا إذا قلنا ((فَعَلَ)) بالطبع ، لم يكن قولنا ((بالطبع))ضـداً لـقـولنا ((فَعَلَ)) ولا دَفْعاً ونَقْضاً له ، بل كان بياناً لنوع الفعل ، كما اذا قلنا((فعلَ)) مُباشَرَةً من غير آلة لـم يـكـن نَـقْضاً ، بل كان تنويعاً وبياناً، وإذا قلنا ((فعلَ)) بـالاختيـار ، لم يكن تكراراً مثلُ قولنا : حَيَوانُ إنسـانٍ ، بل كان بياناً لنوع الفعل ، كقولنا فعل بآلة ، ولـو كان قولنا :((فعلَ)) يتضمن الإرادةَ وكانت الإرادةُ ذاتيةً للفعل ، من حيثُ إنه فِعْل ، لكان قولنا ((فعلَ)) بالطبع متناقضاً كقولنا فعلَ ، وما فعلَ .

اوراُس کے سبب کا نام فاعل رکھتے ہیں، اوراس کی کچھ پرواہ نہیں کرتے کہ وہ سبب ، فاعل بالطبع ہے یا بالا رادہ.......... جیسے تم اس کی پرواہ نہیں کرتے کہ فاعل بذریعۂ آلہ ہے یا براہِ راست بغیر آلہ ـــــ بلکہ فعل جنس ہے اوراس کی دو قسمیں ہیں .... ایک وہ جو بذیعۂ آلہ وقوع میں آئے .... دوسرا وہ جو آلہ کے بغیر وقوع میں آئے ـــــ اسی طرح جنس ہونے سے فعل کی دو قسمیں اور ہیں ، ایک وہ جو طبع سے وقوع میں آئے اور ـــــ دوسرا وہ جو اختیار سے وقوع میں آئے

دلیل یہ ہے کہ جب ہم نے کہا..... فَعَلَ بِا لطَّبُع یعنی طبع سے کیا ...... تو ہمارا..... طبع سے...... کہنا...... کیا...... کہنے کی نہ تو ضد ہے ، اورنہ ہی دافع ومناقض ہے ، بلکہ وہ کرنے کی ایک قسم کا بیان ٹھہرے گا ـــــ جیسا کہ جب ہم کہتے ہیں..... فَعَلَ مُباشَرَةً[۱] من غیر الٰة ، بغیر آلہ کے خود کیا...... تو ''بغیر آلہ'' کہنا..... کیا..... کہنے کا نقض نہیں ٹھہرتا ، بلکہ..... کیا..... کی تقسیم وتوضیح قرار پاتا ہے

اور جب ہم کہیں گے '' بالاختیار کیا '' تو '' بالاختیار'' کہنا تکرار نہیں ٹھہرے گا..... جیسے '' حیوانِ[۲] انسان '' کہنا تکرار نہیں...... بلکہ کرنے کے ایک قسم کا بیان ہوگا ، جیسے '' فَعَلَ بِا ٰلَةٍ ، آلہ سے کیا '' میں بِا ٰلَةٍ بیان ہے

اوراگر'' فَعَلَ یعنی کیا ''کے اندر '' ارادہ '' کا معنٰی ہوتا...... اورارادہ ، فعل بحیثیتِ فعل کے ذاتیات میں سے ہوتا...... تو ہمارا '' فَعَلَ بِا لطَّبُعِ یعنی طبع سے کیا '' کہنا '' کیا اورنہیں کیا '' کہنے کی طرح متناقض ہوتا۔

---

[۱] مُباشرةً:۔ فَعَلَ کی تمیز نسبت، بَـاشَـر الـفِـعْـلَ : فَـعَلَهُ مِنْ غَيْرِ وَسَاطَةٍ [م] مباشرة : بخود بکارے درشدن [غ] : یعنی بلا وَساطت خود کسی کام میں لگنا

[۲] عام کی اضافت خاص کی طرف، جیسے درختِ خُرما

مُبالاة : پرواکرنا ، مُبَالَاة : باک داشتن ، لَاأُبَالِيْهِ لَا أُبَالِيْ مِنْهُ : یعنی التفات نمی کنم وباک نمیدارم [ص]

قلنا : هـذه التسـمية فـاسدة ، ولايجوز أن يسمّىٰ كلُّ سبب بأي وجه كان فاعلاً ، ولا كلُّ مسببٌ مفعولاً ، ولو كان كذلك ، لمَا صحّ أن يقال : الجَماد لا فعل له ، وإنما الفعل للحَيَوا ن ، وهذه من الكليات الـمشهـورة الصادقة فإن سُمِّيَ الجَماد فاعلاً ، فبالاستعارة ، كما قد يسمىٰ طالباً مريداً على سبيل المَجاز ، إذيـقال : الحَجَر يَهْوِي ، لأنه يريد المركزَ ويطلُبه ، والطَلَب والإرادة حقيقةً لايُتصوران إلا مع العلم بالمراد المطلوب ولايُتصوران إلا من الحَيَوان .

وأمـا قـولـكـم : إن قـولـنـا ((فعلَ)) عامّ ، وينقسم إلى ما هو بالطَبْع ، وإلى ماهو بالإرادة ، فهو غير مسـلّم وهو كقول القائل : قولنا أراد عامٌّ ، وينقسم الى من يريد مع العلم بالمراد ، وإلى من يريد ، ولا يعلم ما يريد ؛ وهو فاسد ، إذ الإرادة تتضمن العلمَ بالضَرورة ، فكذلک الفعل يتضمن الإرادةَ بالضَرورة.

اعتراض:۔ یہ نام رکھنا فاسد ہے ، ہر سبب کا نام خواہ وہ کسی بھی راہ سے سبب ہو فاعل نہیں ، اور نہ ہر مُسبَّب کا نام مفعول ــــ ایسا اگر ہوتا تو یہ کہنا ہرگز صحیح نہ ہوتا کہ...... اینٹ پتھر جَمادات بھلا کیا کریں گے کرتا صرف جاندار ہے...... حالانکہ یہ معروف ومشہور سچی باتوں میں سے ہے ــــــ اب کوئی جَماد کو فاعل کہے تو یہ براہِ استعارہ ہوگا...... جیسا کہ جَمادات پر کبھی بطورِ مجاز ، طالب ومرید کا اطلاق کردیتے ہیں کہ کہتے ہیں...... پتھر اوپر سے نیچے گرتا ہے کیونکہ وہ مرکز کا طالب ہے مرکز کو چاہتا ہے...... حالانکہ سچ مچ چاہت اور حقیقی ارادہ ، مطلوب ومراد کو جانے بغیر نہیں ہوسکتا...... اور ایسی چاہت ایسا ارادہ کہ مطلوب ومراد کو جان کر ہو ، یہ جاندار ہی سے متصور ہے **(۱)**

اور جو تقسیم تم نے ٹھہرائی کہ...... ''کیا'' عام ہے ــــ اس کی دوقسمیں ہیں ایک بالطبع دوسری بالارادہ...... یہ تسلیم نہیں...... یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی کہے ــــ'' ارادہ '' عام ہے اس کی دوقسمیں ہیں...... پہلی قسم وہ کہ صاحب ارادہ کو معلوم ہو کہ میرا ارادہ کس چیز کے لیے ہے...... اور دوسری قسم وہ کہ ارادہ کرنے والا ارادہ تو کرے مگر اُسے کچھ معلوم نہ ہو کہ میرا ارادہ کس چیز کے لیے ہے ــــ حالانکہ یہ فاسد ہے...... کیونکہ سب جانتے ہیں کہ ارادہ ، علم سے خالی نہیں ہوتا...... یعنی ارادے کے ضمن میں علم کا ہونا بدیہی ہے...... تو اسی طرح فعل کے ضمن میں ارادے کا ہونا بدیہی ہے **(۲)**

---

(۱) یہ عرف سے سند ہے اس پر کہ طبع حقیقت میں فاعل نہیں ، مجازاً طبع کو فاعل کہہ دیا جاتا ہے

(۲) یہ بداہت سے سند ہے اس پر کہ فعل بغیر ارادے کے نہیں ہوتا ، تو جس سے بلا ارادہ کچھ صادر ہو وہ حقیقت میں فاعل نہیں ہوسکتا

وأمـا قولكم : إن قولنا : ((فعلَ)) بالطبع ليس بنقض للأول ، فليس كذلک فإنه نَقْض له من حيثُ الـحـقيـقة ، ولـكـن لا يسبِق إلى الفهم التناقضُ، ولا يشتدّ نُفورُ الطبع عنه، لأنه يبقىٰ مجازاً ، فإنه لمّا كان سبباً بوجه مّا ، والفاعل أيضاً سبب ، سُمي فعلاً مَجازاً .

وإذاقيل : ((فعـلَ بالاختيار)) فهو تكرير على التحقيق ، كقوله : أراد وهو عالم بما أراده ، إلا أنه لـمّـا تُـصوِّر أن يقال : ((فعلَ)) وهو مجاز ، ويقالَ : ((فعل)) ، وهو حقيقة ، لم تنفِر النفس عن قوله ((فعل بـالاختيار)) وكان معناه فعل فعلاً حقيقياً لا مجازياً ، كقول القائل : تكلّم بلسانه ، ونظَر بعينه ، فإنه لمّا جاز أن يُستعـمـل الـنَـظَـرُ في القلب مجازاً ، والكلامُ في تحريک الرأس واليد ، حتى يقال : قال برأسه نعم ، لَمْ يُستقبَح أن يقال: قال بلسانه ، ونظر بعينه ، ويكون معناه نَفْيَ احتمال المجاز ،

اوروہ جوتم نے کہا ـــــ ''بالطبع کیا ''اس میں ''بالطبع '' ''کیا '' کی نقیض نہیں ـــــ تو ایسا نہیں ہے......... وہ بے شک باعتبارِ حقیقت ''کیا '' کی نقیض ہے ـــــ ہاں '' بالطبع کیا '' سن کر تناقض فوراً سمجھ میں نہیں آتا ، اور ذہن فوراًاسے جھٹک نہیں دیتا ، اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ مجاز ہوکر رہ جاتا ہے ، کیونکہ طبع چونکہ ایک طرح کا سبب ہےاور فاعل بھی سبب ہوتا ہےتو طبع کےسبب جو ہوا اُسے کہنےوالے نے مجازاً فعل کہہ دیا۔

اور جب کہاجائے گا ''بالاختیارکیا '' تو حقیقت لینے پر یہ ضرور تکرار ہے.........جیسے یہ کہنا تکرار ہے کہ ....''چاہااور جسے چاہااُسے جانتا بھی تھا'' .... مگر '' فَـعَـلَ'' کو چونکہ مجاز لےکر بولا جاسکتا ہے ، اورحقیقت رکھ کر بھی بولا جاسکتا ہے ، لہذا یہ بولی کہ...... فَعَلَ بالاختیار (یعنی اختیار سے کیا).......سن کر ذہن متنفر نہیں ہوتا ، اور'' فَعَلَ بالاختیار'' کا معنی ہوجاتا ہے ـــــ حقیقۃً کیا مجازاً نہیں

یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی کہے.........میں نے زبان سے کہا ، آنکھ سے دیکھا.........کیونکہ ''دیکھنے '' کا لفظ مجازاً دل کے بارے میں بھی استعمال کیا جاسکتا ہے.......... اور'' بات کرنے'' کا لفظ سر ہاتھ ہلانے کے بارے میں بھی بولے جانے کا امکان رکھتا ہے.........حتیٰ کہ کہا جاتا ہے......... '' اس نے سر سے ہاں کہا......... لہذا یہ کہنا کہ...... زبان سے کہا آنکھ سے دیکھا......... معیوب نہیں شمار ہوتا ، اوربلسانه اوربعینه کہنے سے مقصود ہوتا ہے احتمالِ مجاز کوختم کرنا ـــــ یہیں ان عقل کے پتلوں نے

استقباح : زِشت شمردن[ص]: برا ، بھونڈا سمجھنا۔ اَحْرَقَهٗ حَرَّقَهٗ بمعنیً واحد [ق ت]: یعنی جلانا

فهذه مَزَلَّة القَدَم ، فَلْيَتنبّهُ لمحلّ انخداع هؤلاء الأغبياء.

فإن قيل : تسمية الفاعل فاعلاً ، إنما تُعرَف من اللغة ، وإلّا فقد ظهَر في العقل أن مايكون سبباً للشيء ، ينقسم إلى مايكون مريداً ، وإلى مالا يكون ؛ ووقَع النِزاع في أن اسم الفاعل على كلا القسمين حقيقةٌ أم لا ؟! ولا سبيل إلى إنكاره ، إذ العرب تقول : النارُ تُحرِقُ ، والسيف يقطَع والثَلْج يَبْرُد ،والسَقَمُونيا تُسهِل ، والخُبزُ يُشبِع ، والماءُ يُروِي . وقولنا : يَضرب ، معناه يفعل الضربَ ، وقولنا تُحرِق، معناه تفعل الإحراقَ ، وقولنا : يقطَع ، معناه يفعل القَطْعَ ، فإن قلتم ، إن كل ذلک مجاز ، كنتم متحكّمين فيه من غير مستنَد.

والجواب ، أن كل ذلک بطريق المجاز ، وإنما الفعل الحقيقي مايكون بالإرادة. والدليل عليه

دھوکہ کھایا اور ان کے قدم پھسلے ، لہٰذا اس مقام کو یاد رکھو

فلسفی :۔ فاعل کس کا نام ہے؟...... فاعل کسے کہا جائے گا؟........ یہ صرف لغت بتائے گی ، ورنہ [لغت کے دائرے سے آگے بڑھ کر اس کا فیصلہ کرنا چاہو گے جیسا کہ عرف و بداہت سے تم نے سند پیش کی تو سنو] عقلاً تو بدیہی ہے کہ شئی کا جو سبب ہو اس کی دو قسمیں ہیں ایک سببِ ذی ارادہ دوسرا اسبابِ غیر ذی ارادہ ، نزاع اس میں ہے کہ دونوں قسموں پر فاعل کا نام حقیقت ہے یا نہیں؟....... نہیں کہنے کی گنجائش نہیں ، کیونکہ عرب کہتے ہیں النَّارُ تُحرِقُ : آگ جلاتی ہے ، اَلسَّیفُ یَقْطَعُ :تلوار کاٹتی ہے، اَلثَّلْجُ یَبْرُدُ :برف ٹھنڈا کرتا ہے ، السَقَمُوْنِیَا تُسْھِل: سَقمونیا دست آور ہے، الخُبْزُ یُشْبِعُ :روٹی سیری لاتی ہے ، اَلْمَاءُ یُرْوِیْ :پانی سیراب کرتا ہے۔ اور ہمارے قول ''مارتا ہے'' کا معنٰی ہے'' مارنے کا کام کرتا ہے''۔ '' جلاتی ہے '' کا معنٰی ہے جلانے کا کام کرتی ہے۔ ''کاٹتی ہے '' کا معنی ہے کاٹنے کا کام کرتی ہے ــــ اب اگر تم کہو یہ سب مجاز ہے تو تم اس سلسلے میں بغیر کسی سند کے زبردستی حکم تھوپ رہے ہو ، یہ تمہارا تحکم بلا دلیل ہے۔

جواب :۔ یہ سب بطور مجاز ہے ، فعل حقیقی وہی ہے جو ارادہ سے ہو ، دلیل اس پر یہ ہے

قَطْع (ف) بُریدن[ص] ثَلْج :برف [ص] بَرَدَہٗ (ن) بَرْداً :سرد کردن [ق ص] سُقمونیا بالضم :ایک درخت کا عُصارہ ہے مائل بہ سبزی و زردی، تلخ مزہ ،بعض نے بالفتح لکھا ہے[غیاث] اور معجم وسیط میں ہے السَقَمُوْنِیا : نَبَاتٌ یُسْتَخْرَج منه دَواءٌ مُسْهِلٌ لِلبَطْن ومُزِيلٌ لِدُودِهِ ۔ سَقمونیا پودا ہے جس سے دوا حاصل کی جاتی ہے جو اسہالِ شکم لاتی اور شکم کے کیڑے دور کرتی ہے۔ اِشباع :سیر گردانیدن [ص] اَشْبَعَهُ الطعامُ : کھانے نے اُسے سیر کیا [ت] تَرْوِیَة اِرْوَاء :سیراب گردانیدن [ص] : سیراب کرنا

أنا لو فرَضنا حادثاً توقف في (ا)حصوله على أمرين ، أحدهما إراديّ والآخر غير إراديّ ، أضاف العقلُ الفعلَ إلى الإرادي ، وكذاللغةُ ، فإنّ مَنْ ألقىٰ إنساناً في النار فمات ، يقال : هو القاتل ، دون النار ، حتى إذا قيل ما قتله إلا فُلان ، صُدِّق قائلُه ، فإن كان اسمُ الفاعل عَلى المريد وعلى غير المريد على وجهٍ واحدٍ ، لا بطريق كون احدِهما أصلاً وكونِ الآخَرِ مُستعاراً منه ، فلِمَ يُضاف القتلُ إلى المُريد لغةً وعرفاً وعقلاً ؟! مع أن النار هي العلة القريبة في القتل ، وكأنّ المُلْقِيَ لم يَتَعاطَ إلا الجمعَ بينه وبين النار ، ولكن لمَّا كان الجمعُ بينه وبين النار بالإرادة ، وتاثيرُ النار بغير إرداة ، سمي قاتلاً ، ولَمْ تُسمَّ النارُ قاتلة ، إلا بنوع من الاستعارة ، فدلّ علىٰ أن الفاعل مَن يصدُر منه الفعل عن إرادته ، فإذا لم يكن اللّٰه تعالىٰ مريداً عندهم ولا مختاراً لِفعل العالَم ، لم يكن صانعاً ولا فاعلاً إلا مجازاً .

کہ ہم ایک حادث فرض کریں جس کا حصول ایسی دو چیزوں پر موقوف ہو جن میں ایک '' ذی ارادہ '' ہو اور دوسری ''غیر ذی ارادہ''۔ تو عقل ، فعل کو ذی ارداہ سے منسوب کرے گی اور لغت بھی...... چنانچہ جس شخص نے کسی انسان کو آگ میں پھینکا اور وہ مرگیا ، تو پھینکنے والے ہی کو قاتل یعنی مارڈالنے والا کہا جاتا ہے ، آگ کو نہیں ـــــــ حتٰی کہا اگر کوئی یہ کہہ دے کہ ''اس انسان کی زندگی کا خاتمہ نہیں کیا مگر فُلاں نے '' تو کہنے والے کو عقل وعرف ولغت سب سچا مانتے ہیں۔

اب اگر اسم فاعل کا اطلاق......شان اِرادی رکھنے والے........اور نہ رکھنے والے........دونوں پر ایک ہی طرح سے ہے.......... اور ان میں ایک اطلاق اصل اور دوسرا اس سے مستعار نہیں ہے تو قتل کی نسبت لغۃً عرفاً عقلاً ہر طرح سے ذی ارداہ کی طرف کیوں کی جاتی ہے؟......... جب کہ قتل میں سببِ قریب آگ ہے...... پھینکنے والے نے تو گویا اُس انسان اور آگ کو صرف یکجا کردیا ـــــ مگر نہیں یہ یکجا کرنا چونکہ ارداے سے ہوا ، اور آگ کی تاثیر بغیر ارادہ کے ہے ، تو قاتل نام اِس کو ملا ، آگ کو نہیں ، مارڈالنے والا اِسے کہا گیا ، آگ کو نہیں.......... ہاں ایک طرح کے استعارہ سے آگ کو قاتل کہہ دیتے ہیں .... تو یہ دلیل ہے کہ فاعل وہی ہے جس سے بالا رادہ فعل صادر ہو ـــــ اور جب اللہ تعالیٰ تمہارے نزدیک ذی ارادہ نہیں ، ذی اختیار نہیں ، کہ عالم کو اپنے ارادہ واختیار سے بنائے ، تو تمہارے طور پر وہ حقیقت میں عالم کا صانع وفاعل بھی نہیں ہوا۔

(ا) ''فِيْ'' سہوِ کاتب ہوگا ، اور عبارت صرف اتنی ہوگی تَـوَقَّفَ حُـصولُه. یا پھر '' تَـوَقُّفٌ فِـيْ حُـصُوْلِهٖ ''مرکب وصفی ہوکر مبتدا ، اور '' على امرين '' خبر ہے۔ صَدَّقَهٗ صَدَّق به : اِعْتَرَفَ بِصِدْقِ قَوْلِهٖ [م] اس کی بات سچ تسلیم کیا۔

فإن قيل : نحن نعني بكون اللّٰه تعالٰى فاعلاً ، أنه سببٌ لوجود كل موجود سِواه ، وأن العالمَ قِوامُه به ، ولولا وجود الباري تعالٰى لَمَا تُصوِّر وجود العالم ، ولو قُدِّرَ عدم الباري سبحانه لانعدم العالمُ ، كما لو قُدّر عدم الشمس لانعدم الضوء ، فهذا ما نعنيه بكون اللّٰه تعالٰى فاعلاً ، فإن كان الخَصْم يأبىٰ اَن يسميَ هذا المعنٰى فعلاً ، فلا مُشَاحَّةَ في الأسامي ، بعد ظُهور المعنٰى.

قلنا: غَرَضُنا أن نبين أن هذا المعنى لا يسمّىٰ فعلاً وصُنعاً ، وإنما المعنى بالفعل والصُنعِ مايصدُر عن الإرادة حقيقة ، وقد نفيتم حقيقةَ معنى الفعل ، ونطقتم بلفظه تجملاً بالإسلاميين ، ولا يتم الدين بإطلاق الألفاظ الفارغة عن المعاني ، فصَرِّ حوا بأن اللّٰه سبحانه وتعالٰى لا فعل له، حتى يتضح أن معتقدكم مخالف

فلسفی:۔ خدائے تعالٰی کے فاعل ہونے سے ہماری مراد ہے کہ وہ اپنے سوا ہر موجود کے وجود کے لیے سبب ہے اور عالم کا قوام اسی سے ہے ، اگر باری سبحانہ وتعالٰی کا وجود نہ ہوتا تو عالم کا وجود ممکن نہ ہوتا ، اور اگر فرض کریں کہ وہ نہیں تو عالم نہیں ۔جیسے فرض کریں کہ آفتاب نہیں تو اجالا نہیں ۔ یہ ہے ہمارے نزدیک خدائے تعالٰی کے فاعل ہونے کا معنٰی ۔اب اگر فریقِ مخالف کو اس معنٰی کا فعل نام رکھنے سے انکار ہے تو نام میں کیا جھگڑنا جب کہ معنٰی ظاہر ہولیا۔

اعتراض:۔ ہمارا مقصد تھا یہ آشکارا کردیں کہ اس معنٰی کا فعل وصُنع نام نہیں۔ فعل وصُنع کا حقیقت میں معنٰی صرف وہ ہے جو ارادے سے صادر ہو۔ تم لفظِ فعل کے اِس حقیقی معنٰی کا انکار کر چکے ، صرف زبان سے فعل وصُنع کا لفظ بول رہے ہو ، محض اس لیے کہ نامِ مسلمین کا خوشنما لبادہ اوڑھے رہو۔ حالانکہ ضروریاتِ دین کے معانی کا انکار کرکے خالی الفاظ رٹنے سے کوئی دین کی تمام باتوں کو ماننے والا سچا مسلمان نہیں ہوسکتا (۱) تو صاف صاف انکار کردو کہ ــــ اللّٰہ سبحانہ وتعالٰی کی طرف سے کچھ کرنا بنانا نہیں ہوتا ــــ تا کہ سب پر کھل جائے کہ تمہارا عقیدہ ، دینِ مسلمین کے خلاف ہے

---

(۱) اللّٰہ پاک کا فاعلِ مختار ہونا ضروریاتِ دین سے ہے........اور اس کا انکار کفر ہے ــــ امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ فرماتے ہیں

اللّٰہ عَزَّوَجَلَّ فاعل مختار ہے ، اُس کا فعل نہ کسی مُرَجِّح کا دست نگر نہ کسی استعداد کا پابند ــــ یہ مقدمہ نظر ایمانی میں تو آپ ہی ضروری وبدیہی ہے .... یَفْعَلُ اللّٰہ مَا یَشَاءُ [اللّٰہ جو چاہے کرے پ۱۳ ع ۱۶] فَعَّالٌ لِّمَا یُرِیْد [ہمیشہ جو چاہے کرنے والا پ۳۰ ع۱۰] لَهُ الْخِیَرَةُ [اسی کو اختیار ہے] فلسفی اُس کے فاعل مختار ہونے سے کُفر وانکار رکھتا ہے [الکلمۃ الملھمۃ ص۸]

ــــ کنزالایمان سورہ نمل آیت ۸۸ میں صُنع کا ترجمہ فرمایا: کام۔

لدين المسلمين، ولا تُلبّسوا بأن اللّٰه تعالىٰ صانع العالم ، وأن العالم صُنعه ، فإن هذه لفظة أطلقتموها ، و نَفَيتم حقيقتها ، والمقصود من هذه المسألة الكشفُ عن هذا التلبيس فقط .

الوجه الثاني

في إبطال كون العالم فعلاً للّٰه تعالىٰ على أصلهم ، لانعدام (۱) الشَرْط في الفعل ، وهو (۲) أن الفعل عبارة عن الإحداث ، والعالم عندهم قديم ، وليس بحادث ، ومعنى الفعل إخراج الشيء من العدم إلى الوجود بإحداثه ، وذلک لا يتصور في القديم ، إذالموجود لايمكن إيجاده ، فإذن شَرْط الفعل أن يكون حادثاً ، والعالم قديم عندهم ، فكيف يكون فعلاً للّٰه ، تعالىٰ عن قولهم علواً كبيرا .

فإن قيل : معنى الحادث ((الموجود بعد عدم)) ، فَلْنَبْحَثْ أن الفاعل إذا أحدث ، أكان الصادرُ منه المتعلقُ به ،الوجودَ المجرّدَ،أو العَدَمَ المُجرَّدَ او كلا هما؟!وباطل أن يقال : إن المتعلق به العدمُ السابق ،

اور یہ دھوکے کی بولی مت بولو کہ ـــــ "اللہ تعالیٰ صانع عالم ہے اور عالم اس کی صنعت ہے" ـــــ کیونکہ یہ ایک لفظ تم بول رہے ہو اور اس کی حقیقت سے منکر ہو۔ اس مسئلہ سے ہمارا مقصود بس اِسی دھوکے کا پردہ چاک کرنا تھا۔

وجہ ثانی

اصولِ فلسفی پر عالم کا فعلِ الٰہی ہونا باطل ٹھہرنے کی دوسری وجہ ہے فعل کی شرط کا فقدان ـــــ کیونکہ فعل نام ہے احداث کا.......... اور عالم ان کے یہاں قدیم ہے ، حادث نہیں ـــ یعنی فعل کا معنیٰ ہے .... شئی کو حادث کر کے عدم سے وجود میں لانا.......... اور یہ معنیٰ قدیم میں نہیں پایا جاسکتا........ کیوں کہ موجود کو موجود کرنا ناممکن ہے........ لہٰذا فعل کے لیے حادث ہونا شرط ہوا.......... اور عالم ان کے یہاں قدیم ہے........ تو فعلِ الٰہی کیسے ہوگا ؟ـــــ بہت بلند و برتر ہے اللہ ان لوگوں کی باتوں سے ۔

فلسفی :۔ حادث کا معنیٰ ہے ... موجود بعدِ عدم ... [یعنی تین معانی وجود عدم مسبوقیتِ عدم]۔ تو ہمیں یہ تفشیش کرنی چاہئے کہ فاعل نے جب حادث کیا تو فاعل سے صادر اور فاعل سے متعلق [اُن تین میں سے] کیا ہوا؟.... ① وجودِ محض ② عدمِ محض ③ یا دونوں؟..... یہ کہنا کہ عدم سابق [جو کہ عدم محض ہے وہ] فاعل سے متعلق ہوا باطل ہے ،

---

(۱) لِانعدام :۔ میں لام زائد ہوگا۔ کیونکہ انعدام ، الوجه الثاني پر محمول اور اُس کی خبر ہے ـــ اور ھو کا مرجع بھی یہی انعدام ہے ، أنَّ بتقدیر لامِ جارّہ ہے۔ جیسے کلام مسایرہ " ذلک أنه " کی تفسیر مسامرہ [ص ۱۲۹] میں فرمائی أيْ لِاَنّهٗ ۔

إذ لا تـاثيـر لـلـفاعل في العدم ، وباطل أن يقال : كلا هما ، إذ بَانَ أَن العدم لا يتعلق به أصلاً ، وأَن العدم في كـونـه عـدمـاً لا يَحتاج إلى فاعل البتة ، فبقِي أنه متـعـلـق بـه ، من حيثُ إنه موجود ، وأن الصادر منه مجرد الـوجـود ، وأنه لا نسبة إليه إلا الوجود ....فـإن فُـرض الـوجود دائماً فُرضت النسبة دائمة ، وإذا دامت هذه النسبة ، كان المنسوب إليه أَفْعَلَ وأَدْوَمَ تأثيراً ، لأنه لم يتعلق العدم بالفاعل بحال .

بـقـي أن يقال : إنه متعلق به ، من حيثُ إنه حادث ، ولا معنى لكونه حادثاً، إلا أنه موجود بعد عدم ، والـعـدم لم يتعلق به ، فإن جُعِلَ سَبْقُ العدم وصفاً للوجود ، وقيل المتعلق به وجود مخصوص ، لا كلُ وجود ،وهـو وجـود مسبـوق بـالـعدم ؛ فيقال: كونه مسبوقاً بالعدم ليس من فعل الفاعل ، وصُنعِ الصانع ؛ فإ ن هذا الـوجود لا يُتصور صدوره من الفاعل إلا والعدمُ سابق عليه ، وسَبْقُ العدم ليس بفعل الفاعل . فكونه مسبوقاً بعدم ليس بفعل الفاعل ، فلا تعلق له به ،

کیونکہ عدم میں فاعل کی کوئی تاثیر نہیں ـــــ اور عدم و وجود دونوں متعلق ہوئے......یہ کہنا بھی باطل ہے ، کیونکہ ظاہر ہولیا کہ عدم کا فاعل سے ہرگز کوئی تعلق نہیں ، اور عدم اپنے عدم ہونے میں فاعل کا ہرگز محتاج نہیں ـــــ تو بچا یہ کہ حادث بہ حیثیتِ وجود فاعل سے متعلق ہوا اور فاعل سے جو صادر ہوا وہ یہی وجودِ محض ہے ، اور فاعل کی طرف نسبت نہیں ہے مگر اسی وجودِ محض کی۔

اب وجود کو اگر دائمی فرض کریں تو نسبت بھی دائمی فرض کرنا پڑے گی ، اور جب نسبت دائمی ہوگی تو جس کی طرف نسبت ہے یعنی فاعل وہ ہمیشہ فعلِ تاثیر کرے گا ، کیوں کہ فاعل سے عدم کا تو کسی حال میں بھی تعلق نہیں۔

رہ گئی ایک چوتھی شق کہ حادث بحیثیتِ حادث فاعل سے متعلق ہوا ، حالانکہ حادث ہونے کا معنٰی وہی ہے موجود بعدِ عدم ،اور عدم کا فاعل سے کوئی تعلق نہیں ، تو اگر سبقِ عدم کو وجود کا وصف ٹھہراؤ ، اور کہو فاعل سے جو متعلق ہوا وہ مخصوص وجود ہے ، نہ کہ ہر وجود ـــ اور وہ وجودِ مسبوق بالعدم ہے ، یعنی ایسا وجود جو عدم سے پیچھے ہو عدم کے بعد ہو ـــ تو ہم کہیں گے یہ مسبوق بالعدم ہونا فاعل کے فعل اور صانع کے صُنع سے نہیں......کیونکہ اِس وجودِ مخصوص کا فاعل سے صدور یونہی ممکن و متصور ہے کہ اِس وجود پر عدم سابق ہو ، حالانکہ عدم کا سابق ہونا فاعل کے فعل سے نہیں ، تو وجود کا مسبوق بہ عدم ہونا بھی فاعل کے فعل سے نہیں ، تو مسبوقیتِ عدم کو [جسے وجود کا وصف ٹھہرا رہے ہو] فاعل سے کوئی تعلق نہیں ،

ـــ أنَّہٗ:۔ أي الحادث ۔ ـــ للوجود ہونا چاہئے سَبْق (ض،ن) درگزشتن [ص]

فاشتراطه في كونه فعلاً ، اشتراط مالا تأثير للفاعل فيه بحال.

وأما قولكم إن الموجود لا يمكن إيجاده ؛ إن عَنَيتم به أنه لا يُستأنف له وجودٌ بعد عدم فصحيحٌ ، وإن عنيتم به في حال كونه موجوداً ، لايكون موجوداً بمُوجِد ، فقد بينا أنه يكون موجوداً في حال كونه موجوداً ، لا في حال كونه معدوماً ، فإنه إنما يكون الشيء موجوداً ، إذا كان الفاعل له مُوجِداً ، ولا يكون الفاعل موجداً في حال العدم ، بل في حال وجود الشيء منه، والإيجاد مقارن لكون الفاعل موجداً وكونِ المفعول موجوداً ، لأنه عبارة عن نسبة الموجد إلى الموجود ، وكل ذالک مع الوجود لا قبله ، فإذن لا إيجاد إلا لموجود ، إن كان المراد بالإيجاد النسبةَ التي بها يكون الفاعل موجداً ، والمفعول موجوداً .

قالوا : ولهذا قَضَينا بأن العالم فعل اللّٰه تعالٰى أزلاً وأبداً ، وما من حال إلا وهو تعالٰى فاعل له ، لأن المرتبط بالفاعل الوجودُ فإن دام الارتباط دام الوجود ، وإن انقطع ، انقطع ، لا كما تَخَيَّلْتُمُوه

تو فعل کے فعل ہونے میں سبقِ عدم کی شرط لگانا ایسی چیز کی شرط لگانا ہے جس میں فاعل کی کسی حال کوئی تاثیر نہیں۔

رہا تمہارا یہ کہنا کہ .....موجود کی ایجاد ممکن نہیں ، جو موجود ہے اسے موجود نہیں کیا جا سکتا..... اگر اس سے یہ مراد لیتے ہو کہ........اُسے نئے سرے سے وجودِ مسبوق بالعدم نہیں دیا جا سکتا.........تو صحیح ہے ـــــ اور اگر یہ مراد لو کہ........[اسے وجودِ محض نہیں دیا جا سکتا یعنی] موجود اپنے موجود ہونے کی حالت میں مُوجِد سے وجود نہیں پاتا........ تو ہم بیان کر چکے کہ موجود بحالِ وجود ، وجود پاتا ہے بحالِ عدم نہیں.....کیونکہ شئی جبھی موجود ہوگی کہ فاعل اُسے وجود دے اور اُس کے لیے مُوجِد ہو ، اور فاعل بحالِ عدم مُوجِد نہیں ہوتا یعنی وجود نہیں دیتا ، بلکہ جس حالت میں شئی کا اُس سے وجود ہوتا ہے اُسی حالت میں وہ وجود دیتا ، اور موجد ہوتا ہے ، اور ایجاد فاعل کے مُوجِد اور مفعول کے موجود ہونے کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے ، کیونکہ ایجاد نام ہے موجد کی موجود کی طرف نسبت کا ، اور یہ .... موجد و موجود و نسبت........سب وجود کے ساتھ ساتھ ہوتے ہیں وجود سے پہلے نہیں ، تو ایسے میں ایجاد موجود ہی کی ہوگی اگر ایجاد سے وہی نسبت مراد ہو جس سے فاعل مُوجِد اور مفعول موجود ہوتا ہے۔

اِسی لیے ہم نے یہ مانا کہ عالَم اللہ عَزَّ وَجَلَّ کا ازلی ابدی فعل ہے ، اور کوئی حال ایسا نہیں کہ اللہ تعالیٰ عالَم کا فاعل نہ ہو ، کیونکہ فاعل سے مربوط و مرتبط وجود ہی ہے ، اب اگر ارتباط دائمی ہو تو وجود بھی دائمی ہوگا ، اور اگر ارتباط منقطع ہو تو وجود بھی منقطع ہوگا......... ایسا نہیں جیسا تمہارا خیال ہے

من أن الباريَ تعالٰى لو قدِّر عدمه ، لبقِي العالم ، إذ ظننتم أنه كالبَنَّاء مع البِناء ، فإنه ينعدم البنَّاء ، ويَبْقَى البِنَاء ، فإن بَقاء البِنَاء ليس بالباني ، بل هو باليُبوسة المُمْسِكة لتركيبه ، إذ لولم تكن فيه قوة ممسكة ، كالماء مثلاً ، لم يُتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه.

والجواب أن الفعل يتعلق بالفاعل من حيثُ حدوثه ، لامن حيثُ عدمه السابق ، ولا من حيثُ كونه موجوداً فقط ، فإنه لا يتعلق به في ثاني حال الوجود عندنا ـ وهو موجود ـ بل يتعلق به في حال حدوثه ، من حيثُ إنه حُدوث وخُروج من العَدَم إلى الوجود. فإن نُفِيَ عنه معنى الحُدوث ، لم يُعْقَل كونه فعلاً ،

کہ باری عَزَّ وَجَلَّ کا اگر عدم فرض کریں تو بھی عالم باقی رہے(۱) ، کیونکہ تم سمجھتے ہو کہ عالم کو باری تعالیٰ سے ایسی ہی نسبت ہے جیسی عمارت کو معمار سے ، کہ معمار معدوم ہو جاتا ہے اور عمارت باقی رہتی ہے ، کیونکہ عمارت کی بقاء معمار سے نہیں بلکہ اس خشکی سے ہے جو عمارت کی ترکیبی ہیئت کو روکے رہتی ہے کہ عمارت میں اگر وہ قوت ماسکہ نہ ہو جس طرح پانی میں نہیں ہے تو عمارت میں فاعل کے فعل سے جو شکل نو پید ہے اس کا باقی رہنا متصور نہیں۔

جواب:۔ بہ اختیار شق چہارم یہ ہے کہ .... فعل بحیثیتِ حدوث فاعل سے متعلق ہوتا ہے ، بحیثیتِ عدم سابق نہیں ، اور نہ بحیثیتِ وجودِ محض ـــــ کیونکہ ہمارے نزدیک ایسا نہیں ہے کہ .... حدوث کی پہلی پہل ابتدائی حالت کے بعد والی حالت میں یعنی فعل کے موجود ہو لینے پر .... فعل کا فاعل سے تعلق ہو(۲) ......[کہ وجود میں آچکے کو وجود .... نہیں دیا جا سکتا] .... بلکہ فعل کا فاعل سے جو تعلق ہوتا ہے وہ بحالِ حدوث بحیثیتِ حدوث ہوتا ہے ، یعنی عدم سے نکل کر وجود میں آنے کی حیثیت سے ـــــ لہذا فعل سے اگر حدوث کا معنی منتفی ہو جائے

---

(۱) ہرگز نہیں ، ہم ایسا ہرگز نہیں سمجھتے ، بلکہ یہ مانتے ہیں

افتقار العالمِ وكلِّ جزء من اجزائه فى اَنفاسه اليه تعالىٰ ايجادًا وامدادًا [المعتقد المنتقد ص ۱۷]	عالم اور عالم کا ہر ہر جزا اپنی ہر ہر سانس میں ایجاد و امدادِ الٰہی تَعَالیٰ شَانُہٗ کا محتاج ہے

بحالِ حدوث محتاج ہے وجود کا .... اور بعدِ حدوث محتاج ہے بقا کا .... یعنی ایسے وجود کا جو زمانۂ اول کے بعد زمانۂ ثانی کی طرف منسوب ہو۔

(۲) اور اُس وجود کی بقا .... یعنی زمانۂ اول کے بعد زمانۂ ثانی کی طرف اُس وجود کی نسبت .... یہ اُس وجود کا ایک زائد وصف .... اور ایک جداگانہ فعل ہے .... اور یہ بھی حادث ہی ہے .... کہ عدم سے نکل کر وجود میں آتا ہے .... تو موجود میں اُس وصف و نسبت کو بھی .... اللہ پاک جب تک چاہے .... ہر لحظہ پیدا فرماتا ہے .... تو موجودِ حادث کو کبھی بھی .... اپنے ربِّ غنی سے بے نیازی نہیں۔

ولا عُقِلَ تعلُّقُه بالفاعل........ وقولكم إن كونه حادثاً ، يرجعُ إلى كونه مسبوقاً بالعدم ، وكونُه مسبوقاًبالعدم ، ليس من فعل الفاعل وجَعْلِ الجاعل ، فهو كذلک ، لكنه شرط في كون الوجود فعلَ الفاعل ـأعني كونَه مسبوقاً بالعدم ـ فالوجود الذي ليس مسبوقاً بعَدمٍ ، بل هو دائم،لا يصلُح أن يكون فعلاً للفاعل، وليس كل ما يُشترط في كون الفعل فعلاً ينبغي أن يكون بفعل الفاعل ، فإن ذات الفاعل وعلمَه وإرادتَه وقدرتَه، شرط في كونه فاعلاً ، وليس ذلک من أثر الفاعل ، ولكن لا يُعقَل فعلٌ إلا من موجود ،فكان وجود الفاعل وعلمه وإرادته وقدرته شرطاً ، ليكون فاعلاً ، وإن لم يكن من أثر الفاعل .

فإن قيل : اعترفتم بجواز كون الفعل مع الفاعل غيرَ مُتأخِّر عنه ، فيلزم منه

توفعل کافعل ہونا معقول نہیں ، اور نہ فعل کا فاعل سے تعلق معقول ہے۔

اور تمہارا یہ کہنا کہ ــــــ ''فعل کے حادث ہونے کا مآل ہے.......فعل کا مسبوق بالعدم ہونا.......اور مسبوق بالعدم ہونا فاعل کے فعل اور جاعل کے جَعل سے نہیں'' ـــــــ تو بات ہے ایسی.......لیکن وجود کو فاعل کا فعل بننے کے لیے مسبوق بالعدم ہونا شرط ہے.......تو جو وجود عدم سے مسبوق نہیں بلکہ دائمی ہے ، وہ فاعل کا فعل بننے کے قابل نہیں۔

اور فعل کے فعل ہونے میں جو جو شرط ہے سب کا فاعل کے فعل سے ہونا درکار نہیں........ دیکھو فاعل کی ذات ، فاعل کا علم ، ارداہ ، قدرت ، سب فاعل ہونے میں شرط ہیں........ اور یہ سب فاعل کے اثر سے نہیں.......مگر فعل کا صدور عندالعقل ایسی ہی ہستی سے ممکن ہے جو موجود ہو.......تو فاعل کا وجود ، فاعل کا علم ، فاعل کا ارادہ ، فاعل کی قدرت ، سب فاعل ہونے کے لیے شرط ہوئے........ اگر چہ یہ سب فاعل کے اثر سے نہیں۔

فلسفی :۔تم نے اعتراف کرلیا کہ فعل کسی تأخر کے بغیر فاعل کے ساتھ ساتھ ہوسکتا ہے(۱) ، تو اس سے لازم آئے گا

تَـنَـحّـىٰ :زَالَ وبَعُدَ[م]:الگ ہونا ، جدا ہونا۔ (۱) یعنی تم نے جو کہہ دیا کہ........فعل کا فاعل سے تعلق بحالِ حدوث ہوتا ہے ، یعنی فعل کی فاعل کی طرف نسبت آنِ حدوث میں ہوتی ہے ، تو فاعل اُسی آن میں فاعل ہے اور اُسی آن میں فعل بھی ہے........تو یہ تمہاری طرف سے اعتراف ہوا کہ فعل بلا تاخیر فاعل کے ساتھ ساتھ ہوسکتا ہے ــــ اور اللہ تعالیٰ ازل ہی میں فاعل وصانع وخالق ہے تو فعل بھی ازل ہی میں ہوگا ، یعنی قدیم ہوگا ہاں مخلوق میں ایسا ہے کہ فعل حادث ہو، مثلاً تم نے جس وقت مارا اُس وقت تم فعلِ ضرب کے فاعل ہوئے ، اُس سے پہلے نہ تھے ، اور اُسی وقت تمہارا مارنے کا فعل بھی ہے ، تو فعل بلا تاخیر فاعل کے ساتھ ساتھ ہی ہوا ، مگر یہاں تمہارا فاعل ہونا حادث ہے ، لہٰذا فعل بھی حادث ہے۔ یہ فلسفی شبہ ہے ، اور منشا اس کا ہے فاعل کا معنی ــــــ فلسفی نے فاعل کا معنی یہ لیا کہ.....جس سے فعل فی الحال صادر ہو ــــــ حالانکہ

أن يكون الفعل حادثاً ،إن كان الفاعل حادثاً ،وقديماً إن كان قديماً،وإن اشترطتم أن يتأخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا محال،إذ مَنْ حرّك اليد في ماء ،تحرّك الماء مع حَرَكة اليد،لا قبلهاولا بعدها،إذ لو تحرك بعدها ،لكانت اليد مع الماء قبل تَنَحّيهِ في حيز واحد ، ولوتحرك قبلها ، لا نفصل الماء عن اليد . وهو مع كونه معّه معلولُها،وفعلٌ من جِهَتها، فإن فرضنا اليد قديمة في الماء متحركةً ،كانت حركة الماء أيضاً دائمة، وهي مع دوامها معلولة ومفعولة ، ولا يمتنع ذلك بفرض الدوام ، فكذلك نسبة العالم إلى اللّٰه تعالىٰ .

کہ فعل حادث ہوا گر فاعل حادث ہو ، اور فعل قدیم ہوا گر فاعل قدیم ہو......... اور اگر تم فعل کے لیے فاعل سے بعدیتِ زمانی شرط ٹھہراؤ تو یہ محال ہے ، کیونکہ کوئی پانی میں ہاتھ ہلائے تو پانی ہاتھ کی حرکت کے ساتھ حرکت کرے گا ، پہلے یا بعد میں نہیں کیوں کہ پانی اگر بعد میں حرکت کرے تو ہاتھ اور پانی دونوں الگ ہونے سے پہلے ایک ہی حیز میں ہوں گے [تو ہاتھ میں حرکت نہ ہوگی کہ حرکت کے لیے حیز بدلنا ضرور ہے] اور اگر پانی ہاتھ کی حرکت سے پہلے حرکت کرے تو پانی ہاتھ سے جدا ہوگا ، حالانکہ پانی کی حرکت ہاتھ کا معلول اور ہاتھ کا ایک فعل جب ہے کہ ہاتھ سے متصل ہو......... اب ہم فرض کریں ہاتھ قدیم سے پانی کے اندر حرکت کُناں ہے تو پانی کی حرکت بھی قدیم ودائمی ہوگی ، اور قدیم ودائمی ہونے کے باوجود معلول ومفعول ہوگی ، اور دائمی مان لینے پر بھی اُس کا معلول ومفعول ہونا محال نہیں ہوگا___ تو ایسی ہی نسبت عالَم کو اللہ عَزَّ وَجَلَّ سے ہے

فـالـمـراد بـالفاعل مَنْ شانه ان يُوجِد الشيءَ البتّة فى وقتٍ ارادان يـوجـده فيه دون مَن صدَر منه الفعلُ لعدم استقامة الحَصر عليه۔ لان الكاسب ايضا يُوصَف بالفاعل على الحقيقة عند اهل السنه " [اتحاف السّادة المتقين شرح احياء علوم الدين ج۲ ص۲۵۴]	فاعل وہ ہے جس کی یہ شان ہو کہ شئی کی جس وقت ایجاد چاہے کردے.....نہ کہ وہ جس سے فعل صادر ہو.....کیونکہ فاعل کا اسی معنیٰ ثانی میں حصر درست نہیں......اس لیے کہ کاسب پر بھی اہل سنت کے نزدیک فاعل کا اطلاق حقیقت ہے

اوروہ پہلے ہی معنیٰ کر ہے .... یعنی کاسب کی ذات میں ایسا وصف ایسا معنیٰ ہے..........جس سے وہ بروقتِ چاہت فعل انجام دیتا ہے ____مثلاً انسان ناطق ہے سمیع ہے بصیر ہے .... اور ان جیسے اسم فاعل کا اطلاق انسان پر حقیقت ہے .... یہ اطلاق مجازی نہیں ہے ____ اور یہ اطلاق اُسی پہلے معنی پر ہے.......یعنی انسان کی ذات میں ایسا وصف ہے جس سے .... جب وہ چاہتا ہے .... دیکھنے سننے بولنے کا فعل ظہور میں آتا ہے......تو فعل ، حادث میں بھی فاعل سے موَخّر ہونا ممکن ہوا

تو اللہ پاک ازل میں خالق ہے ، مگر ظہورِ تخلیق ازل میں نہیں ، بلکہ موخر وحادث ہے..... یہ کیوں ناممکن ہوگا۔

ــــہ معھا ہونا چاہئے

قلنا : لا نُحيل أن يكون الفعل مع الفاعل ، بعد كون الفعل حادثاً ، كحركة الماء ، فإنها حادثة عن عدم ، فجاز أن يكون فعلاً ،ثم سواء كان متأخراً عن ذات الفاعل (١)، أو مقارناً له (٢). وإنما نُحيل الفعل القديم ، فإن ماليس حادثاً عن عدم، فتسميتهٔ فعلاً مجاز مجرد لا حقيقةَ له. وأما المعلول مع العلة فيجوز أن يكونا حادثين،وأن يكونا قديمين ، كمايقال:إن العلم القديم علة لكون القديم سبحانه عالماً(٣) ولا كلام فيه . وإنما الكلام فيما يسمىٰ فعلاً ، ومعلول العلة لا يسمىٰ فعلَ العلة إلا مجازاً ، بل ما

اعتراض:۔فعل بشرطیکہ خود حادث ہو .... تو اب اس کا فاعل کے ساتھ ساتھ ہونا...... ہم محال نہیں سمجھتے ..... جیسے پانی کی حرکت ...... کہ حادث ہے ...... تو وہ فعل ہوسکتی ہے ___ پھر چاہے وہ ذاتِ فاعل سے متأخر ہو(۱) ...... یا ساتھ ساتھ ہو(۲) دونوں صورتوں میں وہ فعل ہے ___ ہم صرف فعلِ قدیم کو محال جانتے ہیں ...... کیونکہ جو عدم سے حادث نہیں ہوا ...... اُسے فعل کہنا نرا مجاز ہے .... جسے حقیقت سے کچھ سروکار نہیں

رہا معلول علت کے ساتھ .... تو ہوسکتا ہے کہ دونوں حادث ہوں ...... اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ دونوں قدیم ہوں، جیسے کہتے ہیں ___ علمِ ازلی ...... معبودِ لَمۡ یَزَلۡ سُبۡحَانَهٗ وَتَعَالیٰ کی عالمیّت (۳) کے لیے علت ہے ___ اس میں کیا کلام؟ کلام تو اُس میں ہے جس کا فعل نام ہے ..... اور علت کے معلول کا فعل نام نہیں ہے ..... اُسے محض مجازاً علت کا فعل کہہ سکتے ہو ___ باقی فعل

(۱) یوں کہ ذاتِ فاعل ، قدیم ہو ...... تو فعلِ حادث اس کے ساتھ ساتھ نہیں ہوسکے گا ، بلکہ ضرور متأخر ہوگا

(۲) یوں کہ ذاتِ فاعل حادث ہو ، اور اپنے آغازِ حدوث ہی سے وہ کوئی فعل کرے۔

(۳) علم صفاتِ ذاتیہ سے ہے .... اور عالمیت صفاتِ اضافیہ سے ہے .... کیونکہ وہ علم اور ذات کے بیچ نسبت ہے۔

امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّهٗ فرماتے ہیں

صفتیں چار قسم ہے .... سوم اضافیہ .... مثل خالقیّتِ زید ورازقیّتِ عمرو

ومنهاعندالتحقيق الاحوالُ التي تُسمى الصفاتِ المَعنويَّةَ ، لاتباعها قيامَ المعنىٰ ، كالعالِميّة والقادِريّة ، وذٰلك لانّ الاحوال لا وجودلها ، وما هي الا نسبةٌ بين الذات والمعنىٰ ، كالعالِم والعلم ، والقادِرِ والقدرةِ [خطوطِ رضا ص۱۸]

[صفاتِ اضافیہ ہی سے عندالتحقیق وہ احوال ہیں .... جنہیں صفاتِ معنویہ کہا جاتا ہے .... کہ وہ قیامِ معنیٰ [یعنی قیامِ صفت] کی تابع ہوتی ہیں .... جیسے عالمیّت ، قادریّت ___ یہ اضافیہ اس لیے ہیں کہ احوال کے لیے کوئی وجود نہیں ہوتا .... احوال صرف ذات اور معنیٰ [یعنی صفت] کے بیچ نسبت ہوتے ہیں .... جیسے عالم اور علم کے بیچ ...نسبت ...... عالمیّت ہے ...... قادر اور قدرت کے بیچ ...نسبت ...قادریّت ہے]

تفصیل افاضۂ نورانی تابشِ اول میں ملاحظہ کریں۔

يسمىٰ فعلاً فشرطه أن يكون حادثاً عن عَدَمٍ ،فإن تجوَّز متجوِّز بتسمية القديم الدائم الوجودِ فعلاً لغيره ، كان متجوزاً في الاستعارة . وقولكم : لوقدرنا حركة الماء مع الأَصْبَع قديمةً دائمة ، لم تخرُج حركة الماء عن كونها فعلاً ، تلبيسٌ، لأن الأَصْبَع لا فعل لها فيه ، وإنما الفاعل ذوالأَصْبَع وهو المريد ، ولو قدرناه قديماً لكانت حركة الأصبع فعلا له ، من حيث إن كُلَّ جزء من الحَرَكة حادثٌ عن عدم ، فبهذا الاعتبار كان فعلاً ، وأما حَرَكة الماء ، فقد لا نقول : إنها من فعله ، بل هي من فعل اللّٰه سبحانه وعلىٰ أيِّ وجهٍ كان فكونه فعلاً ، من حيثُ إنه حادث ، إلا أنه دائم الحدوث ، وهو فعل من حيث إنه حادث.

فإن قيل : فإذا اعترفتم بأن نسبة الفعل إلى الفاعل من حيث إنه موجودمعه ، كنبسة المعلول إلى العلة

جس کا نام ہے اُس کے لیے عدم سے حادث ہونا شرط ہے ـــــ اب کوئی مجاز بولنے والا قدیم دائم الوجود کو غیر کا فعل کہے تو وہ مجاز فی الاستعارہ بول رہا ہے

اورتم نے جو کہا کہ ـــــ ''اگر ہم پانی کی انگلی کے ساتھ حرکت ......قدیم ودائم فرض کریں......تو پانی کی حرکت ...... فعل ہونے سے نکل نہیں جائے گی'' ـــــ یہ اندھیری ڈالنا ہے......کیونکہ انگلی کا پانی میں کوئی فعل نہیں......فعل تو انگلی والے کا ہے......اور وہ ذی ارداہ ہے ...... اُسے ہم قدیم فرض کریں تو ضرور انگلی کی حرکت اُس کا فعل ہوگی......اس حیثیت سے کہ حرکت کا ہر جزء عدم سے حادث ہے ...... تو اس اعتبار سے انگلی کی حرکت فعل ہوگی۔

رہی پانی کی حرکت......تو ہم قطعاً نہیں مانتے کہ وہ انگلی والے کا فعل ہے ـــــ بلکہ وہ اللہ سُبْحَانَهٗ وَتَعَالیٰ کا فعل ہے ـــــ اور بہرحال حرکتِ آب فعل ہے تو بحیثیتِ حدوث ہی ہے......ہاں اس کا حدوث دائمی ہے ...... جب کہ وہ فعل اِسی حیثیت سے ہے کہ حادث ہے۔

فلسفی :۔ جب تم نے مان لیا کہ فعل کو فاعل سے نسبت فاعل کے ساتھ موجود ہونے کی حیثیت سے ہوتی ہے جیسا کہ اسی حیثیت کی نسبت معلول کو علت سے ہوتی ہے ـــــ (۱)

---

(۱) تو فعل اور معلول دونوں معنیٰ معیت میں باہم شریک ہوئے ـــــ فعل کو فاعل سے معیت ہوتی ہے ، اور معلول کو علت سے ـــــ بس اس معنیٰ مشترک یعنی معیت کو دیکھ کر فلسفی اپنے مزعوم تراشیدہ معلول کو جو کہ فعل نہیں ہے فعل کہہ دے رہے ہیں

تَجَوَّزَ فِي كلامِهٖ : تَكَلَّمَ بِالمَجَاز[ق] : مجاز بولنا۔ **اِصْبَع** ،ہمزہ پر تینوں حرکتیں ، اور ہر حرکت کے ساتھ باء پر بھی تینوں حرکتیں۔کل نو لغات ہیں[ق ت]

، ثم سلّمتم تصور الدوام في نسبة العلة فنحن لا نعني بكون العالم فعلاً ،إلا كونَه معلولاً دائمَ النسبة إلى اللّٰه تعالٰى فإن لم تُسَمُّوا هذا فعلاً فلا مُضايَقة في التَسْمِيَات بعد ظهور المعاني.

قلنا : ولا غَرَض لنا من هذه المسألة إلا بيان أنكم تتجمّلون بهذه الاسماء من غير تحقيق ، وأن اللّٰه تعالٰى عندكم ليس فاعلاً تحقيقاً، ولا العالَم فعله تحقيقاً ، وأن إطلاق هذا الاسم مجاز منكم لا تحقيق له، وقد ظهَر هذا.

الوجه الثالث

في استحالة كون العالم فعلاً للّٰه تعالٰى على أصلهم ، لِشَرْط مشترَك بين الفاعل والفعل ، وهو أنهم قالوا : لا يصدُر من الواحد إلا شيء واحد ؛ والمبدأ الأول واحد من كل وجه ، والعالم مركب من مختلفات ، فلا يتصور أن يكون فعلاً للّٰه تعالٰى بمُوْجَب أصلهم .

فإن قالوا : العالم بجملته ليس صادراً من اللّٰه تعالٰى بغير واسطة ، بل الصادر منه موجود واحد ،

پھر یہ بھی تم نے مان لیا کہ علت سے نسبت دائمی ہوسکتی ہے۔تو ہم جو عالم کو فعل کہتے ہیں وہ اس معنیٰ میں کہ......عالم معلول ہے ، اوراس کی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت دائمی ہے.........اب تم بھلے اس معنیٰ کو فعل کے نام سے موسوم کرنا نہ مانو تاہم ہم نے جو اس معنیٰ کو کھول کر اسے فعل کے نام سے موسوم کیا یہ قابل اعتراض نہیں ہے

جواب:۔ ہمارا مقصود اس مسئلہ سے بس یہ آشکارا کردینا تھا ، اوروہ آشکارا ہولیا......کہ فلسفیو! یہ فعل صُنع فاعل وغیرہ اسماء کی معنیٰ حقیقی سے خالی نمائش تم کررہے ہو......جب کہ تمہارے عندیہ میں نہ تو اللہ عَــزَّوَجَـلَّ فاعلِ حقیقی ہے .... اور نہ عالم حقیقت میں اُس کا فعل...... ان اسماء کا اطلاق تمہاری طرف سے مجاز ہے.......... جسے معنیٰ حقیقی سے تم یکسر خالی مانتے ہو

تیسری وجہ

اصولِ فلسفی پر عالم کا فعلِ الٰہی ہونا محال ہونے کی تیسری وجہ وہ شرط ہے جس کا تعلق فاعل اور فعل دونوں سے ہے ، اوروہ فلسفیوں کا یہ قول ہے کہ ـــ واحد سے صادر نہیں ہوگی مگر شئیِ واحد ـــ اوران کے نزدیک مبدأ اول ہر طرح سے واحد ہے ـــ اور عالم مختلفات سے مرکب ہے ـــ تو ان کے اصول کے مطابق عالم کا فعل الٰہی ہونا ممکن نہیں

فلسفی۔ عالم سب کا سب بلا واسطہ اللہ تعالیٰ سے صادر نہیں ، بلکہ مبدأ اول سے جو صادر ہے وہ ایک موجود ہے ،

هو أول المخلوقات وهوعقل مجرّد ،أي هو جوهر مجرد ، قائم بنفسه ، غيرُ متحيِّز ، يعرِف نفسَه ، و يَعرِف مَبدأَه ، ويُعبَّر عنه في لِسان الشَرْع بالمَلَک ، ثم يصدُرمنه ثالث ، ومن الثالث رابع ، وتَكثُر الموجوداتُ بالتوسط. فإنّ اختلاف الفعل و كثرتَه: .... **إمّا** أن يكون لاختلاف القُوَى الفاعلةِ كما أنا نفعل بقوة الشَهْوة خلافَ ما نفعله بقوة الغَضَب .... **وإمّا** أن يكون لاختلاف الموادّ ، كما أن الشمس تُبَيِّضُ الثوبَ المغسول ، وتُسَوِّدُ وجهَ الإنسان ، وتُذِيب بعضَ الجواهر ، وتُصَلِّبُ بعضَها ......**وإمّا** لاختلاف الآلات ، كالنَجَّار الواحد ، يَنْشُر بالمِنشار ، ويَنحِت بالقَدُوم ، ويَثْقُب بالمِثقَب ....**وإما** أن تكون كثرة الفعل بالتوسط ، بأن يفعل فعلاً واحداً،ثم ذلک الفعلُ يفعل غيرَه فيكثُر الفعلُ.

وهذه الأقسام كلها مُحالَة، في المبدأ الأول، إذليس في ذاته اختلاف ، ولا اِثْنَيْنِيّةٌ ، ولا كَثْرةٌ كما سيأتي في أدلّة التوحيد ،ولا ثَمَّتُ اختلافُ موادَّ ، فإن الكلام في المعلول الأول الذي هو المادة الأُولىٰ مثلاً ،

جوکہ سب میں پہلی مخلوق ہے ، اور وہ عقلِ مجرّد ہے ، یعنی جوہرِ مجرّد قائم بنفسہ ، جو کسی حیّز میں نہیں ، خود کو جانتا ہے ، اور اپنے مبدأ کو جانتا ہے ، جس کو لسانِ شرع میں مَلَک یعنی فرشتہ سے تعبیر کیا جاتا ہے ــــــــ پھر اُس عقلِ مجرّد سے تیسرا موجود ، اور تیسرے سے چوتھا صادر ہوکر ، موجودات بالواسطہ کثیر ہوگئے۔

کیونکہ فعل کا کئی ہونا اور کئی طرح کا ہونا.............. **۱**۔ یا تو کئی طرح کی قوت فاعلی ہونے سے ہوتا ہے جیسے ہم قوتِ شہوانی سے وہ کام کرتے ہیں جو ہماری ، قوتِ غضبی سے صادر ہونے والے فعل کے برخلاف ہوتا ہے.............. **۲**۔ یا کئی طرح کے مادے ہونے سے ہوتا ہے جیسے سورج دھلے کپڑے کو سفید اور انسان کے چہرے کو کالا کرتا ہے اور بعض جواہر کو پگھلاتا اور بعض کو ٹھوس کرتا ہے.............. **۳**۔ یا یہ فعل کا تنوع وتکثّر ، اختلافِ آلات سے ہوتا ہے جیسے ایک ہی بڑھئی آری سے چیرتا بسولے سے چھیلتا اور برما سے سوراخ کرتا ہے.............. **۴**۔ یا کثرتِ فعل توسط سے ہوتی ہے یوں کہ فاعل کوئی فعل کرے پھر وہ فعل کوئی دوسرا فعل کرے تو فعل کثیر ہوجائے گا۔

یہ تمام اقسام مبدأ اول میں محال ہیں کیونکہ اس کی ذات میں کئی طرحگی نہیں ، دوئی نہیں ، کثرت نہیں ، جیسا کہ دلائلِ توحید میں آرہا ہے۔ اور نہ وہاں کئی طرح کے مادے ہیں۔ کیونکہ گفتگو اس معلولِ اول میں ہے جو مثال کے طور پر پہلا مادہ ہے۔

نَشَرَ (ن) نَشْراً الخَشبةَ ونَحْوَها : شَقَّهَا [م] : چیرنا ، **مِنشار** : آری۔ **نَحَتَ** (ض) الشيَّ نَحْتاً : قَشَرَهُ وبَرَاه [م] : چھیلنا، تراشنا۔ **قَدُوم** بفتحِ اول وضمِ دال : تیشۂ نجّاراں [ص] : بسولہ۔ **الثَقْبُ** (ن) : الخَرق النافذ [ق] : سوراخ کرنا۔ **مِثْقب**: برما

ولا ثَمَّتُ اختلافُ آلات ، إذلا موجود مع اللّٰه تعالىٰ في رُتبته فالكلام في حدوث الآلة الأُولىٰ ، فلم يبقَ إلا أن تكون الكثرة في العالم صادرةً عن اللّٰه تعالىٰ بطريق التوسط(۱) كما سَبَق.

قلنا : فيلزم من هذا أن لايكون في العالم شيء واحد مركّب من أفراد ، بل تكون الموجودات كلّها آحاداً، وكل واحد معلولاً لواحد آخَر فوقَه ، وعِلَّةً لِآخرَ تحتَه ، إلى أن ينتهي إلى معلولٍ لا معلولَ له ، كما انتهىٰ في جِهَة التصاعد إلى علة لا علة لها ،

وليس كذلک،فإن الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى، وقد صار باجتماعهما شيئاً واحداً ،والإنسان مركب من جسم ونَفْس ، وليس وجودُ أحدِهما من الآخر ، بل وجودهما جميعاًمن علة أخرى ، والفلک عندهم كذلک ، فإنه جِرْمٌ ذو نفس ، لم تحدُث النفس بالجِرْم ، ولا الجرم بالنفس ، بل كلاهما صَدَرَا من علة سواهما

اور نہ وہاں مختلف آلات ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ اُس کا ہم رتبہ کوئی وجود نہیں۔تو گفتگو پہلے آلہ کے حدوث میں چل پڑے گی۔لہٰذا صرف یہ صورت رہی کہ عالم میں جو کثرت ہے وہ براہِ توسط اللہ تعالیٰ سے صادر ہے(۱) جیسا کہ گزرا۔

اعتراض:۔ ـــــ ''ایک سے ایک ہی کا صدور ہوسکتا ہے'' ـــــ اس سے لازم آتا ہے کہ عالم میں کوئی ایک بھی شئی ایسی نہ ہو جو کئی ایک سے مرکب ہو بلکہ سب موجودات واحد واحد ہوں ، اور ہر واحد اپنے سے اوپر والے ایک واحد کا معلول ، اور اپنے سے نیچے والے ایک واحد کے لیے علت ہو ، یہاں تک کہ یہ قصہ ایسے معلول پر تمام ہو جس کا کوئی معلول نہ ہو ، جیسا کہ جہتِ بالا میں سلسلہ ایسی علت پر ختم ہو جس کے لیے کوئی علت نہ ہو

حالانکہ جہتِ زیریں میں ایسا ہے نہیں ـــــ کیونکہ جسم فلسفیوں کے نزدیک صورت اور ہیولیٰ سے مرکب ہے ، اور دونوں کے اجتماع سے شئی واحد ہوگیا ہے انسان جسم اور روح سے مرکب ہے ، اور ان میں ایک کا وجود دوسرے سے نہیں ، بلکہ دونوں کا وجود ایک تیسری علت سے ہے فلک بھی ان کے یہاں ایسا ہی ہے کہ ذی روح جرم ہے ، اور نہ روح جرم سے حادث ، نہ جرم روح سے ، بلکہ دونوں اپنے ماسوا ایک تیسری علت سے صادر ہیں

(۱) ـــــــ ''**اللہ واحد قہّار** ایک اکیلا خالق جملہ عالم ہے۔خالقیت میں عقول وغیر ہا کوئی نہ اُس کا شریک نہ تخلیق میں واسطہ۔هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللّٰهِ ۔ کیا اللہ کے سوا اور بھی کوئی خالق ہے۔[پ۲۲ آیت۳ ع۱۳] عالم میں کوئی نہ فاعلِ مُوجِب نہ فاعلِ مختار۔فاعلِ مطلق ومختار ایک اللہ واحد قہّار۔ یہ مسئلہ بھی **نگاہِ ایمان** میں بدیہیات سے ہے ـــــ اور **عقلِ سلیم** خود حاکم کہ ممکن آپ اپنے وجود میں محتاج ہے دوسرے پر کیا افاضۂ وجود کرے'' ـــــ [الكلمة الملهمة ص۲۱،۲۲]

فكيف وُجدت هذه المركبات ، أمِن علة واحدة ؟ ! فيبطُل قولهم : لايصدُر من الواحد إلا واحد ، أو من علة مركبة ؟! فيتوجّه السؤالُ في تركيب العلة ، إلى أن يلتقيَ ـ بالضَرورة ـ مركّبٌ ببسيط ، فإن المبدأ بسيط ، وفي الآخر تركيب ، ولا يتصور ذلک إلا بالالتقاء ، وحيثُ يَقَعُ الْتقاءٌ يبطُل قولهم : إن الواحد لا يصدُر عنه إلا واحد .

فإن قيل : إذا عُرِفَ مذهبُنا ، اندفع الإشكال ، فإن الموجوداتِ تنقسم : إلى ما هي في مَحالَّ، كالأعراض والصُوَر؛وإلى ماليست فيمَحالّ؛ وهذه تنقسم : إلى ماهيمَحالٌّ لِغيرهاكالأجسام ، وإلى ما ليست بِمَحالَّ، كالموجودات التي هي جواهرُ قائمة بأنفسها ، وهي تنقسم إلى مايؤثِّر في الأجسام ونُسمّيها نُفوساً ، وإلى ما لايؤثِّر في الأجسام ، بل في النفوس ، ونسميها عقولاً مجردة.

أما الموجودات التي تحُلّ في المَحالّ كالأعراض ،فهي حادثة ، ولها علل حادثة ، وتنتهي إلى مبدأ هو حادث من وجه دائمٌ من وجه ، وهو الحَرَكة الدورية وليس الكلام فيها. وإنما الكلام في الأصول

تو یہ مرکبات کیسے وجود میں آئے؟.......... آیا علتِ واحدہ سے؟..... تو ان کا قول باطل ہوجائے گا کہ ــــ ''واحد سے واحد ہی صادر ہوگا'' ــــ یا علت مرکبہ سے؟ تو اس علت پر سوال آئے گا ، کہ وہ مرکب کس سے صادر ہوئی؟.......... یہاں تک کہ بالبداہت مرکب کا بسیط سے ملاپ ہوگا ، کیونکہ مبدأ بسیط ، اور زیریں میں ترکیب ، اور یہ بغیر التقاء کے ناممکن ، اور جہاں التقاء ہوا اِن کا قول کہ ــــ ''ایک سے ایک ہی صادر ہوسکتا ہے'' ــــ باطل ہوجائے گا

فلسفی :ـ جب ہمارا مذہب معلوم ہوجائے گا تو اشکال جاتا رہے گا چنانچہ سنو! موجودات کی دوقسمیں ہیں ، ایک وہ جو کسی محل میں ہوں جیسے اعراض وصور ، دوسرے وہ جو کسی محل میں نہ ہوں ــــ اِن کی پھر دوقسمیں ہیں ، **اول** وہ جو خود اپنے غیر کے لیے محل ہوں ، جیسے اجسام ، **دوم** وہ کہ خود بھی محل نہ ہوں ، جیسے وہ موجودات جو جوہرِ قائم بنفسہٖ ہیں۔ اور اِن کی بھی دوقسمیں ہیں **اول** وہ جو اجسام میں مؤثر ہیں ، ان کو ہم نفوس کہتے ہیں ، **ثانی** وہ جو اجسام میں مؤثر نہیں بلکہ نفوس میں مؤثر ہیں ، اُنہیں ہم عقولِ مجرّدہ کہتے ہیں

جو موجودات محل میں حال ہیں جیسے اعراض وہ تو حادث ہیں اور ان کے لیے عللِ حادثہ ہیں جن کا سلسلہ ایسے مبدأ تک پہنچتا ہے جو مِنْ وجہٍ حادث ہے اور مِنْ وجہٍ دائم ، وہ گردشِ فلک ہے، گفتگو ان موجودات میں نہیں، گفتگو اُن بنیادی اصلوں میں ہے

القائمة بأنفسهالا في مَحالَّ،وهي ثلا ثة :أجسامٌ ،وهي أخَسُّها. وعقولٌ مجردة ،وهي التي لاتتعلق بالأجسام ، لا بالعَلاقة الفعلية، ولا بالانطباع فيها ، وهي أشرفها . ونفوسٌ، وهي أوسطها ، فإنها تتعلق بالأجسام نوعاً من التعلق ، وهو التأثير والفعل فيها ، فهي متوسطة في الشَرَف ، فإنها تتأثَّر عن العقول ،وتؤثّر في الأجسام .

ثم الأجسام عَشَرة ، تسعٌ (١) سمٰوات ، والعاشر المادة التي هي حَشْوُ مُقَعَّرِ فلك القمر، والسموات التسع حَيَوانات لها أجرام ونفوس ، ولها ترتيب في الوجود كما نذكُره .

وهوأنّ المبدأ الأول فاض من وجوده العقلُ الأول ، وهو موجود قائم بنفسه ، ليس بجسم ولامنطبع في جسم ، يَعرِف نفسَه ويَعرِف مبدأَه ، وقد سميناه العقل الأول ، ولا مُشاحَّة في الأسامي ـ يُسمّىٰ ملكاً أو عقلاً أو ما أُرِيْدَ ـ ويلزَم عن وجوده ثلا ثةُ أمور : عقل، ونفس الفلك الأقصىٰ ـ وهو السماء التاسعة ـ وجِرْمُ الفلك الأقصىٰ ؛ ثم لزِم من العقل الثاني: عقلٌ ثالث ، ونفسُ فلك الكواكب ، وجِرْمُه ؛

جوقائم بنفسہٖ ہیں اورکسی محل میں نہیں۔وہ تین ہیں ① **اجسام** یہ سب میں ادنیٰ ہیں ② **عقولِ مجردہ** یہ وہ ہیں جن کا اجسام سے کوئی علاقہ نہیں نہ علاقۂ فعلیت وتاثیر نہ علاقۂ انطباع ، کہ نہ یہ اجسام میں مؤثر اور نہ ہی اجسام میں منطبع ۔یہ اعلیٰ مرتبہ موجودات ہیں ③ **نفوس** ان کا درمیانی مرتبہ ہے۔کہ اِن کا اجسام سے ایک طرح کا تعلق ہے یعنی تصرّف وتاثیر کا۔تو یہ مرتبے میں متوسط ہوئے ، کہ عقول سے متاثر ہیں اوراجسام میں مؤثر۔

پھراجسام دس ہیں نوآسمان اوردسواں وہ مادہ جوفلک قمر کی اندرونی جوفدارسطح کی بھرتی ہے۔یہ نوآسمان جاندار ہیں ان کا جسم بھی ہےاورروح بھی ہے۔ان کے وجودکی جیسا کہ ہم بتارہے ہیں ایک ترتیب ہے۔

کہ مبدأاول کے وجود سے عقلِ اول نے فیضِ وجود پایا ، یہ عقلِ اول موجودِقائم بنفسہٖ ہے نہ جسم ہے نہ کسی جسم میں منطبع ، خودکو پہچانتی ہےاوراپنے مبدأ کو جانتی ہے۔ہم نے اس کا عقل اول نام رکھا ، نام میں کوئی مضایقہ نہیں ، فرشتہ نام رکھو یا عقل یا جو چاہو۔اس کے وجود سے تین امورلازم آئے ، عقلِ ثانی فلکِ اقصی یعنی نویں آسمان کا نفس اوراُس کا جرم۔پھرعقلِ ثانی سے لازم آئی عقلِ ثالث نیز فلکِ کواکب کا نفس اورجرم۔

---

(١) ای تسعٌ منها۔ **حَشْو**: ما یُحشیٰ بِه الشي[م]: آگنہ [ص]: جس سے کسی چیزکوبھراجائے ، بھرتی۔ **مُقَعَّر** : جائے عمیق،سطحِ باطنی کرہ کہ مُجَوَّف[یعنی اَجْوَف۔ت۱۲۵ج۱۲] باشد[غ] : گہری جگہ،کرہ کی اندرونی سطح جوکھوکھلی جوفدارہو۔ **جِرْم** بالکسر:تن ،جسم ج اَجْرام [ص ق]

ثـم لزم من العقل الثالث : عقل رابع ، ونفس فلک زُحَل ، وجِرمُه ؛ ولزم من العقل الرابع: عقل خامس ، و نفس فلک المُشترِي ، وجرمه ، وهکذا،حتی انتُهي إلی العقل الذي لزِم منه:عقل ، ونفس فلک القمر، و جِرُمُه .

والـعقل الأخير هو الذي يُسمّی العقلَ الفعَّال ؛ ولزِم حشوُ فلکِ القمر ـ وهي المادة القابلة للکون والـفسـاد ـ من العقل الفعال وطبائع الأفلاک ـــــــــ ثـم إن الموادّ تمتزج بسبب حَرَکات الکواکب ، امتـزاجاتٍ مختلفةً، تحصُل منها المَعادن والنبَات والحَيَوانات. ولا يلزم أن يلزم من کل عقل عقلٌ إلی غير نهاية ، لأن هذه العقول مختلفة الأنواع، فما ثبَت لواحد لا يلزَم للآخر.

فيـخرُج منه أن العقول بعد المبدأ الأول عَشَرة ، والأفلاک تسعة ، ومجموع هذه المبادیء الشريفة ـــ بـعـد الـمبـدأ الأول ـــ تِسعةَ عَشَرَ ، وحصل منه: أن تحت کل عقل من العقول الأُوَلِ ثلاثةُ أشياء عقلٌ ، ونـفـسُ فـلک ، وجِرمه ، فلا بد أن يکون في مبدئه تثليث لا مَحالَةَ ، ولا تُتصور کثرة في المعلول الأوّل إلا من وجه واحد ، وهو أنه يَعقِل مبدأَه ، ويعقِل نفسَه ، وهو باعتبار ذاته ممکن الوجود

پھرعقلِ ثالث سےعقلِ رابع اور فلکِ زُحَل کا نفس اوراس کا جرم یہ تین لازم آئے۔ پھرعقل رابع سےعقل خامس اور فلک مُشتَرِی کا نفس اوراس کا جرم لازم آیا۔اسی طرح یہ سلسلہ چلاحتی کہ اس عقل تک پہنچا جس سے ایک عقل اور فلکِ قمر کا نفس اوراس کا جرم لازم آیا ۔

اِس عقلِ اخیرکوفلسفی عقلِ فعّال کہتے ہیں۔اورفلکِ قمر کی بھرتی یعنی مادہ جوکون وفساد کی استعداد رکھتا ہے یہ عقلِ فعال اورطبائعِ افلاک سے لازم آیا۔ پھر مادے میں حرکاتِ کواکب کےسبب مختلف قسم کے باہمی امتزاجات ہوتے ہیں جس سے معدنیات نباتات اورحیوانات وجود میں آتے ہیں ـــــ اور یہ لازم نہیں آئے گا کہ ہرعقل سے ایک عقل لازم آتی چلی جائے اور یہ سلسلہ غیرمتناہی چلے ، کیونکہ یہ عقول مختلف بالنوع ہیں ، توجو چیز ایک کے لیے ثابت ہے لازم نہیں کہ دوسری کے لیے بھی ہو۔

حاصل یہ کہ عقول مبدأ اول کے بعد دس ہیں اور افلاک نو۔اوراِن مبادیِ شریفہ کا مجموعہ مبدأ اول کے بعد انیس ہے۔ نیز یہ بھی بیانِ بالا سے معلوم ہوا کہ عقولِ سابقہ میں سے ہرعقل کے تحت تین چیزیں ہیں عقل نفسِ فلک جرمِ فلک۔ تو لامَحالہ اِن کے مبدأ یعنی عقل میں جس سے یہ صادر ہیں تثلیث ضروری ہوئی۔ اورمعلولِ اول میں کثرت متصوَّر نہیں مگرایک جہت سے۔ کہ معلولِ اول اپنے مبدأ کو جانتا ہے ، خودکو جانتا ہے ، اوراپنی ذات کے اعتبار سے ممکن الوجود ہے

شَرَف بالتحریک (ک):بلندی وبزرگی ، وبزرگ وبلندقدرشدن [ص]

لأن وجوب وجودِه بغيره، لابنفسه ، وهذه معانٍ ثلاثةٌ مختلفة ، والأشرف من المعلولات الثلاثة ينبغي أن يُنسب إلى الأشرف من هذه المعاني، فيصدُر منه العقل من حيث إنه يعقِل مبدأه ، وتصدُر منه نفس الفلك من حيث إنه يعقِل نفسه ، ويصدُر منه جِرُم الفلك ، من حيث إنه ممكن الوجود بذاته.

فينبغي **أن يقال**: هذا التثليث من أين حصَل في المعلول الأول ومبدؤُه واحد ؟!**فنقول** : لم يصدُر من المبدأ الأول إلا واحد، وهو ذات هذا العقِل الذي به يَعقِل نفسَه ، ولزِمه ـ ضَرورةً ، لامن جهة المبدأ ـ أنْ عَقَلَ المبدأَ ، وهو في ذاته ممكن الوجود، وليس له الامكان من المبدأ الأول ، بل هو لذاته ، ونحن لا نُبعِد أَن يُوجَد من الواحد واحد، ويلزَم ذاتَ المعلول ـلامن جهة المبدأ بل من جِهَتهِ ـ امورٌضَرورية ، اضافيةٌ او غيرُاضافية ، فتحصُل بسببه كثرة ، ويصير بذلك مبدأً لوجود الكثرة ، فعلى هذا الوجه يمكن أن يلتقِي المركّبُ بالبسيط ، إذ لا بد من الالتقاء ، ولا يمكن إلا كذلك ، فهو الذي يجب الحكم به ــــ فهذا هو القول في تفهيم مذهبهم .

، کہ اُس کا وجوبِ وجود بالغیر ہے بالذات نہیں ــ یہ تین مختلف معانی ہوئے ، اور اِن میں جو اشرف و برتر ہے اُسی کی جانب معلولاتِ ثلٰثہ میں کے اشرف و برتر کی نسبت ہونی مناسب ۔لہٰذا عقلِ اول سے عقلِ ثانی صادر ہے ، اِس حیثیت سے کہ وہ اپنے مبدأ کو جانتی ہے ، اور اُسی سے نفسِ فلک صادر ہے اِس حیثیت سے کہ وہ خود کو پہچانتی ہے ، اور اُسی سے جرمِ فلک صادر ہے اِس حیثیت سے کہ وہ اپنی ذات میں ممکن الوجود ہے۔

یہاں تمہارا یہ **سوال** برمحل ہوگا کہ ـــــ معلولِ اول میں یہ تثلیث کہاں سے آئی جب کہ اس کا مبدأ واحد ہے؟ اس کا **جواب** یہ ہے کہ مبدأ اول سے صادر نہیں ہوا مگر واحد۔اور وہ ہے ذاتِ عقلِ اول جو خود سے خود کو جانتی ہے [تو علم وعالم ومعلوم سب ایک ہوئے] ، اور اُسے مبدأ کی جہت سے نہیں بلکہ ضَرورتاً لازم آگیا کہ مبدأ کو جانے ، اور ہے وہ اپنی ذات میں ممکن الوجود ، یہ اُس کا امکان ، مبدأ اول سے ناشی نہیں بلکہ اُس کی اپنی ذات سے ناشی ہے ـــــــ اور ہم یہ بعید نہیں جانتے کہ واحد سے واحد وجود میں آئے اور ذاتِ معلول کو مبدأ کی جہت سے نہیں بلکہ خود اپنی جہت سے چند ضروری امورِ اضافی یا غیر اضافی لازم آجائیں ، اور اس لزوم کے سبب کثرت حاصل ہوجائے ، جس سے ذاتِ معلول وجودِ کثرت کا مبدأ بن جائے ، تو اس طور پر مرکب کا بسیط سے التقاء ہوسکے گا ، کیونکہ التقاء ضروری ہے ، اور وہ یوں ہی ممکن ہے ، لہٰذا یہی ماننا واجب ہے ـــ یہ تھی گفتگو مذہبِ فلسفی کی تفہیم میں۔

قلنا : ماذكرتموه تحكّمات ، وهي على التحقيق ظُلُمات فوق ظلمات ، لوحكاها الإنسان عن مَنامٍ رآه ، لاستُدِلّ به على سُوء مزاجه ؛ أو لو أُورِد جِنسُه في الفِقهيات التي قُصارى المطلب فيها تخمينات ، لقيل إنه تُرَّهَاتٌ ، لا تُفيد غَلَبَاتِ الظُنون.

ومداخل الاعتراض على مثلها لا تنحصر ، ولكنا نورد وجوهاً معدودة:

الأول : هو أنا نقول : ادّعيتم أن أحد معاني الكثرة في المعلول الأول أنه ممكن الوجود ، فنقول : كونه ممكنَ الوجود، عينُ وجوده أم غيره ؟ فإن كان عينَه ، فلا تَنْشَأ عنه كثرة ، وإن كان غيرَه ، فهَلّا قلتم :

اعتراض:۔ یہ سب تحکمات ہیں ، اور فلسفہ کی تقلیدِ کورانہ کا خُمار اتار کر دیکھو تو اِس درجہ تیرہ وتار ہیں کہ کوئی اگر اپنا ایسا خواب بھی بیان کرتا تو لوگ اُسے دیوانہ سمجھتے ...... یا ایسی بات کوئی فقہیات میں پیش کرتا ، جہاں منتہائے مطلوب ظن ہے ، تو بھی لوگ کہتے ، یہ بے سر پیر کی باتیں ہیں ، اِن سے غلبۂ ظن کہاں حاصل ہوسکتا ہے۔

ایسی باتوں پر سینکڑوں طرح سے اعتراض ہوسکتا ہے تاہم معدودے چند ہم یہاں پیش کریں۔

اعتراض اول:۔تمہارا دعویٰ ہے کہ ـــــ معلول اول میں جو معانیٔ کثرت ہیں اُن میں سے ایک ہے امکانِ وجود ـــــ(۱) ہم پوچھتے ہیں یہ معلولِ اول کا امکانِ وجود اس کے وجود کا عین ہے یا غیر؟ ...... عین ہے تو اس سے کثرت ناشی نہیں ہوسکتی ...... اور غیر ہے تو ...... مبدأِ اول میں کثرت کیوں نہیں مان لیتے

تُرَّهَات: جھوٹی بناوٹ کی باتیں [حسام الحرمین تقریظ حضرت علامہ مرزوقی ص۱۱۴] التُرَّهَةُ :الباطل ج تُرَّهَات [ق]

(۱) امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہُ نے فلسفیوں کی ان جہاتِ کثرت پر الکلمة الملهمة کے مقام دوم میں فرمایا

ـــــ ''اس پر ہماری طرف سے کُھلا اعتراض ہے کہ سفیہو! .... ایسے جہات کیا مبدأ اول میں نہیں؟ .... اُس کا وجوب ہے ، وجود ہے ، اپنی ذات کریم کو جاننا ہے ، اپنے ہر غیر کو جاننا ہے ، بے شمار سلب ہیں کہ ، نہ جوہر ہے ، نہ عرض ، نہ مرکّب ، نہ متجزی ،نہ جسم ، نہ جسمانی، نہ مکانی نہ زمانی ، نہ ، نہ ، نہ الیٰ آخرہ ـــــ خبثا کا صریح ظلم ...... کہ عقل میں جہات لیکر اُسے تو مُوجِدِ مُتعدّد اشیاء مانیں ، اور یہاں [مبدأ اول میں] محال جانیں ـــــ یہ حاصل ہے اُس سہل وصاف راستے کا جو ہماری طرف سے چلا گیا ...... مناسب ہے کہ ہم بتوفیقہٖ تعالیٰ اس کی توضیح وتفصیل وتتمیم وتکمیل ...... اور سفہائے فلاسفہ کی تسفیہ وتجہیل ...... پھر حقیقتِ واقعیہ کی تبیین وتبجیل ...... کرکے بعونہٖ عزّوَجلَّ آخر میں وہ ظاہر کریں جو شاید آج تک ظاہر نہ کیا گیا ... یعنی یہ کہ فلاسفہ کا دعویٰ الواحد لا يصدر عنه الّا الواحد خود ہی فرضِ محال وتناقُض وجنون ہے''۔[الكلمة الملهمة ص۲۳]

اس حقیقتِ واقعیہ کی تبیین کا بعض ، اور یہ نادر انکشاف ، اختتامِ مسئلہ میں ملاحظہ کریں۔

فی المبدأ الأول کثرة ، لأنه موجود وهو مع ذلک واجب الوجود ، فوجوب الوجودغیر نفس الوجود ، فَلْیَجُزْصُدورالمختلِفات منه، لهذه الکثرة؛... **فإن قیل** : لامعنی لوجوب الوجود إلا الوجود ، ...**قلنا** : فلامعنی لإمکان الوجود إلا الوجود ،... **فإن قلتم** : یمکن أن یُعرَف کونُه موجوداً ، ولا یُعرَف کونُه ممکناً فهو غیره ......**قلنا** : فکذا واجب الوجود ، یمکن أن یُعرَف وجودُه ، ولا یُعرفَ وجوبه ، إلا بعد دلیلٍ آخر ، فلیکن غیرَه ؛ وبالجملة الوجود أمر عامّ ، ینقسم إلی واجب وإلی ممکن ، فإن کان فصل أحدالقسمین زائداً عَلی العامِّ ، فکذا الفصل الثاني ؛ ولا فَرْق.

فإن قیل : إمکان الوجود له من ذاته، ووجودُه من غیره ، فکیف یکون ماله من ذاته ، وماله من غیره واحداً ؟!...**قلنا**:وکیف یکون وجوب الوجود هوعینَ (۱) الوجود ؟!ویمکن أن یُنفیٰ وجوب الوجود

کیوں کہ مبدأِ اول موجود ہے اور ساتھ ہی واجبُ الوُجود ہے.......... تووُجوب وجود،نفسِ وجود کا غیر ہے.......... تو چاہیئے کہ اس کثرت کے سبب اُس سے مختلفات کا صدور ممکن ہو

فلسفی:۔ وُجوبِ وُجود کا معنیٰ نہیں ہے مگر وجود۔ **جواب**:۔ امکان وجود کا بھی معنیٰ نہیں ہے مگر وجود۔

فلسفی:۔ یہ ہوسکتا ہے کہ کوئی معلولِ اول کا وجود جان لے اور امکانِ وجود نہ جانے ۔تو امکان وجود، وجود کا غیر ہوا۔

جواب:۔ یوں ہی یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ، کوئی واجب الوجود کا وجود تو جان لے ، اور وجوبِ وجود نہ جانے ، مگر ایک دوسری دلیل کے بعد.......... تو چاہیئے کہ وجوبِ وجود ، وجود کا غیر ہو____خلاصہ یہ کہ وجود ایک امر عام ہے۔اس کی دو قسمیں ہیں ① واجب ② ممکن.......... اِن دوقسموں میں سے ایک کی فصل عام پر زائد ہے [یعنی الوجود الممکن میں ممکن ، وجود پر زائد ہے] تو فصل ثانی بھی عام پر زائد ہوگی.......... اور دونوں فصلوں میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔

فلسفی:۔ معلولِ اول کا امکانِ وجود اُس کی ذات سے ہے ، اور اُس کا وجود غیر سے ہے ، تو جو اُس کی اپنی ذات سے ہے اور جو غیر سے ہے دونوں ایک کیسے ہو جائیں گے؟.......... **جواب**:۔ وجوبِ وجود عینِ وجود کیسے ہو جائے گا؟.......... جب کہ کوئی ہوسکتا ہے.......... وجوبِ وجود کی نفی کرے

---

(۱)عینَ منصوب ہے ، کہ خبرِ یَکُوْنُ ہے ، اورھو فصل ہے،تاج العروس مادہ فَصَل ص۳۷۵ ج۱۵ میں ﴿ اِنْ کَانَ ھٰذَا ھُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِکَ۔سورہ انفال آیت۳۲۔﴾ کے متعلق ہے۔ فقَوْله : هو فَصْلٌ وعِمادٌ ، ونُصِب الحقُّ لأَنَّه خبرُ کانَ ودَخَلَتْ هو للفَصْلِ.

ويُثبِتَ الوجود؟ والواحدالحقّ من كل وجه هو الذي لا يتّسع للنفي والإثبات أصلاً ، إذ لا يمكن أن يقال: إنه موجود ، وليس بموجود! أو واجبُ الوجود ، وليس بواجب الوجود ، ويمكن أن يقال : موجود ، وليس بواجب الوجود ، كما يمكن أن يقال : موجود ، وليس بممكن الوجود ، وإنما تُعَرّفُ الوحدة بهذا ، فلا يستقيم تقديرُ ذلک في الأول ، إن صَحَّ ما ذكروه من أن إمكانَ الوجود غيرُ الوجود الممكن .

الاعتراض الثاني : هو أن نقول عَقْلُه مبدأَه ، عينُ وجوده ، وعينُ عَقلِه نفسَه ، أم غيرُه ؟، فإن كان عينَه فلا كثرة في ذاته ، إلا في العبارة عن ذاته، وإن كان غيرَه فهذه الكثرة موجودة في الأول ، فإنه يعقِل ذاتَه ، ويعقِل غيرَه ـــــــ**فإن زَعَموا** أن عَقْلَه ذاتَه عينُ ذاته، ولا يعقل ذاتَه ، مالم يعقِل أنه مبدأ لغيره ، فإن العقل يُطابِق المعقول ، فيكون راجعاً إلى ذاته .... **فنقول**: والمعلول عَقْلُه ذاتَه عينُ ذاته

اور وجود کو ثابت مانے؟...... اور ہر جہت سے واحدِ حقیقی وہی ہے جس میں نفی واثبات کی قطعاً گنجائش نہ ہو

کیونکہ کوئی نہیں کہہ سکتا ہے کہ.....وہ موجود ہے اور موجود نہیں.....یا.....واجب الوجود ہے اور واجب الوجود نہیں ـــــــ جب کہ یہ کہہ سکتا ہے کہ.........موجود ہے اور واجب الوجود نہیں.....(۱).....جیسا کہ کہہ سکتا ہے ـــ''موجود ہے اور ممکن الوجود نہیں''ـــ اور فلسفی وحدت کی یہی تعریف کرتے ہیں کہ.....اُس میں نفی واثبات کی گنجائش نہ ہو ـــــ تو اس معنٰی کر وحدت تو مبدأ اول پر بھی صادق نہیں آئے گی..... اگر فلسفی کا یہ کہنا صحیح ہو کہ.....امکانِ وجود اور ہے..... اور وجودِ ممکن اور ہے۔

اعتراض ثانی:۔معلولِ اول کو جو اپنے مبدأ کا علم ہے.....کیا وہ..... اُس کے اپنے وجود کا..... نیز..... اپنی ذات کو جاننے کا.....عین ہے یا غیر؟ـــ عین ہے.....تو معلولِ اول کی ذات میں کثرت نہیں ہوئی ، صرف ذات کی تعبیر میں کثرت ہوئی ـــ اور غیر ہے ...... تو یہ کثرت تو مبدأ اول میں بھی موجود ہے کہ ـــ وہ اپنی ذات کو جانتا ہے ، اپنے غیر کو بھی جانتا ہے۔

فلسفی اگر زعم کریں کہ.....مبدأِ اول کو اپنی ذات کا جو علم ہے وہ عینِ ذات ہے ۔اور اس کی ذات چونکہ اوروں کے لیے مبدأ ہے ، لہذا اُس کا اپنی ذات کو جاننا ، ذات کو مبدأ دیگراں جانے بغیر نہیں ہوسکتا ، کیونکہ علم معلوم کے مطابق ہوتا ہے ، تو یوں علمِ غیر بھی راجع بہ ذات ہے

اعتراض:۔تو ہم کہیں گے.....معلول کو جو اپنی ذات کا علم ہے ، وہ بھی عینِ ذات ہے ،

---

(۱) تو وجود اور وجوب میں اثبات ونفی کی گنجائش ہوئی تو دونوں عین نہیں ہوئے غیر غیر ہوئے تو عند الفلسفی واحدِ حقیقی نہیں ہوئے۔ ۱۲

فانه عقلٌ بجوهره ، فيعقِل نفسَه ، والعقل والعاقل والمعقول منه أيضاًواحد ؛ ثم إذا كان عقلُه ذاتَه عينَ ذاته ، فليعقِل ذاتَه معلولاً لعلة ، فإنه كذلك ، والعقل يطابق المعقول ، فيرجع الكل إلى ذاته ، فلا كثرةَ إِذَنْ ، وإن كانت هذهِ كثرةً فهي موجودة في الأول ، فَلْتَصْدُر منه المختلفات . وَلْنَتْرُكْ دعوىٰ وحدانيتهِ من كل وجه ، إن كانت الوحدانية تَزول بهذا النوع من الكثرة .

فإن قيل: الأول لا يعقِل إلا ذاتَه ، وعَقْلُه ذاتَه هو عينُ ذاته ، فالعقل والعاقل والمعقول واحد ، و لا يعقِل غيرَه؟

فالجواب من وجهين :

أحدهما : أن هذا المذهب لِشَناعته هَجَره ((ابنُ سينا)) وسائرُ المحققين،وزَعَموا أن الأول يعقِل نفسَه مبدأً لفيضان مايَفِيض منه، ويعقل الموجوداتِ كلَّها بأنواعها ، عقلاً كلياً ، لا جزئياً، إذ استقبحوا قولَ القائل : المبدأُ الأول لايصدُر منه إلا عقل واحد، ثمّ لا يعقِل ما يصدُر منه ،

کیونکہ اس کی حقیقت و ماہیت ہی علم وعقل ہے ، اسی سے وہ خود کو جانتا ہے ، اور علم وعالم ومعلوم اس کی نسبت سے بھی ایک ہیں۔ پھر جب معلول اول کا اپنی ذات کو جاننا عین ذات ہوا ، تو چاہئے کہ اپنی ذات کو علت کا معلول جانے ، کیونکہ وہ ایسی ہی ہے ، اور علم معلوم کے مطابق ہوتا ہے ، تو علمِ ذات علمِ مبدأ سب راجع بہ ذات ہوں گے ، تو ایسے میں کثرت نہ ہوگی اور اگر یہ کثرت ہے تو ایسی کثرت تو مبدأ اول میں بھی ہے..... تو چاہئے کہ اُسی سے مختلفات کا صدور مانو ، اور یہ دعویٰ کہ۔''وہ ہر جہت سے واحد ہے''۔ چھوڑ دو..... اگر وحدتِ ہمہ جہتی اس طرح کی کثرت سے زائل ہو جاتی ہو۔

فلسفی:۔ اول صرف اپنی ذات کو جانتا ہے اور اس کا علمِ ذات عینِ ذات ہے تو علم وعالم ومعلوم ایک ہیں۔اور وہ غیر کو نہیں جانتا

جواب دو طرح ہے..... **طورِ اول**:۔ یہ مذہب اتنا شنیع ہے کہ ابن سینا اور تمام محققین فلاسفہ نے اسے تیاگ دیا، اور اِس زعم پر آئے کہ۔''اوّل اپنی ذات کو اُس فیضانِ وجود کا مبدأ جانتا ہے ، جو اس کی ذات سے جاری ہے ، نیز تمام موجودات کی انواع کو کلی طور پر جانتا ہے ، جزئی طور پر یعنی فرداً فرداً ایک ایک جزئی کو نہیں''۔اس زعم کا محرّک یہ ہوا کہ اگلے حمقاء کا یہ کہنا ابن سینا وغیرہ نے برا جانا کہ۔''مبدأ اول سے صادر نہیں ہے مگر ایک عقل ، پھر اُس صادر عقل کی اُسے کچھ خبر نہیں

العَقل (ض) العِلْم [ق] **الشَّنَاعَة** (ک)[ق] : برا ہونا،قبیح ہونا۔ **استقباح** : زشت شمردن[ص] : برا سمجھنا

ومعلوله عقل ، و يَفيض منه : عقل ، ونفسُ فلك ، وجِرمُ فلك ، ويعقِل نفسَه ومعلولاتِه الثلا ثةَ ، وعلّته ومبدأَه، فيكون المعلول أشرفَ من العلة ، من حيث إن العلة ما فاض منها إلا واحد، وقد فاض من هذا ثلا ثةُ أمور ، والأول ما عَقَلَ إلا نفسَه ، وهذا عَقَلَ نفسَه ، ونفسَ المبدأ الأول ، ونفسَ المعلولات ؛............ وَمَنْ قَنِعَ أن يكون قولُه في الله تعالى راجعا إلى هذه الرتبة ، فقد جعله أحقرَ من كل موجود: يعقِل نفسَه ، ويعقِل غيرَه ؛ فإنّ ما يعقِل غيرَه ويعقِل نفسَه أشرفُ منزلةً منه ، إذا كان هو لا يعقِل إلا نفسَه.

فقد انتهىٰ بهم التعمقُ في التعظيم ، إلى أن أبطلوا كلَّ ما يُفهَم من العَظَمَةِ ، وقرّبوا حالَه تعالىٰ من حال الميّت ، الذي لاخُبر له بما يجري في العالم ، إلا أنه فارَق الميّتَ في شُعوره بنفسه فقط

جبکہ اُس کا معلول عقل ہے ، اور اُس عقل سے عقلِ ثانی نفسِ فلک اور جرمِ فلک یہ تین وجود جاری ہیں، اور عقلِ اول اپنی ذات کو اپنے تینوں معلولات کو اور اپنی علت یعنی اپنے مبدأ کو جان رہی ہے''۔ تو اس قول کی رو سے معلول علت سے اشرف ہو جائے گا ، کہ ـــــ علت سے صرف ایک ہی وجود صادر ہوا ، اور اُس ایک سے تین وجود صادر ہو گئے ...اول اپنی ذات کے سوا کچھ نہیں جانتا ، اور یہ اُس کا معلول اپنی ذات کو جانتا ہے ، ذاتِ مبدأ اول کو جانتا ہے ، اور ذاتِ معلولاتِ ثلاثہ کو جانتا ہے

اور جسے گوارا ہو کہ.....اللہ عَزَّ وَجَلَّ کے بارے میں اُس کا حاصلِ اعتقاد یہ حسیں مرتبہ ہو...... بیشک اُس نے اللہ جَلَّ وَعَلا کو ہر موجود سے بھی زیادہ حقیر و کمتر ٹھہرا دیا.....کہ ہر موجود خود کو جانتا ہے.....اور دوسرے کو بھی جانتا ہے.....اور جسے اپنی ذات کا علم ہو اور دوسرے کا بھی ، وہ مرتبہ میں اُس سے بڑھ جائے گا.....جبکہ اُسے اپنی ذات کے سوا کچھ علم نہ ہو۔

تو فلسفی اس درجہ سَلْب میں ڈوبے ، کہ جو عظمتیں معقول و متصور ہیں ، سب کو باطل ٹھہرا کر ، شانِ الٰہی جَلَّ وَعَلا کو ، ایک جسدِ بے روح کی حالت کے قریب قریب کر دیا ، جسے کچھ خبر نہیں ہوتی کہ عالم میں کیا ہو رہا ہے............بس اتنا فرق رکھا کہ مردہ لاش کو اپنی ذات کی بھی خبر نہیں، اور وہ اپنی ذات کو جانتا ہے

القَنَاعَةُ بالفتح (س) الرِّضَا بِالْقِسْمِ اى النَّصِيب اَوِ الْجُزْءِ مِنَ الشَّيْءِ الْمَقْسُوْمِ [ق ت] ، خرسندی و بسندہ کاری بدانچہ قسمت باشد [ص] ، راضی شدن باندک چیز [غ] :تھوڑی چیز پر راضی ہو جانا ، تقسیم شدہ حصے پر راضی ہو جانا **العَظَمَةُ** محرّكةً : الكِبْرِيَاءُ [ق ت] : بڑائی **الخِبْرُ** بالكسر ويُضَمُّ : العِلْمُ بِالشئ [ق] : علم وآگاہی

ـــــ بهم میں باء برائے تعدیہ ہے ، یعنی تعمُّق فی السلب نے انہیں یہاں پہنچایا

وهكذا يفعَل اللّٰه سبحانه بالزائغين عن سبيله والناكبين عن طريق الهُدىٰ ، المنكرين لقوله تعالى: ﴿ مَّآ اَشْهَدْتُّهُمْ خَلْقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَلَا خَلْقَ اَنْفُسِهِمْ ﴾ الظانّين باللّٰه ظَنَّ السُّوءِ ،المعتقدين أن أمور الرُبوبيّة ، تستولي على كُنهها القُوى البشريةُ ، المغرورين بعقولهم ، زاعمين أن فيها مَندوحةً عن تقليد الرسل ــ صلوات اللّٰه عليهم وسلامه ــ وأَتْباعِهم ـ رِضْوان اللّٰهِ عَلَيْهم ــ فَلا جَرَمَ اضطرّوا إلى الاعتراف بأن لُباب معقولاتهم رَجَعَ إلى مالو حُكِيَ في مَنام لَتُعُجّبَ منه.

الجواب الثاني: هوأن من ذهب إلى أن الأول لا يعقِل إلا نفسَه ، إنما حاذِرٌ مِن لُزوم الكثرة ،

ایسا ہی کرتا ہے اللہ سُبْحَانَهٗ وَتَعَالیٰ اُن لوگوں کے ساتھ جو راہِ حق سے ہٹ کر روشِ ہدایت سے دور جا پڑتے ہیں اور ارشادِ باری تعالیٰ کے منکر ہیں کہ

مَّآ اَشْهَدْتُّهُمْ خَلْقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَلَا خَلْقَ اَنْفُسِهِمْ ۖ [سورۃ الکھف آیت۵۱]	نہ میں نے آسمانوں اور زمین کو بناتے وقت اُنہیں سامنے بٹھا لیا تھا نہ خود ان کے بناتے وقت [کنزالایمان]

اور اللہ تعالیٰ پر برا گمان رکھتے ہیں ، اور یہ سمجھ بیٹھے ہیں کہ امورِ رُبوُبیّت کی کُنہ وحقیقت پر قوتِ بشری دسترس حاصل کرلے گی ، اپنی عقل کے بارے میں فریب خوردہ ہیں ، اور اس زعم میں ہیں کہ جب ہم نے اپنی عقلوں سے یہ سارے عالم سے نرالی نت نئی پہیلیاں اختراع کرلیں تو اب حضراتِ انبیاء ومتبعینِ انبیاء صَلَوَاتُ اللّٰہِ تعالیٰ وسَلَامُهٗ عَلَيْهِمْ وعَلیٰ اَتْبَاعِهٖ اجمعین کی پیروی سے ہمیں آزادی ہے ـــ نتیجۃً اس اعتراف پر لامحالہ مجبور ہیں کہ ان کے معقولات کا حاصل خلاصہ وہ ہے کہ کوئی اپنا خواب بھی اگر ایسا بیان کرے تو حیرت ہو اور یقین نہ آئے۔

جواب کا طورِ ثانی:۔جس کا نظریہ ہے کہ ـــ ''اول صرف اپنے آپ کو جانتا ہے'' ـــ وہ محض کثرت لازم آنے سے

زَاغَ عن الطريقِ يَزُوْغُ زَوْغاً وزَاغَ عن الطريق يَزِيْغُ زَيْغاً : عَدَلَ ، والياءُ اَفْصَحُ [ت] : راستے سے ہٹ جانا **نَكَبَ** (ن) نَكُباً نَكِبَ (س) نَكَباً عن الطريقِ : عَدَلَ [ق ت]: راستے سے ہٹ جانا **غَرَّه** (ن)الشيطانُ غُرُوراً : خَدَعَهٗ واَطْمَعَهٗ بالباطل ، فهو مَغْرُوْرٌ [ق ت]: دھوکہ دینا یعنی جھوٹی امید دلانا ،﴿يَآ اَيُّهَا الْاِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيْمِ [پ۳۰ ع۷ آیت۶]﴾:اے آدمی تجھے کس چیز نے فریب دیا اپنے کرم والے رب سے [کنزالایمان] **المَنْدُوْحَةُ** : السَعَةُ و الفُسْحَةُ : فراخی وکشادگی۔ لِیُ عن هذا الامر مَنْدُوْحَةٌ ، اَیْ مُتَّسَعٌ [ق ت] : مجھے اس کام سے آزادی ہے **لَا جَرَمَ** ،لَاجَرُمَ ، لَاجُرْمَ اَیْ لَا بُدَّ ، اَوْ مَعْنَاهُ حَقّاً ، اَوْلَا مَحَالَةَ [ق ت] **لُباب** : نچوڑ ، لُبَابٌ بالضم ، اَیْ خَالِصٌ مَحْضٌ . **اللُبَاب** : خَالِصُ كلِّ شيئٍ [ق ت] **حِذْر**بالكسر حَذَر بفتحتين (س) : الاحتراز [ق] ، پرہیز کردن [ص]

إذ لو قال به لَلَزِم أن يقال: عَقْلُه غيرَه ، غيرُ عَقْلِهِ نفسَه ! وهذا لازم في المعلول الأول ،فينبغي ألَّا يعقِل إلا نفسَه ، لأنه لو عَقَلَ الأولَ أو غيرَه ، لكان التعقل غيرَ ذاته، ولَا فْتقر إلى علةٍ غيرِ علةِ ذاته، ولا علة إلا علةُ ذاتِه ، وهو المبدأ الأول ! فينبغي ألا يَعلم إلا ذا تَه ، وتبطُل الكثرة التي نَشَأَتْ من هذا الوجه .

فإن قيل: لما وُجد ، وعَقَلَ ذاتَه ! لزِمه أن يعقِل المبدأَ الأولَ .

قلنا : لزِمه ذلک بعلة أوبغير علة ؟! فإن كان بعلة فلا علة إلا المبدأُ الأول ، وهو واحد فلا يُتصور أن يصدُر منه إلا واحد ، وقد صدَر ، وهو ذات المعلول ، فالثاني كيف يصدُر منه؟!! وإن لزم بغير علة ، فَلْيَلزم من وجود الأول موجوداتٌ كثيرة بلا علة ، (۱) ولا يلزَم منها الكثرةُ! فإن لم يُعْقَل هذا من حيثُ إنّ واجب الوجود لايكون إلا واحداً ، والزائد على الواحد

بھاگ رہا ہے۔ کیونکہ اگر کہتا ہے کہ ـــ ''غیر کو بھی جانتا ہے''۔ تو یہ کہنا پڑے گا کہ ـــ ''اُس کا غیر کو جاننا خود کو جاننے کے علاوہ ہے ''ـــــ [تو کثرت کا اعتراف کرنا پڑے گا]......اور یہی کثرت بہ تصریح فلسفی معلولِ اول میں لازم ہے ـــــ تو چاہیئے کہ معلولِ اول اپنی ذات کے سوا کچھ نہ جانے ......کیونکہ اگر مبدأ اول کو جانے گا یا اور کسی کو ، تو یہ جاننا اس کی ذات کا غیر ہوگا ، اور ایک ایسی علت کا محتاج ہوگا جو اُس کی ذات کی علت کے علاوہ ہو ـــــ حالانکہ اُس کی ذات کی علت ......یعنی مبدأ اول......کے سوا کوئی علت ہے نہیں......تو چاہیئے کہ معلولِ اول صرف اپنی ذات کو جانے ، اور کثرت جو اس طور سے ......یعنی اپنے مبدأ کو جاننے سے......پیدا ہو رہی ہے باطل ہو۔

فلسفی: ۔جب معلولِ اول نے وجود پایا ، اور اپنی ذات کو جانا ، تو اُسے لازم آیا کہ مبدأ اول کو جانے۔

اعتراض:۔ یہ علت سے لازم آیا یا بغیر علت کے؟...... اگر علت سے ......تو علت تو صرف مبدأِ اول ہے ، اور وہ ایک ہے، تو ممکن نہیں کہ ایک سے زیادہ اُس سے صادر ہو ، اور ایک صادر ہو چکا ، یعنی ذاتِ معلول ، تو یہ دوسرا یعنی علمِ مبدأ اُس سے کیسے صادر ہوگا؟ـــــ اور اگر بغیر علت کے لازم آیا......تو چاہیئے کہ مبدأِ اوّل ہی کے وجود سے کثیر موجودات...... [یعنی معلولِ اول وغیرہ کو جاننا، یا اور بھی سمع بصر ارادہ قدرت وغیرہ صفاتِ نامتناہیہ]......بغیر علت کے اُسے لازم ہوں (۱)......اور اُن سے کثرت لازم نہ آئے

اور اگر وہ کثیر موجودات یعنی الٰہی صفات ......اس لیے معقول و ممکن نہیں کہ۔ واجب الوجود نہیں ہوگا مگر ایک ، اور ایک سے جو زائد ہو

---

(۱) یہاں افاضۂ نوارانی کی تابشِ اول میں امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ کے افادات ملاحظہ کرنا چاہیئے۔

مـمـكـن ، والـمـمكن يفتقر إلى علة. فهذا اللازم في حق المعلول إن كان واجبَ الوجود بذاته ، فقد بَطَلَ قـولهم: واجبُ الوجود واحدٌ ، وإن كان ممكناً فلا بد له من علة ، ولا عِلّة له ، فلا يُعقَل وجودُه . وليس هو مـن ضَـرورة المعـلول الأول ، لكونه ممكنَ الوجود ، فإنّ إمكان الوجود ضَروري في كل معلول ، أما كون الـمعلول عالماً بالعلة ، ليس ضَرورياً في وجود ذاته ، كما أن كون العلة عالمة بالمعلول ، ليس ضَرورياً في وجود ذاته ، بل لزوم العلم بالمعلول ، أظهرُ من لزوم العلم بالعلة .

فَبَانَ أن الكثرة الحاصلة من عِلْمه بالمبدأ محال ، فإنه لا مبدأ له ، وليس هو من ضَرورة وجود ذات المعلول ، وهذا أيضاً لا مَخرج منه.

الاعتراض الثالث : هو أن عَقْل المعلول الأول ذاتَ نفسه عينُ ذاته أوغيرُه! فإن كان عينَه فهو محال، لأن العلم غير المعلوم ، وإن كان غيرَه فليكن كذلك في المبدأ الأول ، فيلزم منه كثرة ،

وہ ممکن ہوگا.... اور ممکن ، محتاجِ علت ہے ـــــ تو یہ جو تمہاری تصریح کے مطابق معلولِ اول کے لئے لازم ہے ....اپنے مبدأ کو جاننا...یہ لازم کیا ہے؟.... واجب یا ممکن؟...اگر واجب الوجود بالذات ہے...تو تمہارا وہ قول باطل ہوجائے گا کہ ــــ ’’واجب الوجود بالذات ایک ہی ہوسکتا ہے‘‘ ـــــــ اور اگر یہ لازم ، ممکن ہے...تو اس کے لئے علت ضروری ہے ، اور علت ہے نہیں ، تو معلول اول میں علـم بالمبدأ یعنی اپنے مبدأ کو جاننے کی صفت کا وجود عقلاً ممکن نہیں ہوگا ـــــــ نیز یہ عـلـم بالمبدأ معلولِ اول کو ، اس کے امکانِ وجود کے سبب لازم ہو ، ایسا بھی نہیں ، کیونکہ امکانِ وجود تو ہر معلول کو لازم ہے .... باقی معلول کا اپنی علت کو جاننا....یہ معلول کے وجودِ ذات کو لازم نہیں ـــــ جیسے تمہارے نزدیک .... علت اپنے معلول کو جانے...... یہ علت کے وجودِ ذات کو لازم نہیں ، بلکہ علت کو علم بالمعلول لازم ہونا....معلول کو علم بالعلۃ لازم ہونے....سے زیادہ ظاہر ہے

تو واضح ہوا کہ معلولِ اول میں براہِ لزوم عـلـم بـالمبدأ کی صفت پیدا ہونی اصولِ فلسفی پر محال ہے...کیونکہ اس کثرت کے لئے نہ مبدأ ہے ، اور نہ یہ کثرت معلول کے وجودِ ذات کو لازم ہے ـــــ یہ بھی ایسا الزام ہے جس سے نکل بھاگنے کا انہیں راستہ نہیں۔

اعتراض ثالث:۔معلول اول کا اپنی ذات کو جاننا...عینِ ذات ہے یا غیرِ ذات؟ .... عین ہونا محال ہے ، کیونکہ علم معلوم کا غیر ہوتا ہے....اور اگر غیر ہے تو چاہئے کہ ایسے ہی مبدأ اول میں بھی غیر ہو...تو اس سے مبدأ اول میں کثرت لازم آئے گی

ويلزم منه تربيع لاتثليث بزَعْمهم ، وهو : ذاته ، وعَقْلُه نفسَه ، وعقله مبدأه ، وأنه ممكن الوجود بذاته ! ويمكن أن يُزاد أنه واجب الوجود بغيره ، فيَظْهَر تخميس . وبهذا يُعرف تعمُّق هؤلاء في الهَوَس.

الاعتراض الرابع :. أن نقول التشليث لا يكفي في المعلول الأول ، فإن جِرْم السماء الأولى، لزم عندهم مِنْ معنى واحد ، من ذات المبدأ ، وفيه تركيب مِن ثلا ثة أوجه:

أحدها: أنه مركب من صورة وهيولى ، وهكذا كل جسم عندهم ، فلا بد لكل واحدة منهما من مبدأ ، إذ الصورة تخالف الهيولى ، وليست كل واحدة علىٰ مذهبهم علةً مستقلةً للأخرىٰ، حتى يكون أحدهما بوَساطة الآخَر ، من غير علة أُخرىٰ زائدةٍ عليها .

الثاني :أن الجِرم الأقصىٰ على حدّ مخصوص في الكِبَر ، واختصاصُه بذلک القَدْرمن بينِ سائر المقادير ، زائد على وجود ذاته ، إذ كان ذاته ممكناً أصغرُ مما هوعليه ، وأكبر ،

نیز یہاں معلولِ اول میں فلسفیوں کے زعم کے مطابق تثلیث نہیں بلکہ تربیع لازم آئے گی یعنی ● معلول کی ذات ● اُسے اپنی ذات کا علم ● اپنے مبدأ کا علم ● اور اپنا ممکن الوجود بالذات ہونا ، اور یہ بھی بڑھا سکتے ہیں ● واجب الوجود بالغیر ہونا ، تو تخمیس پیدا ہوگی۔اس سے ان لوگوں کا یک گونہ جنوں میں ڈوبنا آشکارا ہے۔

اعتراضِ رابع:۔معلول اول میں تثلیث کافی نہیں ، کیونکہ پہلے آسمان کا جرم ان کے یہاں ذاتِ مبدأ کے ایک معنی سے لازم آیا ، اوراس جرم میں تین طرح سے ترکیب ہے۔

اول یہ جرم صورت اور ہیولیٰ سے مرکب ہے ، اوریہی وہ لوگ ہر جسم کے لیے مانتے ہیں ، تو صورت اور ہیولیٰ میں سے ہرایک کے لئے مبدأ ضروری ہے ، کیونکہ صورت ہیولیٰ کے برخلاف ہے ، اوران میں کوئی ان کے مذہب میں دوسرے کی ایسی مستقل علت نہیں ، کہ ایک کا وجوددوسرے کے توسط سے ہوجائے ، اوراس سے وراء کسی علت کی حاجت نہ پڑے۔

دوم اِس جرمِ اقصیٰ کی جَسامت ایک مخصوص مقدار کی ہے ، اورتمام مقداروں میں سے اِس مقدار کے ساتھ اُسے جو خصوصیت ملی یہ خصوصیت ایسا معنی ایسا وصف ہے جو اُس کے وجودِ ذات پر زائد ہے ، کیونکہ اس کی ذات کا اِس موجودہ

الهَوَس بالتحریک : طَرَفٌ مِنَ الْجُنُوْنِ : جنون کا ایک گوشہ [ق] اورعوام هَوَس بمعنی اَمَل بولتے ہیں[ت] **اَمَل** کا معنی ہے: کسی چیز کے ملنے کی آس لگانا، اوراکثر وہاں بولا جاتا ہے جہاں اُس چیز کا ہاتھ آنا بعید سمجھا جاتا ہو۔[ت ص۳۰ ج۱۴]

فلا بد له من مخصّص بذلک المقدار ، زائدٍ على المعنى البسيط المُوجِبِ لوجوده لاكوجود العقل ، لأن العقل وجود مَحْضٌ ، لا يختصّ بمقدار ، مُقابِلٍ لسائر المقادير ، فيجوز أن يقال : العقل لا يحتاج إلا إلى علة بسيطة.

فإن قيل: سببه أنه لو كان أكبر منه لكان مستغنىً عنه في تحصيل النظام الكلي ، ولو كان أصغرَ منه لم يصلُح للنظام المقصود.

فنقول : وتعيّن جِهَةِ النظام هل هو كاف في وجود ما فيه النظام ، أم يفتقر إلى علة موجودة ؟! فإن كان كافياً فقد استغنيتم عن وَضْع العِلَل ، فاحكُموا بأن كون النظام في هذه الموجودات ، اقتضى هذه الموجودات بلا علة زائدة ، وإن كان ذلک لايكفي،

مقدار سے چھوٹا یا بڑا ہونا ممکن تھا ، تو ایک مخصص ضروری ہوا جو جرمِ اقصیٰ کے لئے اس مقدار کی تخصیص کرے اور وہ مخصّص... جس معنیٔ بسیط [یعنی عقلِ اول کے امکانِ وجود فی نفسہٖ] سے جرمِ فلکِ اقصیٰ کا وجود لازم آیا.....اُس کے علاوہ ہو ، کہ جرمِ اقصیٰ کا وجود عقلِ ثانی کے وجود جیسا نہیں ــــ کیونکہ عقل ایک وجودِ مجرّد ہے ، اس کے لئے بقیہ مقداروں کے مقابل کسی ایک مخصوص مقدار پر ہونے کا قصہ نہیں ـــ تو کہہ سکتے ہو کہ..... عقلِ ثانی ایک علتِ بسیط سے زائد کی محتاج نہیں۔

فلسفی:۔اس مخصوص مقدار پر ہونے کا سبب یہ ہے کہ ــــ جرمِ اقصیٰ اگر اِس سے بڑا ہوتا تو بے حاجت ہوتا کائنات کے موجودہ نظامِ کلی کی تحصیل میں جتنے کی ضرورت ہے اُس سے زائد ہوتا ــــ اور چھوٹا ہوتا تو جو نظامِ کائنات کہ مقصود و مراد تھا اُس کے قابل نہ ہوتا۔

اعتراض:۔نظامِ کائنات کی جو یہ متعیّن و مخصوص صورت ہے کیا اس کا یہ تعیّن و تخصّص ہی اِس سلسلے میں کافی ہے کہ اِس سے وہ مقدارِ جرمِ اقصیٰ جس میں یہ نظامِ مخصوص حاصل ہو وجود میں آجائے؟..... یا اُس مقدار کے وجود کے لئے ایک ایسی علت جو واقعی موجود ہو ضروری ہے؟..... اگر تعینِ صورت ہی اس مقدارِ فلکِ اقصیٰ کے وجود کیلئے کافی ہے تو پھر تمہیں وہ علتیں ــــ [کہ عقلِ اول علت ہے عقلِ ثانی کے لئے ، وہ ثالث کے لئے ، یوں ہی عاشر تک ، یہ سب] مقرر کرنے کی کیا حاجت؟ بول چلو کہ نظامِ موجودہ کا حصول جو اِنہی موجوداتِ عالم میں ہوسکتا تھا وہی اِن موجوداتِ عالم کو مُقتضِی ہوا ، اور اُسی سے یہ موجوداتِ عالم لازم آگئے ، اور اس سے وراء کسی علت کی حاجت نہ تھی .....اور اگر نظامِ موجودہ اِن موجوداتِ عالم کے وجود کے لئے کافی نہیں

جِهَة : صورت . مَالَهُ جِهَةٌ فِيُ هذا الامرِ ، اَیُ لَا يُبُصِرُ وَجُهَ اَمُرِهٖ كَيُفَ يَأْتِيُ لَهٗ : اُس کے سامنے اِس معاملے میں کوئی صورت نہیں ۔یعنی اُس کی نظر میں اپنے معاملے کی کوئی صورت نہیں کہ کیسے اس معاملے کو انجام دے۔ [ت]

بل افتقر إلى علة ، فذلک ایضاً لا یکفي للاختصاص بالمقادیر ، بل یحتاج أیضاً إلى علة الترکیب .

الثالث :. أن الفلک الأقصى انقسم إلى نقطتین ، هما القُطبان ، وهما ثابتا الوضع ، لا یُفارِقان وَضْعَهما ، وأجزاء المِنْطَقة یختلف وَضْعُها ، فلا یخلو:

إما أن تکون جمیع أجزاء الفلک الأقصى متشابهة ، فلمَ لزِم تعین نقطتین من بین سائر النُقَط لکونهما قُطبین ؟!

أوأجزاؤه مختلفة ، ففي بعضها خواصّ لیست في البعض ، فما مبدأ تلک الاختلافات ؟! والجِرم الأقصى لم یصدُر إلا من معنى واحد بسیط ، والبسیط لا یوجب إلا بسیطاً ، في الشکل وهو الکُرِيّ ، و متشابهاً في المعنى وهو الخُلوّ عن الخواصّ المُمیِّزة ، وهذاأیضاً لامَخرج منه.

فإن قیل: لعل في المبدأ أنواعاً من الکثرة لازمةً ، لا من جهة المبدأ ،

بلکہ اِن کے وجود کے لئے علت درکار ہے ، تو جرمِ فلکِ اقصیٰ وغیرہ کے مخصوص مخصوص مقدار پر ہونے کے لیے بھی یہ خصوصیتِ نظامِ موجودہ کافی نہیں ، بلکہ جرم میں جو عندالفلسفی صورت وہیولیٰ ومقدار سے ترکیب ہے اُس ترکیب کے لیے بھی ایک جدا علت درکار ہوگی ۔(۱)

سوم فلک اقصیٰ دونقطوں میں بٹا ہے ، جو قطبین ہیں ، وہ ثابت الوضع ہیں ، کہ اُن کی وضع بدلتی نہیں ، جب کہ اجزائے مِنْطَقہ کی وضع بدلتی ہے ــــ تو دو حال سے خالی نہیں ... ① یا تو فلکِ اقصیٰ کے سارے اجزاء باہم مماثل اور یکساں ہیں تو تمام نقاط میں سے دونقطوں کا قطب ہونے کے لیے متعین ہونا کیسے لازم آیا؟ ..... ② یا اس کے اجزاء مختلف ہیں ، تو بعض اجزاء میں وہ خواص ہیں جو بعض دیگر میں نہیں ، تو ان اختلافات کا مبدأ کیا ہے؟... حالانکہ جرمِ اقصیٰ تو صادر نہیں ہوا مگر معنیٔ واحد بسیط سے ، اور بسیط مُوجب نہیں ہے مگر بسیط الشکل ومتشابہ الوصف کا ، یعنی بسیط سے لازم نہیں آئے گا مگر وہ جو شکل میں بسیط ہو یعنی بہ شکلِ کرہ ، اور وصف میں یکساں ہو ، یعنی اُس میں ایسی خاصیات نہ ہوں جو اُس کے اجزاء میں باہمی امتیاز پیدا کریں ــــ یہ بھی ایسا اعتراض والزام ہے جس سے انہیں مفر نہیں

فلسفی:۔شاید فلکِ اقصیٰ کے مبدأ یعنی عقلِ اول میں گونا گوں کثرت ہے جو مبدأ اول کی طرف سے نہیں بلکہ اس کی

---

(۱) یعنی صورتِ جرم کے لیے ایک علت ، اس کے ہیولیٰ کے لیے دوسری علت ، مقدار کے لیے تیسری علت ، اوران تینوں کے ملانے کے لیے چوتھی علت درکار ہوگی۔

وإنما ظهَر لنا ثلاثة أو أربعة والباقي لم نطّلع عليه ، وعدمُ عُثورنا على عينه (۱) ، لايُشكّكنا في أن مبدأ الكثرة كثرة ، وأن الواحد لايصدُر عنه كثير .

قلنا: فإذا جوزّتم هذا ، فقولوا : إن الموجودات كُلَّها على كثرتها ـ وقد بلَغت آلا فاً ـ صدَرت من المعلول الأول ، فلا يَحتاج أن يُقتصَر على جِرم الفلك الأقصى ونفسِه ، بل يجُوز أن يكون قد صدَرت منه جميع النفوس الفلكية ، والإنسانية ، وجميعُ الأجسام الأرضية ، والسماوية ، بأنواعِ كثرةٍ لازمة فيها ، لم تطّلعوا عليها فيقَع الاستغناء بالمعلول الأول.

ثم يلزَم منه الاستغناء بالعلة الأولى ، فإنه إذا جاز تولّد كثرة ، يقال إنها : لازمة لا بعلة ، مع أنها ليست ضَرورية في وجود المعلول الأول ، جاز أن يقدَّر ذلک مع العلة الأولى ،

اپنی ذات سے لازم آ گئی ، ہم پر تین یا چار ہی کھُلیں ، باقی پر ہم مطلع نہیں ، تاہم .... وہ باقی افراد کثرت کیا کیا ہیں؟..... اِس سے ہماری عدمِ آ گاہی (۱) ہمارے اِس یقین میں شک نہیں ڈالتی کہ کثرت کا مبدأ یقیناً کثرت ہوگا۔ اور واحد سے کثیر کا صدور ہرگز نہیں ہوگا۔

اعتراض:۔ جب تم نے عقلِ اول میں یہ گونا گوں کثرت ممکن مان لی تو کہہ دو کہ ۔موجودات اپنی بہتات کے باوجود جن کی تعداد ہزار ہا کو پہونچ چکی سب معلولِ اول سے صادر ہیں ــــ تو اس کی ضرورت نہ رہے گی کہ فلکِ اقصیٰ کے جرم ونفس پر اکتفاء کرو ، بلکہ تمام نفوسِ فلکیہ وانسانیہ اور تمام اجسامِ ارضیہ وسماویہ کا معلولِ اول ہی سے صادر ہوجانا ممکن ٹھہرے گا ، اُس گونا گوں کثرت کے سبب جو معلولِ اول میں لازم ہے اور جس پر تم مطلع نہیں ، تو معلولِ اول ہی تمہاری تراشیدہ عِلل کے بجائے پوری کائنات کی ایجاد کے لیے کافی ہوجائے گا

پھر معلولِ اول سے کل کائنات کا صدور ، اور معلولِ اول ہی کو ساری کائنات کے وجود میں آنے کے لیے کافی تسلیم کرلو تو ، اس سے لازم آئے گا کہ علتِ اولیٰ ہی کافی ہو ـــــ کہ جب ایسی کثرت کا تولُّد ممکن ہوا جس کو کہیں کہ وہ بغیر کسی علت کے لازم آ گئی ، حالانکہ وہ ایسی کثرت ہے جو معلولِ اول کے وجود کو لازم بھی نہیں ہے ، تو علتِ اولیٰ کے ساتھ بھی ایسی کثرت

---

(۱) یعنی اجمالاً ہم اتنا جانتے ہیں کہ عقلِ اول میں کئی طرح کی کثرت ہے ، رہا وہ کیا ہے یہ تفصیل ہمیں معلوم نہیں کہ ہم اُس کی تعیین کر کے بتادیں ـــ مگر یہ عدمِ آگاہی الخ

العُثُورُ (ن) : الاِطّلاع [ق] **اِقْتَصَرَ عَلَى الْاَمْرِ : لَمْ يُجَاوِزْهُ اِلیٰ غَيْرِهٖ** : کسی چیز پر رک رہنا، اکتفاء کرنا اُس سے آگے نہ بڑھنا [ق ت]

ویکون وجودھا لا بعلۃ ، ویقال : إنھا لزمت ولا یُدریٰ عددھا(۱) ،وکلما تُخُیِّل وجودھا بلا علۃ مع الأول ، تُخُیِّل ذلک بلا علۃ مع الثاني ، بل لا معنی لقولنا مع الأول والثانی ، إذلیس بینھما مفارقۃ في زمان

مانی جاسکتی ہے جس کا وجود کسی علت سے نہ ہواور جس کو کہا جائے کہ لازم ہے۔اور اُس کثرت کی تعداد معلوم نہ ہو(۱)۔

نیز جب کثرتِ بلا علت معلولِ اول میں ہونی ممکن ومتصور ہوئی تو معلولِ ثانی میں بھی ممکن ومتصور ہوگی بلکہ یہ...اول میں ثانی میں.....کہنا بے معنیٰ ہے ، کیونکہ دونوں کے آپس میں نہ زمان کے اعتبار سے کوئی فرق ہے ،

(۱) **امام اہلسنت** قُدِّسَ سِرُّہٗ الکلمۃ الملھمۃ فی الحِکمۃ المُحکَمۃ لِوِھاء فلسفۃ المشئَمۃ [ص۲۵] میں فرماتے ہیں

سادسًا اقولُ اس اشد ظلم کو دیکھئے کہ عقلِ اول میں اُس کا امکان ایک جہتِ ایجاد رکھا ، حالانکہ امکان جہتِ افتقار فی الوجود ہے ، نہ کہ جہتِ افاضۂ وجود ، بہرحال وہ نہیں مگر ایک مفہومِ سلبی ـــــــ توسُلوبِ غیرمتناہیہ کہ اغیارِ غیرمتناہیہ کے اعتبار سے باریٔ عَزَّ وَجَلَّ کے لیے ہیں ، کیوں نہ جہاتِ ایجاد ہو سکے؟...حالانکہ مناسبت ظاہر ہے ، کہ مُوجِد ومُوجَد میں تغایر قطعًا لازم ، توجب تک مُوجِد پر سلبِ مُوجَد نہ صادق ہو، ایجاد ممکن نہیں ــــ **سَابعًا اقولُ** [فلسفی] خود بھی صفاتِ الٰہیہ کے قائل ہیں ، اگرچہ عینِ ذات کہیں ، فرقِ اعتباری سے تو مفر نہیں..... تو قطعًا لا بشرطِ شيء و بشرطِ شيء کے دونوں مرتبے یہاں بھی تھے......عقل میں اگر اعتبارات سے بشرطِ شيء کا مرتبہ ہے ، تو نفسِ ذات سے لا بشرط شيء کا کیا نہیں ہے؟...... اگر اُسے لا بشرطِ شيءَ کے مرتبے میں لو ، وہ بھی واحدِ محض رہ جائے گی ، اور اُس سے صدورِ کثرت محال ہوگا ـــــ اس شدید بے ایمانی کو دیکھئے ....کہ دونوں طرف دونوں مرتبے ہوتے ہوئے......عقل میں بشرط شيءَ کا مرتبہ لیا......کہ اُسے قادر بنائیں...... اور واجب میں لا بشرط شيء کا....کہ معاذ اللہ اسے عاجز ٹھہرائیں

ثامنًا اقــولُ خود کہتے ہو...کہ صدور بے مصدریت ممکن نہیں ، یعنی فاعل میں وہ خصوصیت درکار ، جس سے معلول میں مؤثّر ہو.....اور اُس خصوصیت کو وحدتِ محضۂ فاعل کا منافی نہیں جانتے ، کہ ممکن کہ عینِ ذات ہو ، ولہذا واحدِ محض سے صدورِ واحد جانتے ہو ــــ اب کیوں نہیں جائز؟....کہ واجب تعالیٰ میں وہ خصوصیت ، اس کا ارادۂ ازلیہ ہو ، جسے تم عین ذات کہتے ہو....فرقِ اعتباری اُس مصدریت و خصوصیت کو کیا نہ تھا؟...... یقینًا وہ حیثیت بھی ذات من حیثُ ہی ہی کے علاوہ تھی.....یہ وہی تو ہے ، اور تمام عالم کے ایجاد کو اُس کا یہی ارادۂ ازلیہ اجمالیہ کافی ، تکثُّرِ مرادات سے ارادہ متکثّر نہ ہوجائیگا ـــ جیسا کہ اُس کا علم اجمالی واحد بسیط مانتے ہو ، اور پھر جمیع معلومات کو محیط...تکثُّرِ معلومات سے اُس میں تکثر نہ ہوا..... ﴿فَاَنّیٰ تُؤْفَکُوْن﴾[پ۷ ع ۱۸] ﴿تم کہاں اوندھے جاتے ہو﴾[ترجمہ کنز الایمان]

تاسعًا اقولُ خود ہزاروں چیزیں عنایتِ الٰہیہ کی طرف منسوب کرتے ہو ، افلاک میں جوف ، افلاک میں پُرزے ، تداویرِ کواکب ، وغیرہ وغیرہ........یہ تکثُّرِ اضافات ، عنایت الٰہیہ کا مُکثِّر ..... اور وحدتِ محضہ پر مؤثّر .....یا صدورِ کثیر عن الواحد کا مُوجِب ، ہوا یا نہیں؟..... اگر نہیں، تو ارادہ میں کیوں ہوگا؟.....اور اگر ہاں تو تم خود مان چکے.....﴿فَاَنّٰی تُصْرَفُوْنَ﴾[پ ۱۱ ع ۹] ﴿ پھر کہاں پھرے جاتے ہو﴾[ترجمہ کنز الایمان]

ولا في مكان (١)، فما لا يفارقهما في زمان ولا مكان، ويجوز أن يكون موجوداً بلاعلة، لَمْ يختصَّ أحدُهما بالإضافة إليه ـــــ فإن قيل: لقد كثُرت الأشياء حتى زادت على ألف، ويبعُد أن تبلُغ الكثرة في المعلول الأول إلى هذا الحد، فلذلك أكثرنا الوسائط ـــــ قلنا: قول القائل: ((يبعُد)) هذا رَجْمُ ظَنٍّ، لا يُحْكَم (٢) به من المعقولات، إلا أن يقول: إنه يستحيل، فنقول: لِمَ يستحيل؟! وما المَرَدّ والفَيصل مهما جاوزنا الواحد، واعتقدنا أنه يجوز أن يلزم المعلولَ الأولَ ـ لا من جهة العلة ـ لازمٌ واثنانِ وثلاثةٌ؟!

نہ مکان کے اعتبار سے (١)..... تو جو وصف بھی ایسا ہو کہ اُس میں اور اِن دو عقلوں میں زمان و مکان کے اعتبار سے باہمی فرق نہ ہو، اور بلا علت موجود ہو سکتا ہو، اُس وصف کی طرف نسبت اِن دو عقول میں سے کسی ایک کی خاص خصوصیت نہ ہوگی [اور کثرتِ مذکورہ عندالفلسفی ایسا ہی وصف ہے تو کثرت اگر عقلِ اول کے ساتھ ممکن ہے ثانی کے ساتھ بھی ممکن ہوگی]

فلسفی:۔ اشیاء کی اتنی کثرت ہوگئی کہ وہ ہزار سے تجاوز کر گئیں، اور بعید ہے کہ معلولِ اول میں کثرت اس وافر حد کو پہنچے ــــ اس لئے ہم نے واسطے زیادہ کئے۔

جواب:۔ **اولاً** یہ بعید کہنا تو اٹکل کا تیر چلانا ہے، جس کو شعبۂ معقولات کی طرف سے پذیرائی نہیں مل سکتی، ہاں یہ کہو کہ محال ہے، تو ہم پوچھیں گے کیوں محال ہے؟..... اور وہ کیا ہے جو معلولِ اول سے معانی و اوصافِ لازمہ کی کثرتِ وافرہ کو پھیرے؟..... اور بس ایک حد تک کی کثرت کا فیصلہ کرے؟..... جب کہ ایک سے تجاوز کر گئے اور مان لیا کہ معلولِ اول کو ایک دو تین لازم آسکتے ہیں، یوں کہ وہ علت کی طرف سے نہ ہوں،

---

(١) کیونکہ عقول تراشیدۂ فلسفی عندالفلسفی زمان و مکان سے مجرّد ہیں، وہ نہ تو کسی زمانے میں ہیں، نہ کسی مکان کسی جگہ میں ــــ تو جو وصف و معنی بھی زمان و مکان سے مجرّد ہو، جیسے زیرِ بحث کثرتِ بلاعلت، تو وہ اگر ثابت ہوگی دونوں میں ہوگی، نہیں تو کسی میں بھی نہ ہوگی۔

(٢) لا يُحْكَمُ بِهٖ:۔ حکم بمعنیٰ تسلیم و اذعان و قبول، اور ھاء کا مرجع ہے، جملۂ سابقہ کا مضمون ــ یعنی اٹکل سے کثرتِ وافرہ کو بعید کہہ جانا..... شعبۂ معقولات تسلیم نہیں کر سکتا **ـــ رَجْم** کا معنیٰ اصلی ہے: پتھر چلانا ــــ اور معنیٰ مستعارلہ ہے: گمان اور اٹکل سے بات کہنا ــــ تاج میں ہے الاَصْلُ فِی الرَّجْمِ: رَمْیٌ بِالحِجَارَةِ ..... قَدْ يُسْتَعَارُ الرَّجْمُ لِلرَّمْيِ بِالظَّنِّ الْمُتَوَهَّم ــــ اور صراح میں ہے رَجْم ایضًا: بگمان سخن گفتن: اٹکل اور اندزے سے بات کہنا۔ **ـــ مَرَدّ**: پھیرنا۔ مراد ہے: پھیرنے والا ـــــ رَدَّهٗ (ن) رَدّاً مَرَدّاً: صَرَفَهٗ ورَجَعَهٗ: پھیرنا اور واپس کرنا، رَدَّهٗ عَنِ الْاَمْرِ: صَرَفَهٗ عنه: اس نے اسے اس بات سے پھیرا [ق ت] **اختصاص**: خاص ہونا، خاص کرنا۔ اِخْتَصَّهٗ بِهٖ فَاخْتَصَّ، لازمٌ وَمُتَعَدٍّ، يُقَالُ: اِخْتَصَّ فُلانٌ بِالْاَمْرِ: اِنْفَرَدَ [ق ت] **اَلْفَيْصَلُ**: الحاكم او القاضی [م]

فـما المُحيل لأربعة و خـمسة وهـكـذا إلـى الألف ؟ ! وإلا فمن يتحكّم بمقدار دون مقدار ؟ ! فليس بعد مجاوزة الواحد مَرَدّ ، وهذا أيضاً قاطع ـــــ ثم نقول : هـذا أيضاً باطل بالمعلول الثاني ، فإنه صدر منه فـلـك الـكـواكـب ، وفيه من الكواكب الـمعـروفة الـمسماة ،ألفٌ ونَيِّفٌ ومئتا كوكبٍ(١) ، وهي مختلفة الـعِظَـم ، والشَـكْـل، والـوَضْـع ،والـلَّـون ، والتـأثيـر ، والـنُحوسة ، والسَعادة ؛ فبعضُهاعلى صورة الحَمَل والثَوْروالأَسَد ، وبعضُها على صورة الإنسان ،

تو چار پانچ یوں ہی تا ہزار کیوں محال ہیں؟ــــ اور محال نہیں تو کسی کو کیا حق ہے جو کہ ایک تعداد کو چھوڑ کر دوسری تعداد کا زبردستی حکم تھوپے؟...... کیوں کہ ایک سے تجاوز کرنے کے بعد کوئی مانع وصارف نہیں ـــــ یہ بھی الزام قاطع ہے۔

ثانیاً *معلولِ اول میں اِس درجہ وافر کثرت کو بعید کہنا...معلولِ ثانی سے بھی باطل ہے...کیوں کہ معلولِ ثانی سے فلکِ کواکب صادر ہوا ، اور فلکِ کواکب میں بالتعیین معلوم بارہ سو سے زیادہ کوکب ہیں (۱)...اور وہ حجم ومقدار میں مختلف ، شکل میں مختلف ، وضع میں مختلف ، رنگ میں مختلف ، تمہاری مزعومہ تاثیر میں مختلف ، نحوست وسعادت میں مختلف.....چنانچہ بعض مینڈھے کی شکل پر ہیں ، بعض بیل کی ، بعض شیر کی ، اور بعض انسان کی*

النَيِّف والنَّيُف : الزِيَادةُ [ق] : زیادتی ــ **يُقَالُ : عَشَرَةٌ و نَيِّفٌ ، مِائَةٌ ونَيِّفٌ ، اَلْفٌ ونَيِّفٌ** [ق ت] کہا جاتا ہے: دس اور دس سے زائد ، سو اور سو سے زائد ، ہزار اور ہزار سے زائد **و كُلُّ مَازَادَ عَلَى العَقْدِ** [اى العشرة والعشرون الى تسعين ـم]**فَنَيِّفٌ اِلىٰ أنْ يَبْلُغَ العَقْدَ الثّانِىَ** [ق] : دس سے نوّے تک کی دہائیوں پر دوسری دہائی تک پہنچنے سے پہلے جو زیادتی ہو وہ نَیِّف ہے **العِظَم** (ک): **خِلافُ الصِغَر ، وهو كِبَرُ الطُولِ والعَرْضِ والعُمْقِ** : بڑا ہونا ، یعنی لمبائی چوڑائی اور دَل میں ، یعنی مقداری بڑائی [ق ت] **حَمَل** : دُنبہ اور بھیڑ کا بچہ۔**الحَمَل ، محرَّكةً : الخَرُوْفُ : الذَكَرُ مِنْ اَوْلَادِ الضَأْن** [ق] ــ ونامِ بُرجِ اول از افلاک ، وآں بصورتِ میشِ نر است [غ]: اور یہ آسمان کے پہلے برج کا نام بھی ہے ، جو مینڈھے کی شکل پر ہے **الثَّوْرُ :الذَكَرُ من البَقَر** [ق]: بیل۔ **الاَسَد ، مُحرَّكةً** [ق]: شیر

(۱) الکلمة الملهمة ص ۲۵ میں فرمایا

ــــ ''**خامساً** بھلا عقلِ اول تو اپنی پانچ وجہوں سے پانچ چیزیں بنا گئی ، عقلِ ثانی کے سرگنتی کی دو دیکھ لیں ، عقلِ ثالث وفلکِ ثامن ، یہ نہ دیکھا کہ فلکِ ثامن میں کتنے ستارے ہیں ، یہ کروروں وجہیں وہ کس گھر سے لائے گی (مواقف) **اقــولُ** مجازفینِ یورپ کہتے ہیں کہ ہرشل کی بڑی دوربین سے دو کرور ستارے گن لئے ہیں ، اور شک نہیں کہ وہ اس سے بھی زائد ہیں ، پھر ہر ایک کے لئے تعیینِ قدر، تعیینِ محل ، تعیینِ لون ، ثوابت دو ہی کرور ہیں تو آٹھ کرور صادر تو یہی ہو گئے ــــ پھر اُن کی حرکات مختلف ہیں ، تو اُن کے لئے تدویریں ہیں ، اُن تدویروں کی تعیینِ قطر، تعیینِ موضع ، یہ کتنے کرور ایک عقل ثانی کے سر ہوئے''ــــ

ويختلف تأثيرها(١) في محلٍ واحدٍ من العالَم السِفُلي ، من التبريد والتسخين ، والسَعادة والنُحوسة ، و تختلف مقاديرها في ذاتها . فلا يمكن أن يقال : الكل نوع واحد ، مع هذا الاختلاف ؛

اور عالَمِ زیریں کے ایک ہی محل میں تمہارے نزدیک ان کواکب کی ..... تبرید و تسخین اور سعادت ونحوست کی ..... مختلف تاثیریں ہیں (۱) سب کی خاص اپنی الگ الگ مقدار ہے ___ تو اِس قدر اختلاف کے ہوتے یہ نہیں کہہ سکتے کہ سب ایک نوع ہیں۔

ابراد ، تبرید: ٹھنڈا کرنا[ص] اِسْخَان تَسْخِین: گرم کردن[ص] **اسعاد** :نیک بخت کرنا[ق،ص] **المَنُحِسُ : مَا يُسَبِّبُ النَّحسَ ويَجلِبُهُ :** جو نحوست کا سبب ہو اور نحوست لائے[م]

(۱) یہ فلسفی کے مسلّمات سے فلسفی پر الزام ہے ..... جیسا کہ فلسفی مذہب کی تفصیل میں گزرا کہ وہ لوگ کواکب کو مؤثر و مُوجِد ٹھہراتے ہیں ، کہ ستاروں کی حرکات سے مادوں کا ایک دوسرے کے ساتھ کئی طرح کا خلط ، اور اس سے معدنیات و نباتات وحیوانات کا وجود مانتے ہیں ___ ورنہ ستاروں کی تاثیر تو ہمارے نزدیک باطل ہے ، امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ فرماتے ہیں

___ ''کواکب میں کوئی سعادت ونحوست نہیں ، اگر اُن کو خود مؤثر جانے مشرک ہے ، اور اُن سے مدد مانگے تو حرام ہے ، ورنہ اُن کی رعایت ضرور خلافِ توکل ہے ، اَشِعَّةُ اللَّمْعات میں ہے

آنچہ اہل عزائم وتکسیر می کنند مثل تبخیر وتلوین وحفظ ساعات نیز مکروہ وحرام است نزد اہلِ دیانت وتقویٰ۔ کذا قال العلماء

[اہل عزائم وتکسیر جو کرتے ہیں مثلاً تبخیر ، تلوین اور ساعاتِ کواکب کا لحاظ یہ بھی اہلِ دیانت وتقویٰ کے نزدیک مکروہ وحرام ہے۔ ایسا ہی حضرات علماء نے کہا ہے]

تبخیر سے مراد ، حسبِ رعایتِ کواکب وقت اُس کے بخوراتِ خاصّہ کا استعمال .... ورنہ تعظیمِ ذکر وتلاوت کے لیے عود ولوبان سُلگانا مستحب ہے .....اور تلوین سے مراد مصلے وغیرہ کو الوانِ خاصّہٗ کواکب سے رنگین کرنا....... اور فقیر نے اُس کے ہامش پر لکھا

یعنی چوں مقصود ، استعانت بکواکب باشد حرام است ۔ کہ استعانت بآنچہ استقلالِ او بزعم مشرکان راسخ شدہ است روا نبود ۔ ورنہ مکروہ وترکِ اولیٰ است ۔ کہ از اعمالِ اہلِ توکّل نیست ، ومشابہتے دارد بافعالِ آناں ۔ وظاہر است کہ اگر استعانت بکواکب نباشد واہلِ تجربہٗ صلحاء بتجربہ دانستہ باشند کہ مراعاتِ ایں امور۔ ہمچو مراعاتِ اوزان

[یعنی جب مقصود ، کواکب سے مدد مانگنا ہو تو حرام ہے ___ کیوں کہ جن چیزوں کو مشرکین مانتے ہیں کہ ...... وہ اللہ تعالیٰ کی عطا اور اس کے حکم سے نہیں ، بلکہ بالاستقلال خود سے مدد کرتی ہیں ، اور یہ عقیدۂ باطلہ اُن کے دل دماغ میں جما ہوا ہے .....ایسی چیزوں سے مدد مانگنا جائز نہیں اور اگر کواکب سے مدد مانگنا مقصود نہ ہو تو وہ تبخیر وتلوین ولحاظِ ساعات ، مکروہ اور خلاف اولیٰ ہے ۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ پر بھروسہ رکھنے والے مومنینِ صالحین ایسا نہیں کرتے ، اور مشرکین ایسا کرتے ہیں، تو اِن کاموں میں مشرکین کے افعال سے ایک طرح کی مشابہت ہے اور ظاہر ہے کہ اگر کواکب سے مدد مانگنا نہ ہو، اور اہلِ تجربہ دیندار اپنے تجربے سے جانتے ہوں کہ اِن باتوں کی رعایت ...دواؤں میں وزن ومقدار اور کئی طرح ←

ولو جاز هذا لجاز أن يقال: كل أجسام العالم نوع واحد في الجسمية ، فتكفيها علة واحدة ، فإن كان اختلاف صفاتها وجواهرها وطبائعها ، دل على اختلافها ، فكذا الكواكب مختلفة لا مَحالة ، ويفتقر

اوراگر کہہ سکتے ہیں تو یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ.....تمام اجسامِ عالم جسمیت میں ایک نوع ہیں.....تو سب کو ایک ہی علت کافی ہوگی ، [جب کہ تمہارے نزدیک کافی نہیں ہے].....**تو اجسام کی صفات وجواہر وطبائع کا اختلاف اگر ان اجسام کے مختلف ہونے**

← وتخصیصاتِ کثیرہ در ادویہ ۔ مناسبِ مقصود بقضاء اللہ تعالیٰ می افتد دریں حال باکے نیست.....خود اَشَدُّھُم فِیْ اَمْرِ اللّٰہ عَزَّ وَجَلَّ امیر المؤمنین عمر فاروقِ اعظم رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ ہنگامِ استسقاء بمراعاتِ منزلِ قمر امر فرمود .... وہمبریں محمول باشد آنچہ شاہ محمد غوث گوالیاری وحضرت شیخ محمد شناوی وغیرھما اَجِلّۂ اکابر قُدِّسَتْ اَسْرَارُھُم کردہ اند۔ ودر کتبِ نفیسۂ خود ہاہمچو جواہر وشروحِ آں باو تصریح فرمودہ۔ فَلْیَکُنِ التوفیق۔

[فتاویٰ رضویہ نہم نصف آخر ص ۲۶۵]

کی تخصیصات کی رعایت کی طرح حکمِ الٰہی سے مقصود کے مناسب پڑتی ہے تو ایسی حالت میں اس رعایت میں کوئی حرج نہیں۔

خود وہ جو اللہ تعالیٰ کے معاملے میں نہایت سخت تھے، امیر المؤمنین عمر فاروقِ اعظم رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ انہوں نے حکم دیا جب کہ بارش کے لیے دعا کرنی ہوئی کہ منزلِ قمر کا لحاظ کرلو

اسی قبیل سے ہے وہ جو شاہ محمد غوث گوالیاری اور حضرت شیخ محمد شناوی وغیرہ عظیم المرتبت اکابر قُدِّسَتْ اَسْرَارُھُم نے کیا ، اور اپنی نفیس کتابوں مثلاً جواہر اور اس کی شرحوں میں جس کی تصریح فرمائی۔

تو شیخ محقق نے جو فرمایا ـــــ ''مکروہ وخلافِ اولیٰ'' ـــــ اُس میں اور ارشادِ فاروقی وعمل وارشادِ مشایخ ـــــ میں تطبیق دینی چاہیئے۔]

نیز فرماتے ہیں

تدبیرِ عالم سے کواکب کے متعلق کچھ نہیں کیا گیا۔ نہ اُن کے لیے کوئی تاثیر ہے۔ غایت درجۂ فلکیہ، مثلِ حرکاتِ نبض ، علامات ہیں کما قال اللّٰہ تعالیٰ ﴿وَعَلٰمٰتٍ وَّبِالنَّجْمِ هُمْ یَهْتَدُوْنَ﴾ [سورہ نحل آیت ۱۶ پ ۱۴] ﴿اور علامتیں اور ستارے سے وہ راہ پاتے ہیں﴾ [ترجمہ کنز الایمان] نبض کا اختلاف ، اعتدال سے طبیعت کے انحراف ، پر دلیل ہوتا ہے۔ مگر وہ انحراف اس [اختلاف] کے اثر سے نہیں۔ بلکہ یہ اختلاف اس [انحراف] کے سبب سے ہے۔ اس علامت ہی کیوجہ سے کبھی اُس کی طرف اکابر نے نظر فرمائی ہے ﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً فِی النُّجُوْمِ فَقَالَ اِنِّیْ سَقِیْمٌ﴾ [سورہ صافات آیت ۸۹ پ ۲۳] ﴿پھر اس نے ایک نگاہ ستاروں کو دیکھا پھر کہا میں بیمار ہونے والا ہوں﴾ [ترجمہ کنز الایمان] زمانۂ قحط میں امیر المؤمنین فاروقِ اعظم رَضِیَ اللّٰہُ تَعَالیٰ عَنْہُ نے حکم دیا کہ باران کے لیے دعا کرو اور منزلِ قمر کا لحاظ کرلو

علمِ تکسیر میں شرفِ قمر وغیرہ ساعات کا لحاظ اگر اسی علامت کے طور پر ہو جس کی طرف ارشادِ فاروقی نے اشارہ فرمایا تو لاباس بہ ہے اور پابندیِ اوہامِ منجمین کے طور پر ہو تو ناجائز۔ [فتاویٰ رضویہ نہم نصف آخر ۱۳۶]

كل واحد إلى علةٍ لصورته ، و علةٍ لهيولاه ، وعلةٍ لاختصاصِهِ بطبيعتهِ المُسخِنَةِ اَوِالمُبرِدة اوالمُسعِدة اوالمَنُحَسَةِ ، وعلةٍ لاختصاصه بموضعه ، ثم لاختصاصِ جملتها بأشكال البهائم المختلفة ، وهذه الكثرة إن تُصور أن تُعْقَلَ فى المعلول الثانى ، تُصور فى المعلول الأول ووقع الاستغناء.

الاعتراض الخامس :هوأنـا نقول : سلّمنا لكم هذه الأوضاعَ الباردة ، والتحكّماتِ الفاسدةَ ، ولـكـن كيف لا تَسْتَحْيُون من قولكم : إن كون المعلول الأول ممكنَ الوجود ، اقتضىٰ وجودَ جِرْمِ الفلك الأقـصـىٰ منه، وعَقْلُه نفسَه ، اقتضىٰ وجودَ نفسِ الفلک منه، وعَقْلُه الأولَ اقتـضىٰ وجودَ عقلِ الفلک منه، فَـما الفَصْل بين قائلِ هذا ، وبين قائلٍ - عَرَفَ وجودَ إنسـانٍ غـائب ، وأنه ممكن الوجود ، وأنه يعقِل نفسَه ، وصـانـعَه ــ فقال :يلزَم من كونه ممكنَ الوجود وجودُ فلک ، فيقال : أىّ مُناسَبة بين كونه ممكنَ الوجود ،

پر دلیل ہے.....تو ایسے ہی کوا کب بھی لامحالہ مختلف ہوں گے..... اور ہر ایک کو کب اپنی صورت کے لیے ایک علت کامحتاج ہوگا....اپنے ھیولیٰ کے لئے ایک علت کامحتاج ہوگا....ہر ایک کی ایک خاص ایسی طبیعت ہوئی ، کہ کوئی فضا کوگرم کرتی ہے کوئی سرد ، کوئی سعادت لاتی ہے کوئی نحوست.......یہ ہر ایک کا الگ الگ طبیعت کے ساتھ اختصاص ایک علت کامحتاج ہوگا.......سب کی خاص خاص جگہیں ہیں ، ان جگہوں سے خاص ہونے کے لیے ایک علت درکار ہوگی.....پھر سب کی مختلف جانوروں کی خاص خاص شکلیں ہیں ، اِس خصوصیت کے لیے سب ایک ایک علت کے محتاج ہوں گے.....اور اِس درجہ وافر کثرت کا معلولِ ثانی میں معقول ہونا ممکن ہے ، تو معلولِ اول میں بھی ممکن ہوگا..... اور پھر معلولِ اول ہی کافی ہوجائے گا۔

پانچواں اعتراض:۔ یہی تقررات واوضاعِ باردہ اورتحکماتِ فاسدہ سہی..............[کہ عقل اول سے عقل ثانی وفلک تاسع صادر ہو، عقل ثانی سے عقل ثالث وفلک ثامن صادر ، یونہی تا آخر]............لیکن تمہیں یہ کہتے شرم کیسے نہیں آتی کہ ــــــــ ’’معلولِ اول کا امکان وجود ، اُس سے جر مِ فلکِ اقصیٰ کے وجود کو مقتضی ہوا ، اور معلولِ اول کے اپنے آپ کو جاننے سے نفسِ فلک کا وجود ، اور مبدأ اول کو جاننے سے عقلِ فلک کا وجود لازم آیا ‘‘ــــــ ذرا بتاؤ تو کہ تم میں اور اُس شخص میں کیا فرق ہے؟....جو کہتا ہے کہ ــــــ ’’اُس نے ایک ایسے انسان کا سراغ لگایا ہے جو نگاہوں سے اوجھل ہے ، ممکن الوجود ہے ، اپنے آپ کو جانتا ہے ، اور اپنے صانع کو جانتا ہے‘‘ــــــ پھر کہتا ہے ــــ ’’اُس انسان کے امکانِ وجود سے وجودِ فلک لازم آیا‘‘ــــــــ تو کیا اس سے نہیں پوچھو گے کہ ــــــــ ’’اُس انسان کے امکانِ وجود میں ، اور اُس سے آسمان موجود ہوجانے میں ، کیا مناسبت کیا جوڑ ہے؟‘‘ــــ

وبين وجود فلك منه ؟! وكذلك يلزَم من كونه عاقلاً لنفسه ، ولصانعه ، شيئان آخَران ، وهذا إذا قيل في إنسان ضُحِكَ منه ، فكذا في موجود آخَر ؛ إذ إمكان الوجود قضيَّةٌ لا تختلف باختلاف ذات الممكن ، إنساناً كان أو مَلَكاً أو فَلَكاً ، فَلَسْتُ أدري كيف يقنَع المجنونُ من نفسه بمثل هذه الأوضاع ، فَضْلاً عن العقلاء الذين يُشَقِّقُوْنَ الشَّعَر بزُعمهم في المعقولات .

فإن قال قائل : فإذا أبطلتم مذهبهم ، فماذا تقولون أنتم ؟! أتزعُمون أنه يصُدر من الشيْ الواحد من كل وجه ، شيئان مختلفان ، فتكابرون العقول ؟! أو تقولون : المبدأ الأول فيه كثرة ، فتترُكون التوحيد ؟! أو تقولون : لا كثرة في العالَم ، فتُنكرون الحِسّ ؟! أو تقولون : لزِمت بالوسائط،فتَضْطَرُّون إلى الاعتراف بما قالوه ؟!

قلنا: نحن لم نخُض في هذا الكتاب خَوْضَ مُمَهِّدٍ ، وإنما غَرَضُنا

ایسے ہی کہتا ہے ـــــ ''اُس کے اپنے آپ کو اور اپنے صانع کو جاننے سے اور دو چیزیں لازم آجاتی ہیں''ـــــ

اور اگر کسی انسان کے متعلق ایسا تخیّل تراشا مضحکہ خیز ہے ......تو کسی اور موجود کے متعلق بھی مضحکہ خیز ہی ہوگا ، کیوں کہ امکانِ وجود ایسا فیصلۂ عقلی ہے کہ ذاتِ ممکن کے مختلف ہونے سے اس میں فرق نہیں پڑسکتا ، وہ ذاتِ ممکن انسان ہو یا فرشتہ یا آسمان۔

میں نہیں سمجھتا کہ کوئی پاگل بھی اس طرح کے تقررات کو اپنے طبع زاد کہلانا کیسے گوارا کرے گا...... چہ جائے کہ وہ صاحبانِ ہوش وخرد جنہیں معقولات میں موشگافی کا دعویٰ ہے۔

سائل:ـ فلسفیوں کا مذہب جب تم نے باطل کردیا تو اب تم خود کیا کہتے ہو؟... آیا یہ سمجھتے ہو ـــــ ''جوشی ہر جہت سے واحد ہو اس سے دو مختلف چیزیں صادر ہوسکتی ہیں''ـــــ تو عقول پر اپنی بالادستی جتاؤگے ... یا یہ کہتے ہو کہ ـــــ ''مبدأ اول میں کثرت ہے''ـ تو توحید چھوڑو گے ... یا یہ کہتے ہو کہ ـــــ ''عالم میں کثرت نہیں''ـــــ تو محسوس ومشاہد کا انکار کروگے ... یا یہ کہتے ہو کہ ـــــ ''یہ کثرت ، وسائط سے لازم آئی ... تو ناچار نظریۂ فلسفیانہ کا اعتراف کروگے۔

جواب:ـ ہم اس کتاب میں ایسے غور وخوض کی منزل میں نہیں کہ حق کیا ہے اسے نکھار کر پیش کریں ، ہمارا تو بس مقصد ہے

شَقَّقَ الحَطَبَ وَغَيْرَهُ : شَقَّهُ اَیْ صَدَعَهُ [ق ت] ای شگافتن چیزے را [ص]: چیرنا **تمهيد الامر** : تَسْوِيَتُهُ واصلاحُهُ [ق] : کسی معاملے کو درست اور ہموار کرنا۔

أن نُشَوِّشَ دعاويهم ، وقد حصَل ، على أنا نقول : ومن زَعَم أن المَصِيرَ إلى صُدُور اثنين من واحد ،مُكابَرةٌ للمعقول ، أو اتصافَ المبدأ بصفات قديمة أزلية ، مناقضٌ للتوحيد؟! ، فهاتان دعويان باطلتان ، لابرهان لهم عليهما(۱)، فإنه ليس يُعْرَف استحالةُ صدوراثنين من واحد ، كما يُعرَف استحالةُ كون الشخص الواحد

ان کے دعووں کو پراگندہ کرنا ، اور وہ حاصل ہولیا ، تاہم اتنا بتادیتے ہیں کہ جو سمجھتا ہے ــــ ''ایک سے دو کے صدور کی طرف جانا عقول کے ساتھ مکابرہ ہے...... یا مبدأ کا صفاتِ قدیمہ ازلیہ سے متصف ہونا توحید کے منافی ہے'' ــــ تو یہ ایسے دو دعوے ہیں جو باطل ہیں (۱) اور ان پر فلسفیوں کی کوئی دلیل و برہان نہیں ، کیونکہ ایک سے دو کا صدور محال ہونا اس طرح معلوم نہیں ، جس طرح شخصِ واحد کی دو جگہ موجود گی کا محال ہونا معلوم ہے

شَوَّشَهُ : خَلَّطَهُ وأَسَاءَ تَرْتِيبَهُ [م] : پراگندہ کرنا ، الٹ پلٹ دینا۔

(۱) یہاں وہ کشف حقیقت وانکشافِ نادر ملاحظہ کیجئے ، امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّهُ فرماتے ہیں

عاشراقول:۔ حقیقتِ امر یہ ہے کہ مرتبۂ وحدتِ محضہ ، مرتبۂ ذات ہے ....اور مرتبۂ ذات میں ایجاد ، ایجاب ہے ....اور باری عَزَّوَجَلَّ ایجاب سے مُنَزَّہ.... وہ فاعل بالا یجاب نہیں ، بلکہ خالق بالاختیار ہے .... اور خلق بالاختیار ، ارادۂ علم وقدرت پر موقوف.... تو وہ [یعنی خلق بالاختیار] نہیں مگر مرتبۂ صفات میں.... اور مرتبۂ صفات اُس وحدتِ محضہ کا مرتبہ نہیں .... ﴿فَاَنّٰی تُسْحَرُوْنَ﴾ [سورہ مؤمنون ۲۳۔آیت ۸۹] پھر کس جادو کے فریب میں پڑے ہو [کنزالایمان]

حادی عشراقول یہ تو ہمارے طور پر تھا ــــ لیکن تمہارا قضیۂ نامرضیہ ..... ''الواحدُ لَا يَصْدُرُ عنه اِلّا الواحد''.... خود ہی تمہارے طور پر باطل ومتناقض ہے...کلام ، مُوَثِّر من حیث ہو موثّر ، یعنی مُوجِد ومُفیضِ وجود میں ہے...اور ایجاد ، وجودِ خارجی سے مشروطؔ ....جو خود موجود نہیں ، محال ہے کہ دوسرے پر افاضۂ وجود کرے ، اُس کا فاعل ومُوجِد بنے...نیز وہ خصوصیت درکارؔ جس کا نام مصدریت رکھا ہے...تو ذاتؔ وتقرروؔ وجودؔ وتعیّنؔ اور وہ خصوصیتؔ سب قطعاً اُس میں [یعنی مؤجد ومُفیضِ وجود میں] ملحوظ ہیں.... کہ بے اِن کے موجد ہونا محال.... تو مُوثِّر من حیثُ ہو مُوثِّر کا واحدِ محض ہونا محال ــ اور تم نے اُسے ایسا ہی فرض کیا .... تو وصفِ عنوانی کے حکمِ ضمنی میں نقیضین کو جمع کرلیا...یعنی وہ واحدِ محض ، کہ ہرگز واحدِ محض نہیں ، اُس سے ایک ہی شئ صادر ہوگی ــــ ایسا جامعِ نقیضین خود ہی محال ہے...نہ کہ اُس سے کسی شئ کے صدور وعدمِ صدور کی بحث...نہ کہ اُس سے صدورِ واحد کی تجویز.... تو استثنا کا حکمِ صریح بھی باطل۔

ثانی عشراقول ویسا واحد اگر ہوگا بھی تو نہ ہوگا مگر ظرفِ خلط وتعریہ میں ؔ ....کہ خارج میں موثر من حیث موثر کا شرائطِ ایجاد سے اِنفکاک بداہۃً محال..... تو تمہارے دعویٰ کا حاصل یہ ہوا کہ ، اُس موجودِ ذہنی سے ایک ہی صادر ہوگا ــ یہ اولاً مبحث سے ←

ؔ یعنی ایجاد کے لیے شرط ہے کہ ایجاد کنندہ خارج میں موجود ہو ، موجود فی الذہن کسی کا مُوجد نہیں ہوسکتا۔ ؔ یعنی ایجاد کے لیے ایجاد کنندہ میں وہ خصوصیت ہونی ضروری ہے۔ ؔ ظرفِ خلط وتعریہ ذہن ہے ــــ وہیں حاشیہ میں ہے ــــ ''ذہن اگرچہ ہر گونہ خلط وتعریہ کا ظرف ہے''ــــ

في مكانين ، وعلى الجملة لا يُعرَف بالضَرورة ولا بالنَظر

وما المانع من أن يقال : المبدأ الأول عالم مريد قادر، يفعل مايشاء، ويحكُم مايُريد ، يخلُق المختلِفاتِ، والمتجانِساتِ ، كما يريد ، وعلى مايريد؟! فاستحالة هذا لاتُعرَف بضَرورة العقل ولانَظر ه، وقد وَرَدَتْ به الأنبياءُ المؤيَّدون بالمعجزات ، فيجب قُبولُه.

وأما البحث عن كيفيّة صدورالفعل من اللّٰه تعالیٰ بالإرادة ، ففُضولٌ

، خلاصہ یہ کہ ایک سے دو کا صدور محال ہونا.....نہ بداہتِ عقل سے معلوم ہے نہ نظرِ عقل سے۔
اور یہ ماننے سے کیا مانع ہے؟..... اور اِس اعتقاد میں کیا استحالہ ہے کہ ـــ ''مبدأِ اول عالم ہے ، ذی ارادہ ہے ، قادر ہے ، جو چاہے کرے جو چاہے حکم فرمائے ، ایسی چیزیں پیدا فرمائے جو الگ الگ طرح کی ہوں ، اور ایسی بھی جو ایک طرح کی ہوں ، جس طرح چاہے اور جس طور پر چاہے''۔ کیونکہ اِس عقیدے کا محال ہونا نہ بداہتِ عقل سے معلوم ہے نہ نظرِ عقل سے ، اور اِسے انبیائے کرام عَلَیۡہِمُ الصَّلوٰۃُ وَالسَّلَامُ لے کر آئے جن کی صداقت پر معجزات گواہ ہیں ، لہٰذا اِسے ماننا اور قبول کرنا واجب ہے۔
رہی یہ بحث کہ ـــ ''ذاتِ الٰہی جَلَّ وَ عَلَا سے بہ ارادۂ الٰہیہ.....فعل کیسے صادر ہوتا ہے؟'' ـــ تو یہ لا حاصل گفتگو

← بیگانہ..... ثانیًا خود جنون، کہ موجودِ ذہنی ایک شئ کا بھی مُوجد نہیں ہوسکتا ..تو اِلّا الواحد کہنا حماقت..خصوصًا حضرتِ عِزَّت عَزَّتْ عِزَّتُہٗ کہ ذہن میں آنے سے متعالی ہے...ذہن میں نہ ہوگی ، مگر کوئی وجہِ بعید..... وہ کیا صالحِ ایجاد ہے؟

تو حاصل یہ ہوا کہ..... **جس سے ایجاد منفی ہو وہ اِلٰہ نہیں.....اور جو اِلٰہ ہے اُس سے نفیِ ایجادِ کثیر کی کوئی راہ نہیں**.....پھر عقول کو فاعل و خالق ماننا کیا صریح جنون ہے.....کہ وہ اسی ضرورتِ باطلہ کے لئے اوڑھا گیا تھا ، جس کا بطلان آفتاب سے زیادہ روشن ہوگیا۔ طُرفہ یہ کہ اُنہیں مان کر بھی ، اُن کی خالقیت نہیں بنتی ، جس کے روشن بیان سُن چکے.....تو مجنوں ہو کر بھی نجات نہ ملی.....﴿وَذٰلِکَ جَزٰٓؤُا الظّٰلِمِیۡنَ﴾[پارہ ٦ع ٩] ﴿اور بے انصافوں کی یہی سزا ہے﴾[ترجمہ کنزالایمان] [الکلمۃ الملھمۃ ص ٣٦] [صفحہ ٩٧ کا حاشیہ پورا ہوا]

فُضول : بے فائدہ بات، بے فائدہ بات یا کام میں لگنا ، معجم وسیط میں ہے الفُضُولُ : مَالاَ فَائِدَۃَ فِیۡہِ ، یُقَالُ : ھٰذَا مِنۡ فُضُوۡلِ القَوۡلِ، والفُضُوۡلُ : اِشۡتِغَالُ الۡمَرۡءِ أوۡ تَدَ خُّلِہٖ فِیۡمَا لَا یَعۡنِیۡہِ ، اور تاج میں ہے کہ راغب نے کہا : فُضول ، فَضۡل کی جمع ہے جمع کا مفرد جیسا استعمال کیا گیا ، بمعنی ـــ ''مَالَا خیرَ فیه : وہ جس میں بہتری بھلائی فائدہ نہ ہو'' ـــ اسی استعمالِ مذکورہ کے سبب ، جمع کی طرف صیغۂ جمع کو برقرار رکھتے ہوئے نسبت کی گئی، اور جو شخص بے فائدہ بات میں مشغول ہو اُسے ـــ ''فُضُوۡلِی'' ـــ کہا گیا کیونکہ ''فُضُوۡل'' کو ایک قسم کی گفتگو کا عَلَم مانا گیا ، تو لفظ ''فُضول'' بمنزلۂ مفرد ہوا [ت ٥٨١ج ١٥]

وطَمَعٌ في غيرمَطْمَعٍ ، والـذيـن طَـمِعوافي طلَب المُناسَبة ومعرفتها ، رَجَعَ حـاصل نَظَرهم إلى أن المعلول الأول ، مـن حيثُ إنه ممكن الوجود صَدَرَ منه فلک ، ومن حيـثُ إنه يعقِل نفسَه ، صدَر منه نفس الفلک ، وهذه حَماقة لا إظهارمُناسَبة.

فَلْنَتقبَّل مَبادِىءَ هذه الأمور من الأنبياء (۱) ـ صلوات اللّٰه عليهم ـ وَلْيُصَدَّقوا فيها ، إذ العقل ليس يُـحِيـلهـا ، وَلْيُتْـرَکِ البـحـثُ عـن الـكـيـفية والكَمِّيَّة والماهيّة، فليس ذلک مما تَتَّسِع له القُوى البشرية ، ولذلک قال صاحب الشرع ـ صَلَوات اللّٰه عليه ـ: ((تَفَكَّرُوْا فِيْ خَلْقِ اللّٰهِ ، وَلا تَفَكَّرُوْا فِيْ ذَاتِ اللّٰه)).

اور بے موقع طبع آزمائی ہے.....اور جولوگ مناسبت کی کھوج اور جوڑتوڑ کا سراغ لگانے کے خواہاں ہوئے اُن کے غوروفکر کا حاصلِ خلاصہ یہ ہے کہ ـــــ ’’معلولِ اول سے بایں حیثیت کہ ممکن الوجود ہے فلک صادر ہوا ، اور اسی سے بایں حیثیت کہ وہ خود کو جانتا ہے نفسِ فلک صادر ہوا‘‘ ـــــ حالانکہ یہ حماقت ہے نہ کہ اظہارِ مناسبت ـ

لہٰذا ہمیں چاہیئے کہ.....اِن ارض وسماء وغیرہ امورِکائنات کا مبداٗ کیا ہے.....اِسے انبیائے کرام عَلَیْھِمُ الصَّلوٰۃُ وَ السَّلام سے قبول کریں (۱) اور اس میں اُن کی تصدیق کریں.....کیونکہ عقل ان مبادی کو محال نہیں ٹھہراتی .....اور فعلِ الٰہی کی کیفیت و کمّیت وماہیّت کی بحث میں نہ پڑیں.......کیونکہ یہ ایسی بات ہے جو انسانی طاقت کی دسترس سے باہر ہے...... اسی وجہ سے صاحبِ شریعتِ بیضاء صَلَّی اللّٰہُ تَعَالیٰ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا

تَفَكَّرُوْا فِيْ خَلْقِ اللّٰهِ وَلا تَفَكَّرُوْا فِيْ ذَاتِ اللّٰه	مخلوقِ الٰہی میں غور وفکر کرو ، ذاتِ الٰہی میں نہیں ـ جَلَّ وَعَلا تَبَارَکَ وَ تَعَالی

(۱) یعنی صرف ذات وصفات الٰہی جَلَّ وَعَلا کوساری کائنات کے لیے مبداٗ تسلیم کریں

طَمِعَ (س) فِيْهِ وَبِهٖ طَمَعاً محركةً : حَرِصَ عليه وَرَجَاهُ [ق ت] : کسی چیز کی امید اور لالچ

ألمسألة الرابعة

فی بیان عَجْزهم عن الاستدلال علی وجود الصانع للعالم

فنقول : الناس فرقتان :

فرقةُ أهل الحق ، و قد رَأَوْا أن العالم حادث ، و علِموا ضَرورةً أن الحادث لا يُوجَد من نفسه ، فافتقر إلى صانع ، فعُقِل مذهبهم فی القول بالصانع .

وفرقةٌ أخریٰ هم الدهرية ، وقد رَأَوْا أن العالم قديم ، كما هو عليه ، ولم يُثبِتوا له صانعا ، و مُعتقَدهم مفهوم ، وإن كان الدليل يدُلّ علی بُطلانه .

وأما الفلاسفة فقد رأوا أن العالم قديم ، ثم أثبتوا له صانعًا مع ذالک ، وهذاالمذهب بوَضْعه مُتناقِض ، لا يُحتاج فيه إلى إبطال .

فإن قيل : نحن إذاقلنا : إن للعالم صانعًا ، لم نُرِدُ به فاعلًا مختارًا ، يفعل بعد أن لم يكن يفعل

مسئلۂ رابعہ

عالم کو بنانے والا کوئی ہے اس پر دلیل لانے سے فلسفی عاجز ہیں

ہم بتائیں: لوگ دو گروہ ہیں

ایک گروہ **اہل حق** کا ہے.....انھوں نے یہ مانا کہ عالم حادث ہے ، اور بداہۃً جانا کہ حادث اپنے آپ وجود میں نہیں آ سکتا ، لہذا صانع کا محتاج ہوا.....تو صانع کو ماننے کے بارے میں ان کا مذہب معقول ہے۔

دوسرا گروہ **دہریوں** کا ہے..... اِن کا نظریہ ہے کہ عالم قدیم ہے ، جیسا ابھی ہے ایسا ہی ہمیشہ رہا ، اور عالم کا کوئی صانع یعنی بنانے والا نہیں ہے۔ان کا نظریہ گو دلیل سے باطل ہے ، تاہم اس کی شکل ترتیبی میں جوڑ سمجھ میں آتا ہے۔

رہے فلسفی تو یہ عالم کو قدیم سمجھتے ہیں ، اور پھر اس کے ساتھ عالم کے لیے صانع مانتے ہیں.....یہ نظریہ اپنی وضع اور شکل ترتیبی ہی میں ایسا بے ربط اور متناقض ومتضاد ہے کہ محتاجِ ابطال نہیں۔

فلسفی:۔ ہم جب کہتے ہیں۔۔۔''عالم کے لیے صانع یعنی بنانے والا ہے''۔۔۔تو اس سے ہماری مراد **فاعلِ مختار** نہیں

كـمـا يُشـاهَـد فـى أصـنـاف الـفـاعـلـيـن مـن الـخَيّاط ، والنَسّاج ، والبَنّاء ، بل نعنِى به علة العالم ، ونسميه المبدأالأول ، على معنى أنه لا علة لوجوده ، وهو علة لوجود غيره ، فإن سميناه صانعًا فبهذاالتأويل .

و ثبـوت مـوجـود لا عـلـة لـوجـوده ، يـقـوم عـلـيـه الـبـرهـان الـقطعي على قُرب ، فإنا نقول : العالمُ ،مـوجـوداتُـه إمـا أن يـكـون لهـا عـلـة ، أولا عـلـة لها ، فإن كان لها علة فتلك العلة لها علة أم لا علة لها ؟!و كـذاالـقـول فـى علة العلة ، فإما أن تتسلسل إلى غير نهاية وهومحال ، وإما أن تنتهى إلى طَرَف فالأخيرعلةٌ أُولـىٰ ، لاعـلـة لـوجـودهـا ، فـنـسـمـيهـا الـمـبـدأالأول . وإن كـان الـعـالَـم موجودًا بنفسه لاعلة لـه ، فقد ظهَرالمبدأالأول ، فإنا لم نَعْنِ به إلا موجودًا لا علة له ، و هو ثابت بالضَرورة

نعم لا يجوزأن يكون المبدأ الأول هو السمواتِ ، لأنها عَدَدٌ ، و دليل التوحيد يمنعه ،

ہوتی ، جس نے پہلے نہیں بنایا پھر بنائے ، جیسا کہ درزی پارچہ باف اور معمار جیسے کئی طرح کے بنانے والوں میں یہی دیکھنے میں آتا ہے.....بلکہ صانعِ عالم سے ہماری مراد ہوتی ہے علتِ عالَم ، اور اُسے ہم مبدأاول کے نام سے یاد کرتے ہیں ، اس معنیٰ کر کہ اُس کے وجود کی کوئی علت نہیں ، اور وہ اپنے غیر کے وجود کی علت ہے.....تو ہم اگر اُسے صانعِ عالم کہتے ہیں تو اسی معنی کر۔

اور ایسے موجود کا ثبوت جس کے وجود کی کوئی علت نہیں ، اس پر ابھی برہانِ قطعی قائم ہو رہی ہے.....چنانچہ ہم کہتے ہیں.....موجوداتِ عالم کی یا تو کوئی علت ہوگی ، یا نہیں ہوگی..... اگر ہوگی تو اس علت کی بھی کوئی علت ہوگی یا نہیں ہوگی؟.....یہی سوال اُس علت کی علت کے بارے میں ہوگا ، تو یہ سلسلہ یا تو غیر متناہی چلے گا ، حالانکہ تسلسل محال ہے ، یا ایک منتہیٰ پر رکے گا ، تو وہی منتہیٰ سب میں پہلی علت ہے ، جس کے وجود کی کوئی علت نہیں ، تو اُسی کو ہم مبدأِ اول کہتے ہیں ــــــ اور اگر عالم خود سے موجود ہے ، اس کی کوئی علت نہیں ہے ، تو مبدأِاول ظاہر ہو لیا ، کیونکہ مبدأاول سے ہماری مراد سوا اس کے کچھ نہیں کہ وہ ایسا موجود ہے جس کی کوئی علت نہیں.....اور وہ بداہۃً آنکھوں دیکھا سامنے موجود ہے

مگر افلاک مبدأِاول نہیں ہوسکتے ، کیونکہ افلاک متعدد ہیں ، اور دلیلِ توحید مبدأاول کا متعدد ہونا محال ٹھہراتی ہے۔

خَيَّاط: درزی[غ] **نَسَّاج**: بافندۂ جامہ [غ] : کپڑا بننے والا **بَنَّاء**: مِعمار [غ] **عَدَد** : بمعنی معدود یعنی شمار کردہ۔ مَا عُدَّ فَهُوَ مَعْدُوْدٌ وَ عَدَدٌ [ت] کنزالایمان پ۱۵ سورہ کہف آیت ۱۱ میں ''سِنِيْنَ عَدَدًا'' کا ترجمہ فرمایا ''گنتی کے کئی برس'' اور عَدَد : مصدر کے معنی میں بھی آتا ہے: یعنی گننا[ت] ''يَمْنَعُهُ'' کی ضمیر ھاء کا مرجع بھی ''عَدَد'' ہے.....مگر بمعنی مصدرِ مجہول ، یعنی معدود ہونا ، شمار کردہ ہونا ، چند ہونا۔

فيُعرَف بُطلانه بالنَظَر فى صفة المبدأ ، ولا يجوز أن يقال : إنه سماء واحدة ، أو جسم واحد ، أوشمس واحدة ، أو غيرُها ، لأنه جسم ، والجسم مركب من الصورة والهيولى ، والمبدأ الأول لا يجوز أن يكون مركبًا ، وذالك يُعْرَف بنظَر ثان .

والمقصود أن موجودًا ، لا علة لوجوده ، ثابت بالضَرورة والاتفاق ــ وإنما الخلاف فى الصفات ــ وهو الذى نعنيه بالمبدأ الأول .

والجواب من وجهين :

أحدهما : أنه يلزم على مَساق مذهبكم ، أن تكون أجسام العالم قديمةً كذالك لا علة لها ، وقولكم إن بطلان ذالك يعلم بنظر ثان فَسَيُبْطَلُ ذالك عليكم فى مسألة التوحيد ، وفى نفى الصفات ، بعد هذه المسألة

الثانى : وهو الخاصّ بهذه المسألة ، هو أن يقال : ثبت تقديراً

تو مبدأ کی شان وصفت میں غور کرنے سے معلوم ہوجاتا ہے کہ افلاک کا مبدأ اول ہونا باطل ہے.....اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ مبدأِ اول کوئی ایک آسمان ہے ، یا ایک جسم ، یا ایک آفتاب وغیرہ ، کیونکہ یہ سب جسم ہیں ، اور جسم صورت وہیولٰی سے مرکب ہوتا ہے ، اور مبدأ اول مرکب نہیں ہوسکتا۔ یہ ایک دوسری دلیل سے معلوم ہے۔

مقصود یہ ہے کہ ایسا موجود جس کے وجود کی کوئی علت نہیں بداہۃً واجماعًا ثابت ہے ــ اختلاف صرف اُس کی صفات میں ہے۔اور مبدأ اول سے ہماری مراد وہی موجودِ بلا علت ہے۔

اعتراض دوطرح سے ہے

اوّل:۔ تمہارے مذہب کی روش پر لازم ہے کہ اجسامِ عالم ہمیشہ سے ایسے ہی ہیں اور اُن کی کوئی علت نہیں [تو اجسام عالم ہی تمہارے نزدیک مبدأِ اول ٹھہریں گے] اور وہ جو تم نے کہا کہ ــــ ''کہ جسم کے مبدأ اول ہونے کا بطلان دوسری دلیل سے معلوم ہے'' ــ تو اُس کا بھی تمہارے طور پر باطل ٹھہرنا جلد ہی اِس مسئلہ کے بعد تمہارے مسئلۂ توحید ونفیِ صفات [یعنی مسئلہ خامسہ وسادسہ] میں ہم دکھادیں گے

دوم:۔ اس مسئلہ کے ساتھ خاص ہے ۔ وہ یہ کہ ہر زیریں کی علت ایک بالا کو ٹھہرانے سے تم پر لازم ہے کہ

أن هـذه الموجوداتِ لها علة ، ولِعلّتها علة ، ولعلة العلة علّة كذلک ، وهكذا إلى غير نِهاية ، وقولكم : إنه يستحيل إثبات عِلَلٍ لا نهاية لها ، لا يستقيم منكم ، فإنا نقول : عرَفتم ذلک ضَرورةً بغير وسيط او عرفتموه بوسيط؟! ولا سبيل إلى دعوى الضرورة ، وكل مسلک ذكرتموه في النَظَر ، بَطَلَ عليكم بتجويز حوادثَ لا أول لها ، وإذا جاز أن يدخُل في الوجود ما لا نهاية له ، فلِمَ يبعُد أن يكون بعضها علةً للبعض ، وينتهيَ من الطَرَف الأخير إلى معلولٍ لا معلول له ، ولا ينتهيَ من الجانب الآخَر إلى علة لا علة لها ؟! كما أن الزمان السابق ، له آخِرٌ وهو الآن الراهن ، ولا أوّلَ له .

فإن زعَمتم أن الحوادث الماضية ، ليست موجودة معاً في الحال ، ولا في بعض الأحوال ،

اِن موجوداتِ عالم کی علت ہوگی ، پھر اُس علت کی بھی علت ہوگی ، یوں ہی علت کی علت کی بھی علت ہوگی ، ایسے ہی تا غیر نہایت......اوراس لازم سے بچنے کے لیے تم نے جو استحالۂ تسلسل کا سہارا لیا اور کہا کہ '' عللِ غیر متناہیہ کا اثبات محال ہے'' یہ تمہیں راس نہیں آئے گا ، کیونکہ ہم پوچھیں گے....علل غیر متناہیہ کا محال ہونا....تم نے حدِّ اوسط کے بغیر بداہتِ عقلی سے جانا؟....یا حدِ اوسط کے ذریعے [یعنی نظر وفکرِ عقلی سے] جانا؟....دعویٔ بداہت کی طرف راہ نہیں ، اور نظرِ عقلی کے باب میں جو دلیل بھی تم نے پیش کی ، سب کا باطل ہونا تم پر یوں لازم ہے کہ....تم جانبِ ماضی ایسے حوادثِ غیر متناہیہ(۱) ، جن کے لیے کوئی ابتدا نہیں ، ممکن مانتے ہو

اور جب غیر متناہی کا تحتِ وجود داخل ہو جانا یعنی وجود میں آ چکنا تمہارے نزدیک ممکن ہوا ، تو یہ کیوں محال ہوگا؟....کہ اُن میں ایک دوسرے کی علت ہو ، اور وہ غیر متناہی سلسلہ پچھلی جانب تو ایسے معلول پر ختم ہو ، جس کا کوئی معلول نہیں ، لیکن اگلی جانب ایسی علت پر ختم نہ ہو ، جس کی کوئی علت نہیں (۲)..... جیسا کہ تمہارے نزدیک زمانِ سابق کے لیے آخر ہے یعنی آنِ راہن یعنی آنِ موجودہ ، اور اول نہیں ہے

اب اگر تم یہ زعم کرو کہ ، حوادثاتِ ماضیہ نہ فی الحال ایک ساتھ موجود ہیں ، نہ کسی حالت میں ایک ساتھ موجود تھے ،

(۱) حوادثِ غیر متناہیہ:۔مثلاً زمانہ جس کا ذکر مثال میں آگے آ رہا ہے ، اور جیسے فلسفی کے نزدیک گردشِ فلک ، کہ فلک کے سب دورے حادث ہیں ، کوئی خاص دورہ ازل میں نہ تھا ، مگر ہیں ازل سے ، یعنی کوئی دورہ ایسا نہیں جس سے پہلے غیر متناہی دورے نہ ہوئے ہوں ، اور جیسے صور و اعراض و کیفیات جو مادے پر طاری ہوتی ہیں ـــــــ یہ سب عند الفلسفی حوادثِ غیر متناہیہ ہیں۔ (۲) تو سلسلۂ علل میں تسلسل عند الفلسفی محال نہیں ہوگا ، اور اثباتِ مبدأ اول اسی استحالۂ تسلسل پر مبنی تھا ، تو اب اثباتِ مبدأ اول کی فلسفی کو کیا سبیل رہی؟

و المعدوم لا يُوصَف بالتناهي ، وعَدَمِ التناهي ، فيلزَمكم في النفوس البشرية المُفارِقة للأبدان ، فإنها لا تَفنىٰ عندكم ، والموجود المفارق للبدن من النفوس ، لا نهاية لأعدادها ، إذ لم تَزَلُ نطفةٌ من إنسان ، وإنسانٌ من نطفة ، إلى غير نهاية ، ثم إنّ كل إنسان، مات، فقد بقِيت نفسُه ، وهي بالعدد غيرُ نفسِ مَن مات قبله، ومعه ، وبعده ،وإن كان الكلّ بالنوع واحداً ،فعندكم في الوجود في كل حال ، نفوسٌ لانهاية لأعدادها

فإن قيل: النفوس ليس لبعضها ارتباط بالبعض ، ولا ترتيب لها ، لا بالطَبْع ولا بالوضْع ، وإنما نُحيل نحن موجوداتٍ لا نهاية لها ، إذا كان لها ترتيب بالوضع (۱) كالأجسام فإنها مرتّبة بعضُها فوق بعض ، أو كان لها ترتيب بالطبع ، كالعلل والمعلولات ، وأما النفوس فليست كذلك.

قلنا :وهذا الحكم في الوضع ليس طرده بأولىٰ من عكسه ،

اورمعدوم ، تناہی وعدمِ تناہی سے متصف نہیں ہوتا...تو جو انسانی روحیں ابدان سے جدا ہوچکیں اُن کے بارے میں کیا کہو گے؟..... اُنہیں تو.....غیر متناہی موجود ومجتمع فی الحال....ماننا تم پر لازم ہی ہے.....کیونکہ روحیں تمہارے نزدیک فنا نہیں ہوتیں ، اور جو روحیں کہ بدن سے جدا ہوکر موجود ہیں ، وہ تمہارے نزدیک غیر متناہی ہیں ، کہ تمہارے نزدیک انسان سے نطفہ اور نطفہ سے انسان ہمیشہ سے ہوتا چلا آیا ، پھر جو انسان بھی مرگیا اُس کی روح باقی ہے ، اور باعتبارِ فردیت اپنے پہلے بعد اور ساتھ مرنے والوں کی روحوں کا غیر ہے ، اگرچہ باعتبارِ نوعیت سب ایک ہیں ..... تو تمہارے نزدیک ہر وقت غیر متناہی روحیں موجود ہیں۔

فلسفی:۔ نفوس میں ایک کو دوسرے سے ارتباط نہیں ، اور نہ اُن میں ترتیب ہے نہ طبعی نہ وضعی۔اور ہم موجوداتِ غیر متناہیہ کو جبھی محال جانتے ہیں کہ اُن میں یا ترتیب بالوضع (۱) ہو ، جیسے اجسام ، کہ ترتیب وار یکے بالائے دیگرے ہیں ، یا ترتیب بالطبع ہو ، جیسے عِلَل ومعلولات ـــــ نفوس تو ایسے ہیں نہیں (۲)۔

اعتراض:۔ یہ موجوداتِ مُرتّبہ بالوضع میں استحالۂ عدمِ تناہی کا حکم جاری کرنا.....جاری نہ کرنے سے اولیٰ تو ہے نہیں

---

(۱) وضع:۔شیٔ کی اس حالت کو کہتے ہیں کہ شیٔ کے اجزاء کو غیر سے اور بعض اجزاء کو دیگر اجزاء سے نسبت ہونے کے سبب شیٔ کو عارض ہو جیسے قائم یا قاعد کی حالت جو کھڑے یا بیٹھے ہونے سے اس کو عارض ہوتی ہے [ہدایۃ الحکمت ص۱۵]

(۲) تو نفوس کو فلسفیوں کے غیر متناہی ماننے سے غیر متناہی سلسلۂ عِلَل کا بھی ممکن ہونا فلسفیوں پر لازم نہیں آئے گا ، تو سلسلۂ عِلَل کی لاتناہی کے استحالہ پر اثباتِ مبدأ اول کی بنا کرنے کا راستہ کھلا رہے گا ـــــ **تنبیہ** فلسفی کی اس قیدِ ترتیب پر امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ کا کلام مسئلۂ اولیٰ دلیلِ ثانی ص۱۷۸ پر حاشیہ میں ملاحظہ کریں

فلمَ اَحلْتُم احد القسمين دون الآخَر؟ وما البرهان المُفرِّق ؟!

وبم تنكرون على من يقول : اِنّ هذه النفوس التى لا نِهاية لها عند كم ، لا تخلُو عن ترتيب ، اذ وجود بعضها قبل بعض ، فان اللّيالِىَ والايّامَ الماضيةَ لا نهاية لها ، واذا قدّرنا وجودَ نفسٍ واحدة ، فى كل يوم و ليلة ، كان الحاصلُ فى الوجود الآن ، خارجًا عن النهاية ، واقعًا على ترتيب فى الوجود ، أى بعضُها بعد بعض ، والعلةُ غايتُها أن يقال :اِنّها قبل المعلول بالطبع ، كما يقال:اِنها فوق المعلول بالذات لا بالمكان ، فاذا لَمْ يَستحِلُ ذلک فى ((القبل)) الحقيقى الزمانى فينبغى أن لا يستحيلَ فى ((القبل)) الذاتى الطبيعى . ومابالُهم لَم يُجوِّزوا أجسامًا بعضُها فوق بعض بالمكان الى غير نهاية ،

تو موجوداتِ غیر متناہیہ کی دوقسموں .... مُرتّبہ اور غیر مرتّبہ .... میں سے ایک تم نے محال ٹھہرائی اور دوسری نہیں.... ایسا کیوں؟ آخر وہ کون سی دلیل ہے جو مرتّبہ وغیر مرتّبہ میں فرق بتاتی ہو؟

علاوہ ازیں اس شخص کے الزام کا تمہارے پاس کیا جواب ہے؟...جو تمہاری ترتیب کی ہٹ بھی پوری کردے ، اور تمہارے ان غیر متناہی نفوس میں ترتیب ممکن دکھادے.... اس لیے کہ تمہارے نزدیک نفوس میں ایک کا وجود دوسرے سے پہلے ہے ـــــ چنانچہ سنو! گزشتہ ایام ولیالی تمہارے نزدیک غیر متناہی ہیں ، اور جب ہم یہ فرض کریں کہ ہر شب وروز ایک روح وجود میں آتی رہی ، تو اب تک جو وجود میں آچکیں بے نہایت اور باترتیب واقع ہوں گی ، یعنی ایک کے بعد ایک (۱)۔اور علت کو زیادہ سے زیادہ یہی درکار ہے کہ اُسے معلول سے بالطبع مقدم مانیں ، جس طرح علت کا معلول پر ذاتی عُلُوّ وشرف مانتے ہیں ، مکانی نہیں ـــــ اور جب موجوداتِ غیر متناہیہ کا ترتیب وار اور مجتمع وجود ، قبلِ حقیقی زمانی میں محال نہیں (۲)...تو قبلِ ذاتی طبیعی (۳) میں بھی محال نہیں ہونا چاہئے ـــــ فلسفیوں کی عجیب حالت ہے کہ ایسے اجسامِ غیر متناہیہ کو تو جواز روئے مکان یکے بالائے

---

(۱) تو نفوسِ مجردہ مجتمعہ غیر متناہیہ میں ترتیب واقع نہ سہی تاہم ممکن تو ہوئی ، اور اس امکانِ ترتیب کے باوجود وہ عند الفلسفی غیر متناہی ہیں ، تو امور غیر متناہیہ مجتمعہ مرتبہ عند الفلسفی محال نہ رہے ، تو علت کا غیر متناہی مُرتّب سلسلہ ، ترتیب کے سبب کیوں محال ہوگا؟...اور اسی کے محال ہونے پر اثباتِ مبدأ اول کا دارومدار تھا ، اس استحالہ کے ہاتھ سے جاتے ہی فلسفی اثباتِ مبدأ اول سے بے بس ہوگئے.......رہا یہ کہ نفوس میں جو ترتیب ہم نے ممکن دکھائی ، وہ از روئے زمانہ یکے بعد دیگرے ہے ، اور سلسلۂ عِلَل میں وہ ترتیب ہوگی نہیں....اس کا جواب امام غزالی قُدِّسَ سِرُّہٗ نے یہ دیا کہ ،علت کو زیادہ سے زیادہ جو ترتیب درکار ہے ، وہ تقدم ذاتی اور طبعی ہے الخ۔

(۲) جیسا کہ نفوس کے بارے میں گزرا۔ (۳) یہ ذاتی طبیعی قبلیت علت کو معلول پر ہوگی۔

وجوّزوا موجوداتٍ بعضُها قبل بعض بالزمان الى غير نِهاية ؟! وهل هذا الا تحكُّم بارد لا أصل له ؟!

فان قيل : البرهان القاطع على استحالة عِلَلٍ لا نهاية لها ، أن يقال : كل واحدة من آحاد العلل ، ممكنة في نفسها أو واجبة ؟ فان كانت واجبة ، فلِمَ تفتقر الى علة ؟! وان كانت ممكنة ، فالكل موصوف بالامكان ، وكل ممكن فيفتقر الى علة زائدة على ذاته ، فيفتقر الكل الى علة خارجة عنه .

قلنا : لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم ، الا أن يُراد بالواجب مالا علة لوجوده ، ويُرادَ بالممكن ما لوجوده علةٌ زائدة على ذاته ، فان كان المراد هذا ، فَلْنَرجِع الى هذه اللفظة ، فنقول : كل واحد ممكنٌ : على معنى أن له علةً زائدة على ذاته ، والكل ليس بممكن ، على معنى أنه ليس له علةٌ زائدة على ذا ته خارجةٌ عنه ، وإن أُريد بلفظ الممكن غيرُ ما أَرَدْناه ، فهو ليس بمفهوم .

فان قيل : فهذا يؤدى الى أن يتقوَّم واجب الوجود بممكنات الوجود ، وهو محال .

دیگرے ہوں (۱) ناممکن ٹھہراتے ہیں...لیکن ایسے موجوداتِ غیر متناہیہ کو جن میں ایک از روئے زمان دوسرے سے پہلے ہو (۲) ممکن ٹھہراتے ہیں۔ یہ بے سروپا بے جان تحکم نہیں تو کیا ہے؟

فلسفی:۔ عِلَل غیر متناہیہ محال ہونے پر برہانِ قاطع یہ ہے کہ ـــ علل میں سے ہر ایک ایک فی نفسہ ممکن ہے یا واجب؟ واجب ہے تو محتاجِ علت کیوں ہوگی؟...اور ممکن ہے تو سب امکان سے موصوف ہیں ، اور ہر ممکن اپنی ذات سے وراء علت کا محتاج ہوتا ہے ، تو سب عِلَل اپنی ذات سے وراء علت کی محتاج ہوگی۔

جواب:۔ ممکن اور واجب مبہم لفظ ہیں ، ہاں واجب سے مراد لو وہ جس کے وجود کی کوئی علت نہیں ، اور ممکن سے مراد لو وہ جس کے وجود کی اُس ذات سے وراء کوئی علت ہو...اب یہی اگر تمہاری مراد ہے ، تو ہم عنانِ کلام اس لفظ کی طرف کریں ، چنانچہ ہم کہتے ہیں ـــ ہر ایک ایک ممکن ہے ، یعنی اس کے لیے اُس کی ذات سے وراء علت ہے ، اور سب یعنی مجموعہ ممکن نہیں ، یعنی مجموعہ کے لیے ، مجموعہ کی ذات سے وراء ، یعنی مجموعہ کی ذات سے خارج ، کوئی علت نہیں ـــ اور اگر لفظِ ممکن سے ، ہماری بتائی مراد کے سوا کچھ اور مراد لو ، تو وہ نامعقول ہے ، اور حدودِ فہم سے باہر۔

فلسفی:۔ اس سے تو لازم آئے گا کہ واجب الوجود کا قوام ممکناتُ الوجود سے ہو ، اور یہ محال ہے۔

---

(۱) یعنی اجسام غیر متناہیہ مُرتّبہ بہ ترتیبِ مکانی۔ (۲) یعنی امور غیر متناہیہ مُرتّبہ بہ ترتیبِ زمانی

قلنا : اِن أردتُّم بالواجب والممكن ما ذكرناه فهو نفس المطلوب ، ولا نُسلّم أنه محال ، وهو كقول القائل :يستحيل أن يتقوّم القديم بالحوادث ، والزمانُ عندهم قديم ، وآحادُ الدورات حادثة ، وهى ذواتُ اَوائِل ،والمجموعُ لا اوّل له ،فقد تقوَّم مالا اول له بذوات اوائل ، وصدَقَ ذواتُ الاوائِلِ على الآحاد ، ولم يصدُق على المجموع ، **فكذلك** يقال على كل واحد : اَنّ له علةً ، ولا يقال:اَنّ للمجموع علةً ، و ليس كل ما صدق على الآحاد ، يلزَم أن يصدُق على المجموع ، اذ قد يصدُق على كل واحد ، أنه واحد ، وأنه بعض ، وأنه جزء ، ولا يصدُق على المجموع ، و**كل موضعٍ** عَيَّنّاه من الارض،فانه قد استضاء بالشمس فى النهار ، وأَظْلَمَ بالليل ، وكُلُّ واحد حادث ، بعد أن لم يكن ، أى له اَوّلٌ ، والمجموع عندهم ماله اوّلٌ .

فتبيَّن أن مَن يُجوِّز حوادثَ لا اول لها ، وهى صُوَرالعناصر الاربعة المتغيّراتُ ، فلا يتمكّن من انكارعلل

جواب:۔ واجب وممکن سے تم وہی ہمارا مذکور بالا معنیٰ مراد لوتو وہ عین مطلوب ہے ـــــ اور قِوامِ واجب بالممکن ، محال ہونا ہمیں تسلیم نہیں..... تمہارا اسے محال کہنا ایسے ہی ہے جیسے تمہارے مخالف کہتے ہیں کہ ـــ ''قدیم کا قوام حوادث سے ہونا محال ہے ـــ جبکہ فلسفی زمانہ کو قدیم اور گردشِ فلک کے ہرایک ایک دورے کو حادث مانتے ہیں ، یعنی دورے ذی ابتدا ہیں ، اور مجموع ذی ابتداء نہیں ، تو غیر ذِی ابتداء کا قِوام ذَوِی الابتداءات سے ہوا ، اور ذی ابتداء ہرایک ایک دورے پر صادق آیا ، جب کہ مجموع پر ذی ابتداء صادق نہیں۔

یونہی عِلَلِ غیر متناہیہ میں ہرایک ایک پر یہ صادق آئے گا کہ ، اُن میں ہرایک ایک کے لیے علت ہے ، اور یہ نہیں صادق آئے گا کہ مجموع کے لیے علت ہے ـــــ اور ایک ایک فرد پر جو کچھ صادق آئے ، لازم نہیں کہ مجموع پر بھی وہ صادق آئے ـــ کیونکہ ہر ہر فرد پر صادق ہے کہ وہ ایک ہے ، بعض ہے ، جزء ہے......اور مجموع پر یہ صادق نہیں۔

دوسری سندِ منع:۔ زمین کا کوئی بھی متعین گوشہ لیں ، وہ بیشک دن میں آفتاب سے روشن ، اور رات میں تاریک ہوگا ، اور ہر تاریکی و روشنی جو اُس گوشے پر طاری ہوگی حادث ہے ، کہ پہلے نہ تھی پھر ہوئی ، یعنی اس کے لیے ابتدا ہے .... جبکہ اُس تاریکی و روشنی کے مجموعے کی عند الفلسفی ابتداء نہیں

تو آشکارا ہولیا کہ ، جو ایسے حوادث کو ممکن مانتا ہے ، جن کے لیے کوئی ابتداء نہیں ، اور وہ حوادث ہیں عناصر اربعہ کی بدلتی صورتیں ، تو اُسے عِلَل غیر متناہیہ کے انکار کا یارا نہیں

لا نهاية لها ، ويخرُج من هذا ، أنه لا سبيل لهم الى الوصول الى اثبات المبدأ الاول ، لهذا الاشكال ، ويرجع فَرْقهم الى التحكم المَحْض

فان قيل : الدورات ليست موجودةً فى الحال ، ولا صُوَرُ العناصر ، وانما الموجود منها صورة واحدة بالفعل ، وما لا وجود له ، لا يُوصَف بالتناهى وعدم التناهى ، الا اذا قدّر فى الوَهْم وجودُها ، ولا يبعُد ما يُقدَّر فى الوَهْم ، وان (۱) كانت المقدرات ايضًا بعضُها علل لبعض ، فالانسان قد يَفْرِض ذلك فى وَهْمه ، وانما الكلام فى الموجود فى الاعيان ،لا فى الاذهان......فلا يبقىٰ الا نفوس الأموات،وقد ذهب بعض الفلاسفة الى انها كانت واحدةً أزليةً قبل التعلق بالابدان ، وعند مُفارَقة الأبدان تتحد ، فلا يكون فيها عددٌ ، فَضْلًا عن ان تُوصَفُ بأنها لا نهاية لها ، وقال آخَرون : النفس تابعة لمزاج البَدَن ، وانما معنى الموت عدمها،ولا قِوام لها بجوهرهادون الجسم ، فاذن

اوراس سے لازم آتا ہے کہ ، اثباتِ مبدأ اول تک پہنچنے کی فلسفیوں کو راہ نہیں ، کیوں کہ یہ مذکور بالا اشکال سدِّ راہ ہے...اور غیر متناہی میں مرتّبہ وغیر مرتّبہ کا جوفرق ان لوگوں نے نکالا وہ بالآخر خالص تحکم اورنری ٹھونس ٹھانس ٹھہرتا ہے

فلسفی:۔فلک کے دورے فی الحال موجود نہیں ، اورنہ ہی عناصر کی صورتیں ، بالفعل موجود اُن میں سے صرف ایک صورت ہے.....اور جو موجود نہیں وہ تناہی وعدم تناہی سے متصف نہیں ہوتا ، ہاں جب اُسے وہم میں موجود فرض کرلیں تو متصف ہوگا....اور اُس وقت یہ محال نہیں ہوگا کہ وہم میں جنہیں موجود فرض کریں اُن مفروضات میں بھی بعض ، دیگر بعض کے لیے علت ہوں۔کہ انسان بعض اوقات اپنے وہم میں یہ علل ومعلولات کا سلسلہ فرض کرتا ہے ـــ مگر گفتگو موجوداتِ عینی میں ہے ذہنی میں نہیں ـــــ تو بچ جاتی ہیں صرف مَوتی کی روحیں۔ان کے متعلق بعض فلسفیوں کا مذہب یہ ہے کہ وہ تعلق بہ ابدان سے قبل ایک اور ازلی تھیں ، اورابدان سے جدا ہونے پر پھر ایک ہوجاتی ہیں ، تو روح میں تعدّد ہی نہیں ہے ، غیر متناہی ہونے سے موصوف ہونا تو دور کی بات ہے ـــ اور دیگر کچھ فلسفیوں نے کہا.....روح جسم کے مزاج کے تابع ہے ، اورموت کا معنی ہے اسی روح کا فنا ہوجانا جو مزاجِ جسم کے تابع تھی ، اورایسا نہیں ہے کہ روح کا جسم سے جدا اپنے جوہر ذات سے کوئی قوام ہو....تو اس مذہب پر

---

(۱) عبارت یوں ہونی چاہئے ولا يبعُد اذا يُقَدَّر فى الوَهْم اَنْ كانتِ المقدَّراتُ الخ یایوں ہونی چاہئے ولا يبعُد اَنَّ مَا يُقَدَّرُ فى الوهم كَانتِ المقدّرات الخ ۔ اس وقت ما کی طرف راجع المقدرات کا الف لام ہوگا یعنی ضمیر کی جگہ مظہر۔۱۲

لا وجود للنفوس ، الا فی حق الأحياء ، والأحياء الموجودون محصورون ، ولا تنتفی النهاية عنهم ، والمعدومون لا يوصفون أصلًا،لا بوجود النهاية ولا بعدمها الافی الوهم اذا فُرِضُوا موجودِين .

والجواب : أن هذا الاشكال فی النفوس ، أوردناه علی ((ابن سينا)) و ((الفارابی)) والمحققين منهم ، اذ حكموا بأن النفس جوهر قائم بنفسه ، وهو اختيار ((أرسطاليس)) و ((المفسرين)) من الاوائل ، ومن عدَل عن هذا المسلک فنقول له : هل يتصور أن يحدُث شئ يبقیٰ أم لا ؟! فان قالوا : لا فهو محال ، وان قالوا : نعم ، قلنا : فاذاقدّرنا كل يوم حدوثَ شئ وبقاءَ ہ ، اجتمع الی الآن لا مَحالة موجوداتٌ لا نهاية لها ، فالدورة وان كانت منقضية ، فحصول موجود فيها يبقیٰ ولا ينقضی ، غيرُ مستحيل ، وبهذا التقدير يتقرر الاشكال ، ولا غَرَض فی أن يكون ذلک الباقی ، نفسُ آدميٍ ، أوجنّی ، أو شيطان ، أو مَلَکٍ ، أو ما شئتَ من الموجودات ، وهذا لازم علی كل مذهب لهم ، اذ أثبتوا دوراتٍ لا نهاية لها

روح کا وجود صرف زندوں کے حق میں ہے ، اور زندے جو موجود ہیں محدود و متناہی ہیں غیر متناہی نہیں ، اور جو ارواح معدوم ہیں وہ سرے سے متصف ہی نہیں نہ متناہی ہونے سے نہ غیر متناہی ہونے سے ، ہاں وہم میں متصف ہو سکتی ہیں جب کہ انہیں موجود فرض کریں

جواب:۔ دربارۂ ارواح یہ اشکال ہم نے ابن سینا فارابی اور ان کے محققین پر نازل کیا ہے ، کہ انہوں نے روح کو جوہرِ قائم بنفسہ مانا ہے ـــ یہی ارسطالیس کا ، اور اس کے کلام کے اوائلِ مفسرین کا مختار ہے

اور جو فلسفی اِس مسلک سے منحرف ہیں اُن سے ہم پوچھتے ہیں ـــ آیا ایسی چیز کا حادث ہونا جو کہ باقی رہے ، ممکن ہے ، یا نہیں؟...... بول نہیں سکتے...اور ہاں بولیں...تو ہم کہیں گے...فرض کرو روز آنہ ایک چیز حادث ہو کر باقی رہی تو اب تک لامَحالہ غیر متناہی چیزیں وجود میں جمع ہو گئیں...تو دورۂ فلک اگر چہ نابود ہو گیا ، تاہم اس میں ایسی چیز کا وجود میں آنا جو باقی رہے اور نابود نہ ہو ، یہ محال نہیں....اور اِسی **تقدیرِ امکان** سے اشکال کا شکنجہ ان کی گردنوں پر کس جاتا ہے ، اس سے کیا غرض کہ باقی رہنے والی چیز روحِ انسانی ہے یا روحِ جنی یا شیطانی ، یا روحِ مَلَکی ہے یا جس موجود کی تم چاہو منتخب کرلو ، یہ اشکال فلسفیوں کے ہر مذہب پر لازم ہے ـــ کیوں کہ وہ فلک کے غیر متناہی دورے مانتے ہیں

المسألة الخامسة

فی بیان عجزهم عن اقامة الدليل ، على أن الله واحد و أنه لا يجوز فرض اثنين ، واجِبَي الوجود ، كلٌّ واحد منهما لا علة له

واستدلالهم على هذا بمسلكين

المسلک الأول : **قولهم** : **انهما لو** كانا اثنين ، لكان نوع وجوب الوجود مقولًا على كل واحد منهما ، وماقيل عليه : إنه واجب الوجود ، فلا يخلو : إما أن يكون وجوب وجوده لذاته ، فلا يُتصور أن يكون لغيره ، أو وجوب الوجود له لعِلَّة ، فتكون ذات واجب الوجود معلولًا ، وقد إقتضت علةٌ له وجوبَ الوجود ، و نحن لا نريد بواجب الوجود ، الا مالا إرتباط لوجوده بعلة ، بجهة من الجهات ، و **زعموا** : أن نوع الانسان مقول على زيد و على عمرو ، و ليس زيد إنسانًا لذاته ، اذ لو كان إنسانًا لذاته ، لما كان عمرو إنسانًا،بل لعِلَّةجَعَلَته إنسانًا،و قد جَعَلَتْ عمرًا أيضًا انسانًا،فتكثّرت الإنسانية بتكثّر المادة الحاملة لها

مسئلۂ خامسہ

ـــــ " اللہ عزَّ وَجلَّ ایک ہے ، اور دو واجب الوجود جن میں ہرایک علت سے بے نیاز ہو فرض کرنا ممکن نہیں " ـــــ اس پر دلیل قائم کرنے سے فلسفی عاجز ہیں۔

وحدانیتِ الٰہ اور استحالۂ اِثنینیّت پر فلسفی استدلال دودلیلوں سے ہے.................. **دلیل اوّل**: فلسفی کہتے ہیں ـــــ واجب الوجود اگر دو ہوں تو نوعِ وجوبِ وجود اُن میں ہر ایک پر محمول ہوگی ، اور جس پر وجوبِ وجود محمول ہو اُس کا وجوبِ وجود یا تو لذاتہ ہوگا [یعنی وجوبِ وجود کے حمل کا منشاء خود ذات ہوگی] تو دوسرے کے لیے وجوبِ وجود نہیں ہو سکے گا..... یا اُس کا وجوبِ وجود کسی علت کے سبب ہوگا ، تو ذاتِ واجب الوجود معلول ہوگی ، اور کسی علت نے اُس کے لیے وجوبِ وجود کا اِقتضاء کیا ہوگا ، مقتضی ہوگی، حالانکہ واجب الوجود سے ہم نہیں مراد لیتے ہیں ، مگر وہ کہ کسی بھی جہت سے اُس کا وجود ، علت سے مربوط نہ ہو

یعنی فلسفی سمجھتے ہیں کہ ــــ نوعِ انسان زید پر محمول ہے ، اور عمرو پر بھی محمول ہے ، اور زید کے انسان ہونے کی علت اس کی اپنی ذات نہیں ہے ، کہ ایسا ہوتا تو عمرو انسان نہیں ہوتا..... بلکہ زید کا انسان ہونا ایک ایسی علت کے سبب ہوا جس نے اُسے انسان بنایا ، اور اُسی علت نے عمرو کو بھی انسان بنایا ـــــ تو انسانیت میں تکثر اس وجہ سے ہوا کہ جو مادہ [یعنی ہیولیٰ]

و تعلقها بالمادة معلولٌ ليس لذات الإ نسانية ، فكذلك ثبوت وجوب الوجود لواجب الوجود ، ان كان لذاته ، فلا يكون إلا له ، وان كان لعِلّة ، فهو إ ذن معلول ، و ليس بواجب الوجود ، فقد ظهَر بهٰذا أن واجب الوجود لا بد أن يكون واحدًا .

قلنا : قولكم : نوع وجوب الوجود لواجب الوجود لذاته أو لعِلّة ، تقسيمُ خَطَأٍفِي وَضْعه ، فإنا قد بيّنا أن لفظ وجوب الوجود فيه إجمال ، الاأن يراد به نفى العلة ، فنستعمل هذه العبارة فنقول : لِمَ يستحيل ثبوت موجودَين لا علة لهما ، و ليس احدهما علةً للآخر ؟! فقولكم : إن الذى لاعلة له ، لاعلّة له لذاته أو لسبب ، تقسيمُ خَطَأٍ ، لأن نَفْيَ العلة و إ ستغناءَ الوجود عن العلة لا يُطلَب له علةٌ ، فأيُّ معنىً لقول القائل : إ نّ ما لا علةَ له ، لا علة له إ ما لذا ته أو لعلة ، إ ذ قولنا :لا علة له ، سَلْبٌ مَحْضٌ ، والسلب المحض ، لا يكون له علةٌ ولا سبب ، ولا يقال فيه :إ نه لذاته أو لا لِذا ته .

صورتِ نوعیہ انسانیہ کا حامل ہوا اُس میں تکثر تھا۔ اورصورتِ نوعیہ انسانیہ کا مادے سے تعلق معلول ہے [کہ وہ ایک علت کے سبب ہوا ہے] خود انسانیت کے سبب نہیں ہے ـــــ اسی طرح واجب الوجود کے لیے وجوبِ وجود کا ثبوت اگر لذاتہ ہے تو وجوبِ وجود صرف اُسی کے لیے ہوگا ، اور اگر وہ ثبوت کسی علت کے سبب ہو تو واجب الوجود معلول ٹھہرے گا ، اور واجب الوجود نہ ہوگا ـــــ اِس سے ظاہر ہوا کہ واجب الوجود کا ایک ہونا ضروری ہے۔

اعتراض:۔ تم نے جو کہا ـــ ”نوعِ وجوبِ وجود ، واجب الوجود کے لیے لذاتہ ہوگی یا کسی علت سے“ـــ یہ اپنی وضع اور اپنے تقرر ہی میں غلط تقسیم ہے۔ کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ لفظِ ـــ ”وجوبِ وجود“ـــ مجمل ہے ـــــ ہاں اس سے معنیٰ مراد لو ـــ ”نفی علت ، یعنی علت نہ ہونا“ـــ تو ہم اس لفظ کو استعمال کر کے پوچھتے ہیں کہ..... ایسی دو ہستی کا ہونا جن کی کوئی علت نہ ہو اور نہ اُن میں ایک دوسرے کی علت ہو ، کیوں محال ہے؟...... تم جو کہتے ہو کہ ـــ ” جس کے لیے علت نہیں اُس کے لیے یا تو خود اُس کی ذات کے سبب علت نہیں ہوگی ، یا کسی علت کے سبب ، علت نہیں ہوگی“ـــ یہ غلط تقسیم ہے ، اس لیے کہ نفیِ علت یعنی وجود کا علت سے بے نیاز ہونا ، اپنے لیے طالبِ علت نہیں..... تو یہ کہنا کیا معنیٰ؟...... کہ ، جس کے لیے علت نہیں ، یا تو لذاتہ نہیں ہوگی ، یا کسی علت کے سبب نہیں ہوگی؟...... کیونکہ ہمارا قول ۔ لَا عِلَّةَ لَهٗ‘ یعنی اس کے لیے علت نہیں ـــ یہ سلبِ محض ہے ، اور سلبِ محض کے لیے کوئی علت کوئی سبب نہیں ہوتا ، اور سلبِ محض کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ، وہ لذاتہ ہے یا لذاتہ نہیں ہے ۔

وإن عنيتم بوجوب الوجود ، وصفًا ثابتًا لواجب الوجود ، سِوىٰ أنه موجود لا علة لوجوده ، فهو غير مفهوم فى نفسه ، والذى يَنْسُبُکَ من لفظه ، نفیُ العلة لوجوده ، (ا) وهو سلب مَحْضٌ ، لا يقال فيه : إنه لذاته أو لعلة ؟ حتى يُبنىٰ على وضع هذاالتقسيم غَرَض . فدلّ أن هذا برهان من خَرَفٍ لا أصل له .

بل نقول : إن معنى قولكم :إنه واجب الوجود ، أنه لاعلة لوجوده ، ولا علة لكونه بلا علة ، وليس كونه بلا علة معلّلاً أيضًا بذاته ، بل لا علة لوجوده ، ولا علة لكونه بلا علة أصلًا .

كيف؟وهذا التقسيم لا يتطرّق إلى بعض صفات الإ ثبات ، فضلًا عما يرجِع إلى السَلْب ، اذ لو قال

اوراگر وجوبِ وجود سے ـــ ''ایسا وجود جس کی کوئی علت نہیں'' ـــ مراد نہ لو ، بلکہ یہ مراد لو کہ وہ ذاتِ واجب الوجود کی ایک صفتِ ثبوتی ہے ، یعنی وجوبِ وجود کو از قبیلِ صفاتِ ذاتیہ مانو ، تو وہ **اولًا** تو فی نفسہ غیر معقول ہے...... اور **ثانیًا** لفظِ ''وجوبِ وجود'' کا جو معنیٰ تمہارے لائق ومناسب ہے وہ ہے ـــ **نفیِ علت لوجوده** (ا) اس کے وجود کی کوئی علت نہ ہونا ـــ اور یہ سلبِ محض ہے جس کے بارے میں یہ نہیں پوچھا جا سکتا کہ وہ لذاتہٖ ہے یا کسی علت سے ہے؟...... حتی کہ یہ تقسیم مقرر کر کے اس پر کسی مقصود کی بنیاد رکھو ، تو پتہ چلا کہ یہ فاتر العقلی سے پیدا نری بے بنیاد دلیل ہے۔

بلکہ ہم کہتے ہیں تمہارے قول ـــ ''وہ واجب الوجود ہے'' ـــ کے معنی یہ ہیں کہ...... اُس کے وجود کی کوئی علت نہیں ، اور اس علت نہ ہونے کی بھی کوئی علت نہیں...... یعنی اُس کا موجودِ بلا علت ہونا ، اُس کی ذات کا بھی معلول نہیں ـــ بلکہ نہ اُس کے وجود کی کوئی علت ، نہ وجودِ بلا علت کی قطعًا کوئی علت۔

اُس کا وجودِ بلا علت ، لذاتہ اور لالذاتہ کی تقسیم سے وراء کیسے نہ ہو ، جبکہ یہ تقسیم بعض صفاتِ ثبوتیہ [یعنی ذاتیہ] میں بھی جاری نہیں ہوتی...... چہ جائیکہ وہ صفت جس کا حاصل معنیٰ ، سلب ہو...... کیونکہ اگر کوئی کہے

ـــ قاموس میں ہے اَلنَّسِيْبُ : المُناسِبُ ، یہ يَنْسُبُکَ اُسی سے مضارع ہوگا

(ا) کیونکہ تم واجب میں ہر طرح کی کثرت سے بھاگتے ہو ، اور تمام صفات کو سلب واضافت کی طرف پھیرتے ہو ، جیسا کہ عنقریب اسی مسئلۂ خامسہ میں آرہا ہے ، تو وجوبِ وجود کا وہی معنیٰ تمہیں راس آئے گا ، جس سے وجوبِ وجود صفتِ سلبی ٹھہرے ، باقی ایسا معنیٰ جس سے وجوبِ وجود صفتِ ذاتیہ ٹھہرے ، جو زائد بر ذات ہوتی ہے ، یہ تمہیں راس نہیں آئے گا۔

الخَرَف: فساد العقل [ت] خَرَف بالتحريك : بازگشتنِ عقل از کلاں سالی [ص] : پیرانہ سالی سے عقل جاتی رہنا ، سٹھیا جانا۔

قائل :السَواد لَوْن لذاته أو لعلة ؟ فإن كان لذاتہ ، لزِم أَلّا تكونَ الحُمْرة لونًا ، و أَلَّا يكونَ هذا النوع ـ أعنى اللونية ـ إلا لذات السواد ، وإن كان السواد لونًا لعلة ، جَعَلَتْهُ لونًا ، فينبغى أن يُعقل سَوادٌ ليس بلون ، أى لَمْ تَجْعَلْه العلةُ لونًا ، فإنّ ما يثبُت للذات ، زائدًا على الذات لِعلة ، يُمكن تقديرُ عدمه فى الوَهْم ، و إن لم يتحقق فى الوجود ، و لكن يقال : هذاالتقسيم خَطَأٌ فى الوضع ، فلا يقا ل للسواد : إنه لون لذاته ، قولًا (۱) يَمْنَعُ أن يكون ذٰلک لغيرذاته ، فكذالک لا يقال :إن هذاالموجود واجب لذاته ، أى لا علة له لذاته ، قولًا يَمنع أن يكون ذلک لغير ذاته بحال .

مسلكهم الثانى : أن قالوا : لو فرَضنا واجِبَي الوجود ، لكانا مُتماثِلَين من كل وجه ، أو مختلِفَين ، فإن كانا متماثلين من كل وجه ، فلا يُعقل التعدد والاثنينية ، اذالسَواد ان هما اثنان ،اذا كانا فى محلّين ،

ــــ سیاہی آیا لذاتہٖ رنگ ہے یا کسی علت سے رنگ ہے؟..... اگرلذاتہ رنگ ہے ، یعنی اُس کے رنگ ہونے کی علت اُس کی اپنی ذات ہے ، تو لازم آئے گا کہ سرخی رنگ نہ ہو ، اور یہ نوع یعنی لونیت [یعنی رنگ ہونا] صرف ذاتِ سیاہی کے لیے ہو.....اور اگر سیاہی کسی ایسی علت سے رنگ ہے جس نے اسے رنگ بنا دیا ہے تو چاہئے کہ ایسی سیاہی بھی ممکن ہو جو رنگ نہ ہو یعنی جسے علت نے رنگ نہ بنایا ہو ــــ کیونکہ جو چیز ذات کے لیے کسی علت سے زائد بر ذات ہو کر ثابت ہو ، اُس چیز کو وہم میں معدوم فرض کیا جا سکتا ہے ، اگرچہ وجودِ خارجی میں اُس چیز کا معدوم ہونا کبھی نہ پایا جائے

تو اس کو کیا جواب دو گے؟..... یہی نا! کہ.......یہ تقسیم اپنی اصل و بنیاد ہی میں غلط ہے ، لہذا سواد کو اُس طرح لذاتہ رنگ نہیں کہہ سکتے ، جس سے غیرِ ذاتِ سَواد کا رنگ ہونا محال ٹھہرے..... تو ایسے ہی ــ"یہ موجود ، لذاتہ واجب ہے .....یعنی اُس کا بلا علت ہونا ، اس کی اپنی ذات کے سبب ہے"ــ یہ بھی اُس طرح نہیں کہہ سکتے ، جس سے یہ لازم آئے کہ ،ماسوائے ذاتِ واجب کسی بھی حال میں واجب نہیں ہوسکتا ، یعنی موجودِ بلا علت نہیں ہوسکتا۔

فلسفی دلیلِ ثانی:۔ اگر ہم دو واجب الوجود فرض کریں ، تو وہ ہر جہت سے ایک جیسے ہوں گے ، یا مختلف ہوں گے ، ہر جہت سے باہم مماثل ہوں تو تعدد معقول نہیں ، یعنی وہ دو نہیں ہو سکتے ــــ کیونکہ دو سیاہی جبھی دو ہوں گی کہ دو محل میں ہوں،

(۱) قولا يمنع أن يكون الخ قولا مصدر مفعول مطلق ہے ، يمنع الخ اس کی صفت ہے ۔

أو فی محلّ واحد ، ولٰکن فی وقتین ، أو السَوادُ والحَرَکة فی محل واحد ، فی وقت واحد ، هما اثنان لاختلاف ذاتَیهِما ، أَمّا اذالم تختلف الذاتان کالسوادین ، ثم اتحد الزمان والمکان ، لم یُعقل التعدد ، و لو جاز أن یقال : فی وقت واحد ، فی محل واحد سوادان ، لجاز أن یقال فی حق کل شَخص :إ نه شخصان ، و لکن لیس یَتبیَّن بینهما مغایرة ـــــــ وإ ذا استحال التماثل من کل وجه ، ولا بد من الإ ختلاف ، ولم یکن بالزمان ولا بالمکان ، فلا یبقیٰ إ لا الاختلاف فی الذات .

و مهما اختلفا فی شئ ، فلا یخلُو ، إ ما أن یشترکا فی شئ ، أو لایَشترِکا فی شئ ، فإن لم یشترِکا فی شئ فهو محال ، إذ یلزم أَ ّلا یشترِکا فی الوجود ، ولا فی وجوب الوجود ، ولا فی کون کل واحد قائمًا بنفسه لا فی موضوع .

فإذااشترکا فی شئ ، واختلفافی شئ ، کان ما فیه الاشتراک غیرما فیه الاختلاف،فیکون ثَمَّ ترکُّبٌ وانقسامٌ بالقول . وواجبُ الوجود لا ترکیب فیه ،

یاایک محل میں ہوں مگر دووقتوں میں ...... یا سیاہی اور حرکت کہ بہ یک وقت ایک محل میں ہوں ، وہ اس لیے دو ہیں کہ ان کی ذات ہی مختلف ہے ــــ رہا جب ذات مختلف نہیں جیسے دوسیاہیاں ، پھرزمان ومکان ایک ہو ، تو تعدد معقول وممکن نہیں ــ اوراگرایک وقت ایک محل میں دوسیاہیاں کہی جاسکتی ہیں ، توہر شخص کے بارے میں بھی کہا جاسکتا ہے کہ .... وہ ہیں دوشخص مگر اُن میں باہم غیریت ظاہرنہیں ہے

اور جب دوواجب الوجود کا ہرطرح سے ایک جیسا ہونا محال ، اور مختلف ہونا ضروری ہوا ، اوراختلاف وہاں زمان و مکان سے ہےنہیں ، توبچ جاتا ہےصرف یہ کہ ذات ہی میں اختلاف ہو۔

اور جب دونوں کسی شی میں مختلف ہوں گے ، تو یا کسی شئ میں باہم شریک بھی ہوں گے ، یا کسی بھی شئ میں باہم شریک نہ ہوں گے ...... شریک نہ ہوں یہ محال ہے ، کیونکہ اِس سے لازم آئے گا کہ نہ وہ وجود میں باہم شریک ہوں ، نہ وجوبِ وجود میں ، اورنہ قائم بالذات لافی موضوع ہونے میں۔

اور جب کسی شئ میں باہم شریک ، اورکسی میں باہم مختلف ہوں گے ، تو جس شئ میں شرکت ہے وہ ، اورجس شئ میں اختلاف ہےوہ ، دونوں غیرغیر ہوں گی ،تووہاں ترکُّب ہوگا،اورمرتبۂ تصورِذات میں انقسام ہوگاــ حالانکہ واجب الوجود

وكـمـا لا يـنـقسـم بالكَمِّيَّة ، فلا ينقسم أيضًا بالقول الشارح إذلا تتركّب ذاته من أمور ، يدُلّ القول الشارح علـى تعددها ، كدلالة الحَيَوان و الناطق ، على ما تقوّم به ماهيةُ الإنسان ، فإنه حَيَوان و ناطق ، و مدلول لفظ الـحيـوان من الإنسان ، غيرُمدلول لفظ الناطق ، فيكون الإنسان متركِّبًا من أجزاء ، تنتظم فى الحدّ بألفاظ ، تـدل عـلـى تـلـك الأجـزاء ، و يكون إسم الإنسان لمجموعها ، و هذا لا يُتصور فى واجب الوجود ، ودون هذا لا تُتصور الإثنينية .

والجواب:أنـه مُسـلّـم أنـه لا تُتـصـور الاثنينية ، إلا بالمغايَرة فى شئ مّا ، وأن المتماثلين من كل وجه لا يُتـصـور تـغايرهما ، ولكن قولكم : إن هذاالنوع من التركيب محال فى المبدأالأول ، تحكمّ مَحُض ، فما البرهان عليه؟!

وَلْنَرْسُم هذه المسألة على حِيالها ، فإن من كلامهم المشهور ، اَنّ المبدألأول لا ينقسم بالقول الشارح

میں کسی طرح ترکیب نہیں ، اورجس طرح وہ کمیت ومقدار میں منقسم نہیں ، قولِ شارح میں بھی منقسم نہیں ــــ کیونکہ اس کی ذات ایسے امور سے بھی مرکب نہیں ، جن کے تعدد پر قولِ شارح دلالت کرتا ہے ، جیسے ماہیتِ انسان کے مـابـہ القِوام پر ''حیوان اور ناطق'' کے الفاظ دلالت کرتے ہیں ، کیونکہ انسان حیوان اور ناطق ہے۔اور لفظ حیوان ، ماہیتِ انسان کے جس جز کو بتاتا ہے وہ اور ہے ، اور لفظِ ناطق جس جز کو بتاتا ہے وہ اور ہے ، تو انسان اُن اجزاء سے مرکب ہے جو تعریف میں بالترتیب رکھے گئے ہیں ، ایسے الفاظ کے جامے میں جو اُن اجزاء پر دلالت کرتے ہیں ، اور انسان نام اُن اجزاء کے مجموعے کا ہے ــ یہ ترکیب اور انقسام بہ قولِ شارح ، واجب الوجود میں متصور نہیں...... اور اس کے بغیر اثنینیت یعنی دو ہونا ممکن نہیں۔

اعتراض:۔ مانا کہ............ اثنینت یعنی دو ہونا ممکن نہیں ، جب تک کہ اُن دو میں کسی نہ کسی چیز کے اعتبار سے فرق نہ ہو ، اور جو دو ہر طرح سے ایک جیسے ہوں ، اُن کا باہم غیر غیر ہونا معقول نہیں.................. مگر تم نے جو کہا کہ ـــ'' اس قسم کی ترکیب مبدأِ اول میں محال ہے'' ـــ یہ نرا بے دلیل حکم ہے ۔ تو اس پر دلیل کیا ہے؟

اس مسئلے کو ہم اس کے تمام پہلوؤں کے ساتھ لکھیں ، کیونکہ فلسفیوں کی یہ ایک مشہور بات ہے کہ ـــــ'' مبدأ اول ، قولِ شارح میں منقسم نہیں جیسا کہ مقدار میں منقسم نہیں'' ـــ

رَسَمَ (ن) الكِتَابَ رَسْمًا : كَتَبَهُ [م] **حِيال** بالکسر:مُقابِل ، سامنے [ق ص]

، كما لا ينقسم بالكَمِّيّة ، وعلى هذا ينبنى إثبات وحدانية اللّٰه تعالى عندهم .

بل زعَموا : أن التوحيد لا يَتِمّ إلا بإثبات الوحدة لذات البارى سبحانه من كل وجه ، و إثبات الوحدة بنفى الكثرة من كل وجه ، والكثرة تتطرّق إلى الذوات من خمسة أوجه :

الأول : بقَبول الانقسام فعلًا ، أو وهمًا ، فلذلک لم يكن الجسم الواحد ، واحدًا مطلقًا ، فإنه واحد بالاتصال القائم القابلِ للزوال ، فهو منقسم فى الوهم بالكمِّيّة ، وهذامحال فى المبدأ الأول.

الثانى: أن ينقسم الشئ فى العقل إلى معنيين مختلفين ، لا بطريق الكمِّية ، كانقسام الجسم إلى الهيولى والصورة ، فإن كل واحد من الهيولى والصورة ، و إن كان لا يُتصور أن يقوم بنفسه دون الآخر ، فهما شيئان مختلفان بالحدّ والحقيقة ، يحصُل من مجموعهما شئ واحد هو الجسم ، و هذا أيضًا منفىّ عن اللّٰه سبحانه و تعالى،فلا يجوز ان يكون البارى سبحانه صورةً فى جسم ، ولا هيولى لجسم ، ولا مجموعَهما أما منعُ مجموعهما ، فلعلّتين : **إحداهما** أنه منقسم بالكمِّيّة عند التجزئة ، فعلًا أو وهمًا .

اور اسی پر اُن کے یہاں اثباتِ وحدانیت مبنی ہے۔

بلکہ ان کا زعم ہے کہ ــــ توحید تام نہیں ہوگی تاوقتیکہ ذاتِ باری سُبْحَانَہٗ وَ تَعَالیٰ کے لیے ہر جہت سے وحدت ثابت نہ کریں.......... اور اثباتِ وحدت ، ہر طرح کی کثرت کی نفی سے ہوگا..... اور کثرت پانچ جہتوں سے ذات کی طرف راہ پاتی ہے۔

اول فعلی یا وہمی تقسیم قبول کرنے سے ــــ یہی وجہ ہے کہ جسمِ واحد ، واحدِ مطلق نہیں.....کہ وہ اُس اتصال سے واحد ہے ، جو اس کے ساتھ قائم ہے ، اور قابلِ زوال ہے ..... تو جسم ، وہم میں تقسیمِ مقداری قبول کرتا ہے ــــ یہ صورتِ کثرت ، مبدأ اول میں محال ہے .... **ثانی** یہ کہ شئ ، تقسیمِ مقداری کے تو قابل نہ ہو ، البتہ عقل میں دو مختلف معنوں میں تقسیم قبول کرے.....جیسے جسم کا ہیولیٰ وصورت میں انقسام ، کہ ہیولیٰ وصورت میں سے ہر ایک کا بغیر دوسرے کے مستقل وجود اگر چہ متصور نہیں ، تاہم حد وحقیقت میں وہ دو مختلف چیزیں ہیں ، جن کے مجموعہ سے شئِ واحد یعنی جسم حاصل ہوتا ہے ــ یہ صورتِ کثرت بھی اللہ سُبْحَانَہٗ وَ تَعَالیٰ سے منفی ہے ، کیونکہ ناممکن ہے کہ باری تعالیٰ جسم میں موجود صورت ہو ، یا جسم کے لیے ہیولیٰ ہو ، یا ہیولیٰ وصورت کا مجموعہ ہو مجموعہ ہونا دو علتوں سے محال ہے۔ **ایک** یہ کہ مجموعہ وقتِ تجزیہ مقدار میں فعلی یا وہمی تقسیم قبول کرتا ہے

اِنبنیٰ عَلَیْهِ کَذَا : تَرَتَّبَ علیه [م] : اس بات کی بنیاد وہ ہے

والثانية : أنـه مـنقسم بالمعنى إلى الصورة و الهيولى . ولا يكون مادةً ، لأنها تحتاج إلى الصورة ، وواجب الـوجـود مستغـنٍ من كل وجه ، فلا يجوز أن ير تبط وجوده بشئ آخر سواه . ولايكون صورةً لأنها تحتاج إلى مادة .... **الثالث** : الـكثـــرة بالصفات ، بتقدير العلم والقدرة والإرادة ، فإن هذه الصفاتِ إن كانت واجبةَ الـوجـود كـان وجـوب الـوجـود مشترَكًا بين الذات ، و بين هذه الصفات ، و لزِمتْ كثرةٌ فى واجب الوجود ، وانتفت الوحدةُ......... **الرابع** : كثـرة عقـلية تحصُل بتـر كيب الجنس و الفصل ، فإن السَواد سواد ولـون ، و السَـواديّة غيـر اللَونيّة فى حق العقل ، بل اللونية جنس ، والسوادية فصل ، فهو مركب من جنس و فصل ، و الحَيَوانية غير الإنسانية فى العقل ، فإن الإنسان حَيَوان و ناطق ، والحيوان جنس ، والناطق فصل ، وهو مركب من الجنس والفصل ، وهذا نوعُ كثرة .فزعَموا: أن هذاأيضًا منفيّ عن المبدأ الأول .

الخامس : كثرة تلزَم من جهة تقدير ماهية ، و تقدير وجود لتلك الماهية ، فإن للإنسان ماهيةً قبل

.........**دوسری** علت یہ کہ مجموعہ از روئے معنیٰ ہیولیٰ وصورت میں تقسیم قبول کرتا ہے۔حالانکہ باری تعالیٰ مادہ نہیں ہوسکتا۔کہ مادہ ، محتاجِ صورت ہوتا ہے۔اورواجب الوجود ہر جہت سے بے نیاز ہوتا ہے۔تو ممکن نہیں کہ اُس کا وجوداُس کے سوا کسی اور شئی سے مربوط ہو ـــــ اور وہ صورت بھی نہیں ہوسکتا۔کہ صورت مادے کی محتاج ہوتی ہے۔

ثالث:ـ صفات سے کثرت۔یوں کہ علم ، ارادہ ، قدرت مانیں۔کہ یہ صفات اگرواجب الوجود ہوں تو وجوبِ وجود ، ذات اور اِن صفات میں مشترک ہوگا۔اورواجب الوجود میں تکثّر وتعدّد لازم آئے گا۔اوروحدت منتفی ہوجائے گی

رابع:ـ کثرتِ عقلیہ جوجنس وفصل کے ترکّب سے حاصل ہوتی ہے۔چنانچہ سواد ،سواد ہے اوررنگ۔اورعندالعقل سوادیت اور ہے ، اورلونیت یعنی رنگ ہونا اور ہے۔ بلکہ لونیت جنس ہےاورسَوادیت فصل۔تو سوادعندالعقل جنس وفصل سے مرکب ہوا۔اورعندالعقل حیوانیت اور ہے ، اورانسانیت اور۔کیونکہ انسان حیوانِ ناطق ہے ، حیوان جنس اور ناطق فصل ہے۔ اورانسان جنس وفصل سےمرکب ہے۔یہ بھی ایک طرح کی کثرت ہے۔لہذ افلاسفہ کے نزدیک یہ بھی مبدأاول سے منفی ہے۔

خامس:ـ وہ کثرت جواس طرح سے لازم آئے کہ ماہیت کو من حیث ھی ھی فرض کریں ، یعنی ماہیت بحیثیتِ ماہیت۔پھراُس ماہیت کے لیے وجودفرض کریں ، یعنی ماہیت کوموجود دیکھیں۔چنانچہ انسان کے لیے وجود سے پہلے ایک ماہیت ہے ، اوروجوداُس ماہیت پرطاری اوراُس ماہیت کی طرف مضاف ومنسوب ہے۔یوں ہی مثال کےطور پر مثلث

الوجود ، والوجود يَرِدُ عليها ، و يُضاف إليها ، و كذا المثلّث مثلًا له ماهية و هى أنه شكل تُحيط به ثلا ثةُ أضلا ع ، و ليس الوجود جزءً ا من ذات هذه الماهية ، مقوّمًا لها ، ولذلك يجوز أن يُدرِک العاقل ماهية الإنسان ، و ماهية المثلث ، و ليس يَدرِى أن لهما وجودًا فى الأعيان أم لا ، و لو كان الوجود مقوّمًا لماهيته لَمَا تُصوِّر ثبوت ماهيته فى العقل قبل وجوده . فالوجود مضاف إلى الماهية ، سواء كان لازمًا بحيث لا تكون تلک الماهية إلا موجودة ، كالسماء ، أو عارضًا بعد مالم يكن ، كماهية الإنسان فى زيد و عمرو ، و ماهية الأعراض والصور الحادثه .

فزعَموا : أن هذه الكثرة أيضًا يجب أن تُنفىٰ عن الأول ، فيقال : ليست له ماهيةٌ ، الوجودُمضافٌ إليها ، بل الوجود الواجب له كا لماهية لغيره ، فالوجود الواجب ماهية ، و حقيقة كلية ، و طبيعة حقيقية ،كما أن الإنسان ، والشَجَرة ، والسماء ، ماهية ، إذ لو ثبت له ماهية ، لكان الوجود الواجب لازمًا لتلک الماهية ، غيرَ مقوّم لها ، واللازم تابع و معلول ، فيكون الوجود الواجب معلولًا ، و هو مناقض لكونه واجبًا .

کے لیے ایک ماہیت ہے ، کہ مثلث ایک ایسی شکل ہے جسے تین اضلاع محیط ہوں ، وجوداس ماہیت کا جزاوراس ماہیت کا مُقوِّم نہیں۔ اِسی لیے یہ ممکن ہے کہ ادراک کرنے والا ماہیتِ انسان اور ماہیتِ مثلث کا ادراک کرے ، اور یہ نہ جانے کہ آیا ان کے لیے وجودِ عینی خارجی ہے یا نہیں ہے۔ وجوداگر ان کی ماہیت کا مُقوِّم ہوتا تو ان کے وجود سے پہلے عقل میں ان کی ماہیت کا آنا ممکن نہ ہوتا۔ تو معلوم ہوا کہ وجود ، ماہیت کی طرف منسوب ہوتا ہے خواہ لازم ہوکر ، کہ وہ ماہیت خارج میں بغیر وجود کے نہ پائی جائے ، جیسے آسمان۔ یا عارض ہوکر ، کہ وجود پہلے نہ تھا بعد کو ہوا ، جیسے زید وعمرو میں انسان کی ماہیت ، اوراعراض وصُوَرِ حادثہ کی ماہیت ، کہ ان ماہیتوں پر وجود بعد میں طاری ہو

فلسفی کہتے ہیں اس کثرت کا بھی اول سے منفی ہونا واجب ہے ۔چنانچہ کہا جائے گا کہ اُس کے لیے ماہیت نہیں جس کی طرف وجود مضاف ہو۔ بلکہ وجود جواس کے لیے واجب ہے وہ ایسے ہی ہے جیسے اوروں کے لیے ماہیت ــــــ تو وہ وجود ہی ماہیت ہے ، حقیقتِ کلیہ ہے ، طبیعتِ حقیقیہ ہے ــــ جیسے انسان شجر آسمان ماہیت ہیں ــــ کہ اُس کے لیے اگر ماہیت ثابت ہو تو وجود جو کہ واجب ہے اس ماہیت کے لیے لازم اور غیر مُقوِّم ہوگا ، اور لازم، تابع اور معلول ہوتا ہے ، تو وہ وجود جو کہ واجب ہے معلول ہوگا ، حالانکہ یہ اُس کے واجب ہونے کے منافی ہے۔

و مع هذا فإنهم يقولون فى البارى تعالى : إنه مبدأ ، و أوّلُ ، و موجود ، و جوهر ، و واحد ، و قديم ، و باقٍ ، و عالم ، و عقل ، و عاقل ، و معقول ، و فاعل ، و خالق ، و مريد ، و قادر ، و حيّ ، و عاشق ، و معشوق ، و لذيذ ، و متلذِّذ ، و جَوَاد ، و خيرٌ مَحْضٌ ، و زعَموا : أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد ، لا كثرة فيه ، و هذا من العجائب ....فينبغى أن نُحقِّق مذهبَهم للتفهيم أولًا ، ثم نشتغل بالاعتراض ، فإن الاعتراض على المذهب ، قبل تمام التفهيم ، رميٌ فى عَماية .

والعُمدة فى فهم مذهبهم ، أنهم يقولون : ذات المبدأالأول واحدة ، و إنما تكثُر الأسامى بإضا فة شئ إليه ، او إضافته إلى شئ ، أو سلبِ شئ عنه ، والسلب لا يُوجِب كثرةً فى الذات المسلوب عنه ، ولاالإضافةُ تُوجِب كثرةً ، فلا ينكرون إذن كثرةَ السُلوب ، و كثرةَ الإضافات ، و لكنّ الشأن فى ردّ هذه الأمور كلّها إلى السلب والإضافة .

فلسفی اس تمام نفیِ کثرت کے باوجود اللہ تعالیٰ کے لیے بولتے ہیں کہ ــــ ''وہ مبدأ ہے ، اول ہے ، موجود ہے ، جوہر ہے ، واحد ہے ، قدیم ہے ، باقی ہے ، عالم ہے ، عقل و عاقل و معقول ہے ، فاعل خالق ذی ارادہ صاحبِ قدرت ہے ، حی ہے ، عاشق و معشوق و لذیذ و متلذِّذ ہے ، جَوَاد ہے ، خیرِ محض ہے'' ــــ اور سمجھتے ہیں کہ ــــ ''یہ سب ایک ہی معنیٰ کی تعبیر ہے اس میں کثرت نہیں ہے'' ــــ یہ طرفہ عجوبہ ہے۔

مناسب ہے کہ پہلے ان کے مذہب کو ان کے دلائل کے ساتھ سامنے کر دیں ، تا کہ ناظرین اُسے سمجھ لیں ۔ پھر اعتراض میں مشغول ہوں ۔ کیونکہ کسی مذہب پر کامل تفہیم کے بغیر اعتراض کرنا اندھیرے میں تیر چلانا ہے

ان کا مذہب سمجھنے میں سرفہرست ان کا یہ قول ہے کہ ــــ ذاتِ مبدأِ اول واحد ہے ۔ اسماء جو بہ کثرت ہیں کسی چیز کی اس کی طرف نسبت و اضافت ، یا اس کی کسی چیز کی طرف نسبت و اضافت ، یا اُس سے کسی چیز کی نفی و سلب ، کے سبب ہیں ــــ اور سلب ، ذاتِ مسلوب عنہ میں کثرت کا مُوجِب نہیں ، اور نہ اضافت مُوجِبِ کثرت ہے ۔ لہٰذا فلسفی کثرتِ سُلوب اور کثرتِ اضافات کے منکر نہیں ۔ لیکن دیکھنا یہ ہے کہ وہ علم و حیات و قدرت وغیرہ امورِ مذکور بالا کو سلب و اضافت کی طرف کس طرح پھیرتے ہیں۔

تَلَذُّذ : مزہ گرفتن: مزہ حاصل کرنا [غ] **العَمَايَة** : بَقِيَّةُ ظُلْمَةِ اللَّيْلِ : رات کی بقیہ تاریکی [ت] **العُمْدَة** ' بالضم : مَا يُعْتَمَدُ عليه : معتمد ، قابلِ بھروسہ [ق ت] **العُمْدَةُ** : رئيسُ العَسْكر [ق م] : قافلہ سالار

فقالوا : إذا قيل : له (**أول**) ، فهو إضافة إلى الموجودات بعده ، و إذا قيل : (**مبدأ**) فهو إشارة إلى أن وجود غيره منه ، وهو سبب له ، فهو إضافة له إلى معلولا ته ، وإذا قيل : (**موجود**) فمعناه: معلوم ، وإذا قيل : (**جوهر**) فمعناه الوجودُ ، مسلوبًا عنه الحلولُ فى موضوع ، و هذا سلب ، و إذا قيل : (**قديم**) فمعناه سلب العدم عنه أولًا ، و إذاقيل : (**باقٍ**) فمعناه سلب العدم عنه آخِرًا ، فيرجِع حاصل القديم والباقى ، إلى أن الوجود ليس مسبوقًا بعدم ، ولا ملحوقًا بعدم ، وإذا قيل : (**واجب الوجود**)فمعناه أنه موجود لا علة له ، وهو علة لغيره ، فيكون جمعًا بين السلب والإضافة ، إذ نَفْىُ علة له ، سَلْبٌ ، و جعلُه علةً لغيره ، إضافةٌ ، و إذا قيل: (**عقل**) فمعناه أنه موجود بریٔ من المادة ، وكل موجود هذه صفته ، فهو عقل ، أى يَعقِل ذاتَه ، و يَشعُر بها ، وَيعقِل غيرَه ، و ذات الله تعالى هذه صفتها ، أى هو بریٔ عن المادة ، فإذَنْ هو عقل ، وهما عبارتان عن معنى واحد ، و إذا قيل : (**عاقل**) فمعناه أن ذاته الذى هو عقل ، له معقول ، هو ذاته

چنانچہ ان لوگوں کا کہنا ہے کہ ـــــ ’’جب اسے **اول** کہا جاتا ہے تو یہ اُن موجودات کی طرف اضافت ہے جو کہ اُس کے بعد ہیں۔ جب اسے **مبدأ** کہا جاتا ہے تو یہ اشارہ ہے اس طرف کہ اوروں کا وجود اُس سے ہے اور وہ اوروں کے وجود کا سبب ہے تو یہ اُس کی اپنے معلولات کی طرف اضافت ہوئی۔ جب اُسے **موجود** کہا جاتا ہے تو اس کا معنیٰ تو معلوم ہی ہے۔ جب **جوہر** کہا جاتا ہے تو اس کا معنیٰ ہے **وجود** اس شان کا کہ کسی موضوع میں حال ہونا اس سے مسلوب ہو۔ یہ سلب ہوا۔ جب کہا جاتا ہے **قدیم** تو اس کا معنیٰ ہے جانبِ ازل میں اُس سے سلبِ عدم۔ جب اسے **باقی** کہا جاتا ہے تو اُس کا معنیٰ ہے جانبِ ابد اُس سے سلبِ عدم۔ تو قدیم اور باقی کے معنیٰ کا مآل یہ ہے کہ اُس کے وجود پر عدم سابق نہیں اور نہ اُس کے وجود کو عدم لاحق ہو۔ جب کہا جاتا ہے **واجب الوجود** تو اس کا معنیٰ ہے کہ وہ ایسا موجود ہے جس کی کوئی علت نہیں اور وہ اوروں کے لیے علت ہے۔ تو اسمِ ’’واجب الوجود‘‘ سلب واضافت کا جامع ہے کہ اس کے لیے علت کی نفی سلب ہے اور اوروں کے لیے اُسے علت ٹھہرانا اضافت ہے۔ جب اسے **عقل** کہا جاتا ہے تو اس کا معنیٰ ہے وہ موجود کہ مادے سے پاک ہے۔ اور جس موجود کی بھی یہ شان ہو وہ عقل ہے یعنی اپنی ذات کو جانتا اور اپنی ذات کی خبر رکھتا ہے اور اوروں کو بھی جانتا ہے۔ اور ذاتِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا کی یہی شان وصفت ہے کہ وہ مادے سے پاک ہے۔ لہٰذا وہ عقل ہے۔ اور اپنی ذات کا علم اور اوروں کا علم دونوں ایک ہی معنیٰ کی تعبیر ہیں۔ اور جب اُسے **عاقل** کہا جاتا ہے تو اس کا معنیٰ ہے کہ اُس کی ذات جو کہ عقل ہے اُسے معلوم ومعقول ہے۔ وہ معلوم ومعقول اُس کی ذات ہے

فإنہ یشعُر بنفسہ ، و یعقِل نفسَہ ، فذاتہ معقول ، و ذاتہ عاقل ، و ذاتہ عقل ، والکل واحد ، إذ ھو (معقول) من حیثُ إنہ ماھیۃ مجردۃ عن المادۃ ، غیرُ مستورۃ عن ذاتہ ، الذی ھو عقل ، بمعنی أنہ ماھیۃ مجردۃ عن المادۃ لا یکون شئ مستورًا عنہ ، و لَمّا عقَل نفسَہ ، کان عاقلًا ، و لمَّا کان نفسُہ معقولًا لنفسہ ، کان معقولًا ولـمّا کان عقلہ بذاتہ ، لابزائد علی ذاتہ ، کان عقلًا ، ولا یبعُد أن یتّحد العاقل والمعقول ، فإن العاقل إذا عَقَلَ(کَوْنَہٗ عاقلًا) عقلہ بـ (کونہ عاقلًا) فیکون العاقل والمعقول واحدًا بوجہٍ مّا ، و إن کان عَقْلُنا یُفارِق عَقْلَ الأول ، فإنّ ما للأول بالفعل أبَدًا، ومالنا یکون بالقوۃ تارۃً ، وبالفعل تارۃً أُخریٰ .وإذاقیل : (خالق) و (فاعل) و (باریٔ) و سائرُ صفات الفعل ، فمعناہ ان وجودہ وجود شریف ، یَفیض عنہ وجودُالکل فَیَضانًا لازمًا ، و أن وجود غیرہ حاصل منہ و تابع لوجودہ ، کما یَتْبَع النورُ الشمسَ ، والإسخانُ النارَ ، ولا تُشْبِہُ نسبۃُ العالَم إلیہ ، نسبۃَ النور إلی الشمس ، إلافی کونہ معلولًافقط ، و إلا فلیس ھو کذلک ، فإنّ الشمس لا تشعُربفَیَضان النورعنھا ، ولا النارُ بفَیَضان الإسخان ، فھو طَبْعٌ مَحْضٌ ، بل الأول عالم بذاتہ ،

کیونکہ وہ اپنی ذات کی خبر رکھتااور اپنی ذات کو جانتا ہے۔تو اس کی ذات ہی معقول ذات ہی عاقل اور ذات ہی عقل ہے اور سب ایک ہیں۔اس لیے کہ وہ **معقول** ہے اس حیثیت سے کہ وہ مادے سے وراء ایسی ماہیت ہے جو خود اپنی ذات سے پوشیدہ نہیں ، وہ ذات جو کہ عقل ہے یعنی مادے سے مجرّد ماہیت ہے جس سے کوئی شئ پوشیدہ نہیں۔اور جب اپنی ذات کو جانا تو عاقل ہوا اور چوں کہ اُسی کی ذات اُسے معلوم ہوئی لہذا وہ معقول ہوا۔اُور جب اس کا جاننا اُس کی اپنی ذات سے ہے ، کسی زائد برذات امر سے نہیں تو عقل ہوا۔اور کچھ بعید نہیں کہ عاقل ومعقول ایک ہوں۔کیونکہ عاقل جب اپنا عاقل ہونا جانے گا تو اپنے عاقل ہونے ہی سے جانے گا تو عاقل ومعقول ایک طرح سے واحد ہوئے۔اگرچہ ہمارے علم میں اور اول کے علم میں فرق ہے ، کہ اول کے لیے جو ہے وہ ہمیشہ بالفعل ہے ، اور ہمارے لیے جو ہے وہ کبھی بالقوہ ہوتا ہے اور کبھی بالفعل۔

اور جب کہا جاتا ہے **خالق فاعل باریٔ** اور تمام صفاتِ افعال ، تو اِن کا معنیٰ ہوتا ہے کہ اُس کا وجود ، عالی مرتبہ وجود ہے جس سے سب کے وجود کا بطورِ لزوم فیضان ہوتا ہے ، اور اوروں کا وجود اُسی سے حاصل اور اُسی کے وجود کے تابع ہے، جیسے روشنی سورج کے اور گرمی آگ کے تابع ہوتی ہے۔اور عالَم کی اُس کی طرف جو نسبت ہے وہ فقط معلول ہونے میں نور وآفتاب کی نسبت کی طرح ہے ، ورنہ وہ نسبت اس نسبت جیسی نہیں، کیونکہ سورج کو کچھ خبر نہیں کہ اس سے نور کا فیضان ہو رہا ہے اور نہ آگ کو اس کا علم کہ اس سے گرمی پھوٹ رہی ہے۔اس لیے کہ یہ بارانِ سوزش، محض طبیعت ہے۔اس کے برخلاف اول

وأن ذاتہ مبدأً لوجود غیرہ ، ففَیَضان ما یَفِیض عنہ معلوم لہ ، فلیس بہ غَفْلَۃٌ عمّا یصدُرعنہ ، ولا ھو أیضًا کـا لواحد مِنّا ، إذا وقَف بین مریض و بین الشمس ، فاندفع حَرُّ الشمس عن المریض بسببہ لاباختیارہ ، و أنہ(۱)عالم بأن کمالہ فی أن یفیض عنہ غیرُہ ۔أی الظِلُّ ۔ وإن کان الواقف أیضًامریدًا لوقوع الظل فلا یُشبِھہ أیضًا ، فإن المُظِلَّ الفاعلَ لِلظِّلّ شَخْصُہ وجِسمُہ ، و العالِم الراضی بوقوع الظلِّ نفسُہ لا جسمُہ ، و فی حق الأول لیس کذلک ، فإن الفاعل منہ ھو العالِم ، و ھوالراضی ۔ أی أنّہ غیرُ کارہٍ لہ ۔ فإنہ عالم بأن کمالہ

اپنی ذات کو جانتا ہے ، اور یہ بھی جانتا ہے کہ اس کی ذات اوروں کے وجود کا مبدأ ہے ، تو اسے اپنی ذات سے جاری فیضِ وجود کا فیضان معلوم ہے ، تو جو کچھ اُس سے صادر ہو رہا ہے وہ اس سے بے خبر نہیں ـــ نیز وہ ہم میں کے کسی شخص کے مانند نہیں کہ جب وہ شخص مریض اور سورج کے درمیان کھڑا ہو جائے تو اس کے سبب مریض سے سورج کی تپش رک جاتی ہے ، مگر یہ اُس شخص کے اختیار سے نہیں ہوتا ، اور نہ ہی وہ یہ جانتا ہے کہ مجھ سے کوئی شیِٔ دیگر یعنی سایہ فیضِ وجود پا رہا ہے۔اور اگر کھڑا رہنے والا چاہے کہ سایہ پڑے تو بھی اول کے جیسا نہیں ہوگا۔کیونکہ مُظِلّ یعنی سایہ کرنے والا اُس کا جسم اور اُس کا قالب ہے۔اور سایہ پڑنے کو جاننے اور اس پر راضی ہونے والا وہ خود ہے ، نہ کہ اُس کا جسم۔اور اول کے حق میں ایسا نہیں۔اِس لیے کہ وہاں جو فاعل ہے وہی عالم ہے ، اور وہی راضی ہے ،یعنی فیض کو نا گوار نہیں رکھتا ہے ، کیونکہ جانتا ہے کہ اُس کا کمال اِس میں ہے کہ

---

(۱) **وَ أَنَّہٗ** :۔یہ ''اِختِیَارِہٖ'' پر معطوف ہے ، یعنی لاباختیارہ وعلمِہ بان کمالہ الخ۔

فَاضَ(ض) الماءُ فَیْضًا فَیَضَانًا : کَثُرَ حَتّٰی سَالَ عَلیٰ ضِفَّۃ الوادی[ق ت]: پانی بہ کثرت ہو کر وادی کے کنارے سے ابل پڑا ـــ **فَیْض** :رواں شدنِ اشک[ص]: آنسو کا بہنا۔ **اِظْلال** [ص]: سایہ افگندن: سایہ ڈالنا سایہ کرنا۔ **شخص**: قالب ، ڈھانچہ ، تن وبدنِ انسان وحیوان ـــ الشَخْصُ : سَوادُ الانسانِ و غَیْرِہٖ تَرَاہُ مِنْ بُعْدٍ : انسان وغیرہ کا قالب جو تمہیں دور سے دکھائی دے ، اور تاج میں ہے کہ خطّابی وغیرہ نے بیان کیا کہ لَا یُسَمّیٰ شَخْصًا اِلَّا جِسْمٌ مُؤَلَّفٌ لَہٗ شُخُوص وَ ارْتِفَاعٌ : یعنی ''شخص'' ایسے ہی جسم کو کہا جاتا ہے جو مرکب ہو اور اُس میں ابھار ہو ، شُخُوص (ف) مصدر کا معنیٰ ہے ارتفاع یعنی ابھار[ق] ـــ نیز تاج وقاموس میں ہے السَواد:الشَخْصُ ، لِاَنَّہٗ یُریٰ مِن بَعِیْدٍ اَسْوَدَ: سَواد کہتے ہیں شخص یعنی قالب کو ، کیونکہ وہ دور سے سیاہ دکھائی دیتا ہے ـــ اور صراح میں ہے شخص : کالبُدِ مردم وجز آں ـــ غیاث میں ہے ، کَالُبُد ، لام موقوف وضمِ بائے مُوَحدہ : قالبِ ہر چیز ، وبمعنیٰ تن وبدنِ آدمی ودیگر حیوانات ، و بفتحِ باء نیز گفتہ اند۔

فـي أن يَـفيض عنه غيره . بل لو أمكن أن يُفرَض كونُ الجسم المُظِلّ نفسِه ، هو العالم نفسُه بوقوع الظل ، و هـو الـراضـي، لـم يـكن أيضًا مساويًا للأ ول ، فإن الأ ول هو العالم و هو الفاعل ، و علمُه هو مبدأً فعله ، فإن عـلـمـه بنفسه في كونه مبدأ للكل ، علةُ فيضان الكل ، فإن النظام الموجود تَبَعٌ للنظام المعقول ، بمعنى أنه واقع به ، فكونه فاعلًا غيرُ زائد على كونه عالمًا بالكل ، إذ علمه بالكل علةُ فيضان الكل عنه ، و كونه عالمًا بـالـكـل لا يـزيـد عـلـى عـلمه بذاته ، فإنه لا يعلم ذا تَه ، ما لم يعلم أنه مبدأ للكل ، فيكون المعلوم بالقصد الأ ول ذاتَـه ، و يـكـون الكل معلومًا عنده بالقصد الثانى ، فهذا معنى كونه فاعلًا ، و إذا قيل : (**قادر**) لم يُعْنَ بـه إلا كـونُـه فـاعـلًا على الوجه الذى قرّرناه ، و هو أن وجوده وجودٌ تفيض عنه المقدوراتُ التى بفَيَضانها

اُس سے اوروں کے وجود کا فیض جاری ہو۔(۱) بلکہ یہ بھی فرض کرسکیں کہ جسم جو بہ نفسِ نفیس سایہ انداز ہوا ، وہی خود عالم بھی ہے کہ سایہ پڑنے کو جان رہا ہے ، اور وہی خود اس پر راضی بھی ہے ، تب بھی وہ اول کے مُساوی نہ ہوگا۔ کیونکہ اول خود ہی عالم خود ہی فاعل ہے اور اس کا علم ہی اُس کے **فعل** کا مبدأ ہے۔ کیونکہ اُس کا اپنی ذات کو کل کائنات کے لیے مبدأ ہونے کے اعتبار سے جاننا ہی کل کائنات کے صدور کی علت ہے۔ اس لیے کہ نظامِ موجود ، نظامِ معلوم کے تابع ہے ، یعنی نظامِ معلوم ہی سے وقوع پذیر ہے۔ تو اُس کا فاعل ہونا اُس کے عالمِ کل کائنات ہونے پر زائد نہیں۔ کہ اُسے جو سب کا علم ہے وہی سب کے اُس سے صادر ہونے کی علت ہے۔ اور اُس کا سب کو جاننا ذات کو جاننے سے الگ نہیں۔ کہ اُس کا اپنی ذات کو جاننا جبھی ہوگا کہ ذات کو کل کائنات کا مبدأ جانے۔ تو قصدِ اول سے معلوم ذات ہے اور کل کائنات قصدِ ثانی سے اُسے معلوم ہے۔ تو یہ معنیٰ ہے اُس کے فاعل ہونے کا۔

اور جب اُسے **قادر** کہا جاتا ہے تو اس سے مراد نہیں ہوتا مگر اُس کا اُسی طور پر فاعل ہونا جو ہم نے اوپر بیان کیا ، اس کا وجود ایسا وجود ہے جس سے اُن مقدورات کا فیضان جاری ہوتا ہے جن کے فیضان سے کل کائنات ایسی حسین وجمیل اور کامل ومکمل

---

(۱) یہ استکمال بالغیر ہے ، اور استکمال بالغیر نقص ہے ، مگر دل کے اندھے اسے کمال سمجھتے ہیں ــــ امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ فرماتے ہیں۔

لـو لـم يـخـلُـقِ الـلّـهُ العالَمَ رأسا ، فهل تَرَون فيه بأسا ،إذًا يـكـون قـد استـكـمـل بالخلق ، وهو الغَنِىّ الحميد الفَعّال لِمَايُريد [المعتمد المستندص ۱۰۴]

اگر اللہ تعالیٰ عالم کوسرے سے پیدا نہ فرماتا تو کیا تم اس میں کچھ خرابی دیکھتے ہو؟ ایسا ہو جب تو وہ خلق سے کامل ہوا ، حالانکہ وہ غنی ہے ، سراہا ہوا ، جو چاہے کرنے والا۔

التَبَعُ مُحرَّكةً : التَابعُ [ق]

ینتظم الترتیبُ فی الکل علی أبلغ وجوه الإمکان (۱) فی الکمال والحُسن .وإذا قیل:(مرید) لم یُعْنَ به إلا أنّ ما یَفیض عنه ، لیس هو غافلًا عنه ، ولیس کارهًا له ، بل هو عالم بأن کماله فی فَیَضان الکل عنه ، فیُحسَن بهذاالمعنی أن یقال:هو راض، و جاز أن یقال للراضی : إنه مُرید ، فلا تکون الإرادةُ إلّا عینَ القدرة ، ولاالقدرةُ إلّا عینَ العلم ، و لا العلمُ إلا عینَ الذات ، فالکل إذَنْ یرجِع إلی عین الذات ، و هذا لأن علمه بالأشیاء لیس مأخوذًا من الأشیاء ، وَ إلا لکان مستفیدًا وصفًا أو کمالًا من غیره ، وهو محال فی واجب الوجود ، ولکن علمنا علی قسمین : (علمُ) شیٔ حصَل من صورة ذلک الشیٔ ، کعلمنا بصورة السماء و الأرض ، و (علمٌ) اخترعناه ، کشیٔ لم نشاهد صورته ، ولکن صوّرناه فی أنفسنا ، ثم أحدثناه ،

ترتیب کی لڑی میں پروجاتی ہے کہ اس سے بڑھ کر ممکن و متصور نہیں (۱)

اور جب کہا جاتا ہے **ذی ارادہ** تو اس سے نہیں مراد ہوتا ہے مگر یہ کہ جو بھی اس سے فیضِ وجود جاری ہے اُس سے وہ بے خبر نہیں اور نہ وہ اُسے ناگوار۔ بلکہ جانتا ہے کہ اُس کا کمال اِس میں ہے کہ اُس سے کل کائنات کے وجود کا فیض جاری ہو۔تو اس معنیٰ میں **ذی ارادہ** کی بہتر تعبیر یہ ہوگی کہ ''وہ راضی ہے اور اُسے گوارا ہے''۔اور ''راضی'' کی ترجمانی اس سے ہوسکتی ہے کہ وہ ''ذی ارادہ ہے ، چاہنے والا ہے''۔ تو ارادہ نہیں ہے مگر عینِ قدرت ، اور قدرت نہیں ہے مگر عینِ علم ، اور علم نہیں ہے مگر عینِ ذات ، تو ایسے میں سب راجع بہ عینِ ذات ہیں ....یہ اس لیے کہ اُسے جو چیزوں کا علم ہے وہ چیزوں سے ماخوذ نہیں ، ورنہ وہ غیر سے وصف یا کمال کا استفادہ کرنے والا ٹھہرے گا ، اور واجب الوجود میں یہ محال ہے

لیکن ہم اپنے علم کو پاتے ہیں کہ دو قسم کا ہے ، ایک وہ علم کسی شیٔ کا جو اس شیٔ کی صورت سے حاصل ہو ۔جیسے آسمان و زمین کی صورت کا جو ہمیں علم ہے۔اور دوسرا وہ علم جس کا ہم اختراع کریں۔جیسے ایک چیز کی صورت ہم نے دیکھی نہیں مگر اپنے نفس میں اس کا نقشہ کھینچ لیا پھر اُس کی ایجادِ نو کی۔

اَحْسَنَ الشیَٔ : اَجادَ صُنعَهٗ : اچھا بنانا[م]

---

(۱) ظالموں نے قرار واقعی اللہ کی قدر نہ جانی۔ان کے طور پر عالَم مُشاہَد سے انوکھا نرالا عالم ، تحتِ قدرت الٰہی جَلَّ وَعَلا نہیں ، اسلام و آخرت پر ایمان رکھتے تو دارِ فانی ہی میں چشم بصیرت سے دیکھتے کہ مقدوراتِ الٰہی غیر متناہی ہیں جَلَّ وَعَلا وَ تَبَارَکَ وَتَعَالیٰ ــــ ''ابد کے دن اور اُس کی گھڑیاں اور اُس کی آنیں ، اور جنت کی نعمتوں سے ہر نعمت ، اور جہنم کے عذابوں سے ہر عذاب ، اور جنتیوں اور دوزخیوں کی سانسیں ، اور اُن کے پلک جھپکنا اور اُن کی جنبشیں ، اور اِن کے سوا اور چیزیں ، یہ سب غیر متناہی ہیں'' ــــ[الدولة المکیة ص ۱۸۳]ــــ ''انہیں پیدا کون کرے گا؟.... وہی خبیر شھید'' ــــ[فتاویٰ رضویہ ص ۲۸۶ ج ۶] تو تحتِ قدرت نہ ہونا کیا معنیٰ ؟۔

فیکون وجود الصورة مُستفادًا من العلم ، لاالعلمُ من الوجود ، و علم الأول بحسب القسم الثانی ، فإنّ تمثّل النظام فی ذاته ، سَبَبٌ لفَیَضان النِظام عن ذاته ، نعم لو کان مجرّد حضور صورة نقش أو کتابة خط فی نفوسنا ، کافیًا فی حدوث تلک الصورة ، لکان العلم بعینه منا هو القدرةَ بعینها ، والإرادةَ بعینها ، ولکنّا لقُصورنا لیس یکفی تصوّرُنا لإیجا د الصورة ، بل نَحتاج مع ذلک إلی إرادة متجدِّدة ،تنبعِث من قوة شوقیة ، لیتحرَّکَ منهمامعًا القوةُ المُحرِّکة للعَضَل والأعُصاب فی الأعضاء الآلیة ، فیتحرک بحَرَکة العَضَل و الأعصا ب ، الیدُ أو غیرُها ، و یتحرک بحَرَکتها القلمُ أو آلةٌ أخری خارجة ، وتتحرک المادة بحَرَکة القلم ، کالمِداد أو غیرِه،ثم تحصُل الصورة المتصوَّرة فی نفوسنا،فلذلک لم یکن نفسُ وجود هذه الصورة فی نفوسنا ، قدرةً ولا إرادةً ، بل کانت القدرة فینا عن المبدأ المحرِّک للعَضَل ، وهذه الصورة مُحرِّکة

تو صورت کا وجود ،علم سے مستفاد ہوا ___ علم ، وجودِصورت سے مستفاد نہیں ہوا

اول کا علم اسی قسمِ ثانی کے مطابق ہے کیوں کہ اُس کی ذات میں نظامِ موجودہ کا جو تمثّل تھا وہی ذات سے اِس نظام کے فیضان کا سبب ہے ..... ہاں اگر ہمارے نفس میں کسی نقش یا کتابتِ خط کی صورت کا مجرّد استحضار اُس صورت کے نو پید ہونے میں کافی ہوتا تو ضرور ہمارا علم بعینہٖ ہماری قدرت اور ہمارا ارادہ ہوتا ، لیکن ہمارے عجز وقصور کے باعث ہمارا علم وتصور ،صورت کی ایجاد کے لیے کافی نہیں ہوتا ، بلکہ اس کے ساتھ ہم ایک قصدِ نو کے محتاج ہوتے ہیں ، جو شوق کی قوت سے ابھرتا ہے ، تا کہ اُس قصد اور شوق کے مجموعہ سے اعضائے آلیہ میں مفروش عضلات واعصاب کو حرکت میں لانے والی قوت حرکت میں آئے ، پھر عضلات واعصاب کی حرکت سے ہاتھ وغیرہ متحرک ہوں ، اوران کی حرکت سے قلم یا دیگر خارجی آلہ جات میں حرکت پیدا ہو ، اور قلم کی حرکت سے مادہ مثلاً روشنائی وغیرہ میں حرکت پیدا ہو ، پھر وہ صورت وقوع میں آئے جو ہمارے نفوس میں مرتسم تھی ____ اِن ہی وجوہات سے اس صورت کا جو ہمارے نفس میں وجود ہے یعنی علم ، وہ خود قدرت وارادہ نہیں ، بلکہ ہمارے اندر قدرت اُس مبدأ سے ہے جو عضلات کو تحریک دیتا ہے،اور یہ صورتِ مرتسمہ اُس مُحرِّک عضلات کو جو کہ مبدأ قدرت ہے تحریک دیتی ہے ، جب کہ واجب الوجود ایسا نہیں ، کہ وہ اجسام سے جن کے اطراف میں قوتیں پھیلی ہوتی ہیں مرکب نہیں ،

انبعاث :برانگیختہ شدن [غ] : ابھرنا۔ **عَضَل** بفتحتین: گوشت پارہ باپیہام مرکّب ، واحدش عَضَلَة [غ]: گوشت اور پٹھے کا مجموعہ۔
پَے: بالفتح: چیزیست سفید نرم در پیچیدن وسخت در گسستن کہ در بدنِ حیوانات بہم میرسد ، آنرا در عربی عَصَب نامند و بہندی پٹّھا گویند [غ]:
پَے ایک سفید چیز ہے، لپیٹنے میں نرم اور توڑنے میں سخت ، بدنِ انسان میں مہیّا ہے ، عربی میں اسے عَصَب کہتے ہیں اور ہندی میں پٹّھا۔

لذلک المُحرِّک لِلْعَضَل ، الذی هو مبدأ القدرة ، ولیس کذلک واجب الوجود، فإنه لیس مرکبًا من أجسام تَنْبَثُّ القُوىٰ فی أطرافها ،فکانت القدرة ،والإرادة ، والعلم،والذات منه واحدًا ،و إذا قیل له: **(حیّ)** لم یُرَدُ به إلا أنه عالم علمًا،یفیض عنه الوجود ، الذی یسمی فعلًا له،فإن الحی هو الفعّال الدرّاک فیکون المراد به ذاته مع إضافة إلی الأفعال علی الوجه الذی ذکرناه ،لا کحیاتنا ، فإنها لا تتم إلا بقوتین مختلفتین ینبعِث عنهما الإدراکُ و الفعل ، فحیاته عین ذاته أیضًا ، و إذا قیل له : **(جَوَاد)** أرید به أن یفیض عنه الکل ، لا لغَرَض یرجِع إلیه ، والجُوْد یَتِمُّ بشیئین : أحدهما: أن یکون للمُنْعَم علیه فائدةٌ فیما وُهب له ، فإنّ مَنْ یَهَبُ شیئًا مَن هو مستغن عنه ، لا یُوصف بالجُود . والثانی : أَلّا یحتاجَ الجَوَاد إلی الجُود ، فیکون إقدامه علی الجود لحاجة نفسه ، و کل مَن یَجُود لیُمدَحَ و یُثنیٰ علیه ، أو یَتخلّصَ من مَذمّة ، فهو مستعیض، ولیس بجَواد ، و إنما الجُود الحقیقی للّٰه سبحانه وتعالیٰ ، فإنه لیس یَبغِی به خَلاصًا عن ذمّ ، ولا کمالًا

توقدرت ارادہ علم اورذات اس کی نسبت سے ایک ہیں۔

اور جب اُسے کہا جاتا ہے **حَیّ** تو اس سے مراد نہیں ہوتی مگر یہ کہ وہ ایسے علم سے عالم ہے جس سے وجود کا فیضان ہوتا ہے ، اُس وجود کا جسے ہم اس کا فعل کہتے ہیں ، کیونکہ حی وہی ہے جو فعّال ودرّاک ہو ، تو حی سے مراد ہوگی اس کی ذات ،افعال کی طرف نسبت کے ساتھ ، اُسی صورت پر جو ہم نے بیان کی ، ہماری حیات کی طرح حیات مراد نہیں ہوگی، کیونکہ ہماری حیات بغیر اُن دو مختلف قوتوں کے جن سے ادراک اور فعل کا چشمہ پھوٹتا ہے کامل نہیں ہوتی۔ تو اس کی حیات بھی عینِ ذات ہے۔

اور جب اُسے کہا جاتا ہے **جَوَاد** یعنی بخشش کرنے نوازنے والا تو مراد یہ ہوتی ہے کہ سب اُس کی ذات سے اس طرح فیض پاتے ہیں کہ اس میں اُس کی اپنی کوئی غرض نہیں — جُود یعنی بخشش دو باتوں سے تام ہوتی ہے ① **ایک** یہ کہ جس پر نوازش ہو نوازش کردہ چیز میں اس کا فائدہ ہو ، کیونکہ جو ایسے کو کوئی چیز عطا کرے جس کی اُسے حاجت نہیں وہ جواد نہیں کہلائے گا

② **دوسری بات** یہ کہ جَوَاد ، محتاج جُود نہ ہو کہ محتاج جُود کا جود پر اقدام اپنی ذات کی حاجت کے تحت ہوگا — اور جو اس لیے جود و بخشش کرتا ہے کہ اس کی تعریف ہو یا ہجو سرائی سے نجات مُیسر آئے تو وہ مُعاوضہ طلب ہے جواد نہیں ہے۔ جُودِ حقیقی صرف اللّٰہ سُبحانَہٗ وَ تَعالیٰ کو شایاں ہے۔ کیونکہ وہ جُود کے ذریعے نہ تو کسی مذمت سے نجات چاہتا ہے اور نہ کسی ایسے کمال کا طالب ہے

اِنْبَثَّ اِنْبِثَاثًا: اِنْتَشَرَ[ص] : بکھرنا ، پھیلنا۔ — ایک نسخے میں فی واجب الوجود ہے

مستفادًا بمَدْح ، فيكون الجواد اسمًا مُنبئًا عن وجوده مع إضافة إلى الفعل ، وسَلْبٍ للغَرَض ،فلا يُؤدِّی إلی الكثرة فی ذاته.وإذا قيل:(**خَيْرٌ مَحْضٌ**)فإمّا أن يُراد به وجودُه بريئًا عن النَقْص وإمكانِ العَدَم ، فإن الشرّ لا ذاتَ له ، بل يرجِع إلی عدمِ جوهر ، أو عدمِ صَلاح حا ل الجوهر، وإلا فالوجود ـ من حيثُ إنه وجود ـ خيرٌ ، فيرجع هذا الاسم إلی السلب ،لإمكان النقص والشرّ ، وقد يقال:خيرٌ ، لِمَا هوسبب لِنظام الأشياء ، والأول مبدأ لنظام كل شیء ،فهو خير، ويكون الاسم دالًا علی الوجود ، مع نوع إضافة ، وإذا قيل : (واجب الوجود) فمعناه هذاالوجود ، مع سلب علةٍ لوجوده ، وإحالةِ علةٍ لعدمه أوّلًا و آخِرًا ، وإذا قيل : (عاشق و معشوق ولذيذ و مُلتَذٌّ)فمعناه هو أن كل جَمال و بَهاء وكمال فهومحبوب ومعشوق لذی الكمال ، ولا معنیٰ لِلَّذة إلّاإدراکُ الكمال المُلائِم ، ومَن عرَف كمالَ نفسه فی إحاطته بالمعلومات ـ لوأحاط بها ـو فی جَمال صورته ، وفی كمال قدرته ، وقوة أعضائه ، وبالجملة إدراکُه لحضور كل كمالٍ هو ممكن له ،

جوتعریف کے ذریعہ حاصل ہو ــــ **توجَواد** ایسا نام ہے جواُس کے وجود ہی کی خبر دیتا ہے ، مگرفعل کی طرف اضافت اورنفیِ غرض کے ساتھ ــــ لہٰذااس سے اُس کی ذات میں کثرت لازم نہیں.........اور جب کہا جاتا ہے **خیرِمحض** تواس سے مراد ہوتا ہے اُس کا وجود جواس شان کا ہے کہ نقص اورامکانِ عدم سے بری ہے۔کیونکہ شرکووجودنہیں ہے ، بلکہ شر کا حاصل ہے جوہر کا فقدان یا جوہر کی حالت میں خوبی کا فقدان۔ورنہ وجود بہ حیثیتِ وجودخیر ہے۔تواِس اسم کا مرجع ہے ــــ امکانِ نقص وشر...کا سلب ــــ اورکبھی خیرا سے کہتے ہیں جس سے چیزوں کا نظام مربوط ہو۔اوراول ہرشئی کے نظام ونظم وترتیب کا مبدأ ہے۔لہٰذا وہ خیر ہے۔اور یہ اسم اُس کے وجود ہی کو بتا تا ہے ایک طرح کی اضافت کے ساتھ

اور جب کہا جاتا ہے **واجب الوجود** تو اس کا بھی معنیٰ ہے:یہی وجود یوں کہ اُس وجود کی کوئی علت نہیں اور نہ ازل وابد میں اس کے عدم کی کوئی علت ہوسکے۔اور جب کہا جاتا ہے **عاشق معشوق لذیذ** اور **متلذّ ذ** یعنی لذت یاب تو اس کا معنیٰ ہے کہ ہر جمال وخوبی وکمال ، صاحبِ کمال کا معشوق ومحبوب ہے۔اورلذت کا صرف معنیٰ ہے ــــ ’’اپنے کمالِ شایاں کوجاننا‘‘ ــــ اگرکوئی شخص تمام معلومات کا احاطہ کرلینے سے اپنے اندراحاطۂ معلومات کا کمال دیکھے ، نیز جمالِ صورت کمالِ قدرت وزورِ اعضاء میں اپنے آپ کوبھرپورجانے ، خلاصہ یہ کہ ہرکمالِ ممکن اپنے اندرموجود دیکھنا ،

ـــ هو ممكن له ــ یہ ’’ كَمَالٍ‘‘ کی صفت ہے۔

لو امكن أن يُتصوّر ذلکؔ في إنسان واحد لكان محبًا لكماله ومُلْتَذًّا به ، وإنما تَنتقِص لذّته بتقدير العدم والنقصان ، فإن السُرور لايتمّ بما يزول أو يُخشىٰ زواله ،والأول له البَهاء الأكمل ، والجَمال الأ تمّ ، إذ كل كمال هو ممكن له فهو حاصل له ، وهو مُدرِک لذلک الكمال ، مع الأَمْن من إمكان النُقصان والزوال ، والكمال الحاصل له فوق كل كمال ، فحُبّه و عِشقُه لذلک الكمال فوق كل إحباب ، وإلتذاذه به فوق كل التذاذ ، بل لا نسبة لِلَذّاتنا إليها ألبتّة ، بل هى أجلّ من أن يُعبَّر عنها باللذة والسُرور والطِّيْبة ، إلّا أن تلك المعانىَ ليست لها عباراتٌ عندنا ، فلا بد من الإ بعاد فى الاستعارة ، كما نستعير له لفظَ المريد ، والمختار والفاعل، منا ، مع القطع ببُعد إرادته عن إرادتنا ، وبُعدِ علمه و قدرته عن علمنا وقدرتنا ،

اگرکسی انسان کے بارے میں فرض کرسکو ، تو ضرور وہ انسان اپنے کمال پرخود ہی عاشق اوراس کی حلاوت میں مست ہوگا ، ہاں اُس کی یہ لذت اس وجہ سے ناقص ہوگی کہ کمال میں زوال آنے یا کمی واقع ہونے کا ، وہ جانتا ہے کہ امکان لگا ہوا ہے ، اور جو چیز ناپائیدار یا ناپائیداری کے اندیشے سے دوچار ہو اُس سے کامل خوشی اور بھرپور مسرت نہیں ہوتی ـــــ مگر اول کے لیے کامل تر جمال وخوبی ہے ، کیونکہ ہر کمالِ ممکن اُسے ہے ، اور وہ اس کمال کو جانتا ہے ، ساتھ ہی امکانِ کمی وزوال کے اندیشے کا وہاں گزر نہیں ، اور جو کمال اسے ہے ہر کمال سے بالا ہے ، تو اس کمال سے اُس کا حُبّ وعشق ہر حُبّ وعشق سے بالا ، اور لذت یافتگی ہر لذت یافتگی سے اعلیٰ ہے ـــــ بلکہ ہماری لذّتوں کو اُس لذت سے ہرگز کوئی نسبت نہیں ، بلکہ وہ اس سے بھی برتر ہے کہ لذت سرور اور طِیبہ جیسے الفاظ سے اس کی تعبیر کی جائے ، مگر ہمارے پاس اُن معانی کے لیے الفاظ نہیں ہیں ، تو چارۂ کار یہ ہے کہ جتنا بن پڑے استعارہ کریں ، جیسے ہم اپنے لیے موضوع ومقرر کردہ الفاظ مثلاً مُرید ، مختار ، فاعل وغیرہ کا اس کے لیے استعارہ کرتے ہیں، حالانکہ ہم بالیقین جانتے ہیں کہ اُس کا علم وارادہ وقدرت ، ہمارے علم وارادہ وقدرت

ـــہ **ذٰلک**:۔ کا مشارٌ الیہ ـــ" اِدْرَاکُهٗ" ـــ ہے جوکہ مبتدا ہے ، اور لَوْ اَمْکَنَ الخ جملہ شرطیہ خبریہ ہے۔ **اِلْتَذَّه** ' اِلْتَذَّ بِهٖ : وَجَدَهٗ لَذِيْذًا ' او عَدَّهٗ لَذِيْذًا ' لذیذ پانا لذیذ سمجھنا[ت] **بَهَاء** :خوبی[ص] **اَمِنَ** (س) اَمْنًا اَمَانًا اَمَنًا[ق]: بےخوفی ،مطمئن و بےاندیشہ ہونا۔ **تَمام** (ض)[ق] :پورا ہونا۔ **حَبَبْتُهٗ اَحِبُّهٗ** (س) حُبًّا بالضم والكسر[ق]: محبت کرنا۔ **الطِّيْبَةُ** بمعنیٰ لذت طَابَ (ض) الشیءُ لَذَّ وَزَكَا [ق]: لذیذ و پاکیزہ ہونا۔ **اِبعاد فى الاستعارة** :حد سے زیادہ استعارہ کرنا ، استعارہ میں مبالغہ کرنا۔ اَبْعَدَ: جَاوَزَ الحَدَّ ' يُقال اَبْعَدَ فِى السَفَرِ: سفر میں حد سے زیادہ تجاوز کر گیا۔ اَبْعَدَ فِى الْاَمرِ : اَمْعَنَ فيه: مبالغہ کرنا[م] **بُعْد** بالضم (ک) : دوری[ص]: دور ہونا۔

ولا بُعْدَ فی أن تستبشِع لفظةَ اللذة ، فيُستعملَ غيرُها .

والمقصود أن حاله اشرف من أحوال الملا ئكة ، واَحرىٰ بأن يكون مغبوطًا ، وحال الملا ئكة أشرف من أحوالنا ، ولولم تكن لذةٌ إلا فى شهوة البَطْن والـفَرْج ، لكان حال الحِمار والخِنزير أشرف من حال الملا ئكة ، و ليست لها لذة ـ أى للمبادىء من الملا ئكة المجردة عن المادة ـ إلافى السُرور با لشُعور بما خُصُّوا به من الكمال والجمال الذى لا يُخشىٰ زواله ، ولكن الذى للأ ول فوق الذى للملا ئلكة ، فإنّ وجود الملا ئكة ـ التى هى العقول المجردة ـ وجودٌ ممكن فى ذاته ، واجبُ الوجود بغيره ، وإمكان العدم نوعُ شرّ ونَقص ، فليس شئ بريئًا عن كل شر مطلقًا سِوى الأ ول ، فهو الخير المَحْض ، وله البَهاء والجمال الأ كمل ، ثم هو معشوق ، عشِقه غيرُه أو لم يعشَقه ،كما أنه عاقل ومعقول ، عقَله غيره أو لم يعقِله ، و كل هذه المعانى راجعة إلى ذاته ، وإلى إدراكه لِذَاته ، وعَقْلُه له ، وعقله لذاته ، هوعين ذاته ، فإنه عقل مجرد ،

سے برتر ہے ـــــ ہوسکتا ہے لفظِ لذت بارِ خاطر گزرے تو کوئی اور لفظ بول لو۔

مقصود یہ ہے کہ اُس کی شان ، شانِ ملائکہ سے برتر وقابلِ رشک ہے۔اور ملائکہ کا حال ہمارے حال سے اشرف ہے ۔ لذت اگر صرف شکم وفرج میں ہوتی تو خر وخنزیر ، ملائکہ پر فوقیت رکھتے۔مبادی ملائکہ جو کہ مادے سے مجرد ہیں ان کی لذت بس اس میں ہے کہ جو امتیازی شرف انہیں ملا یعنی وہ کمال وہ جمال جس پر اندیشۂ زوال نہیں اسے جان کر وہ شاداں وفرحاں ہیں لیکن اول کے لیے جو ہے ملائکہ کے امتیازی شرف سے بالا ہے ، کیونکہ ملائکہ کا وجود جو کہ عقولِ مجردہ ہیں ممکن بالذات اور واجب بالغیر ہے اور امکانِ عدم ایک طرح کا نقص وشر ہے ، تو کوئی شئ بالکلیہ ہر شر سے بری نہیں سوائے اول کے ، کہ وہی خیرِ محض ہے ، اور اُسی کے لیے کامل تر جمال وخوبی ہے ، پھر وہ معشوق ہے چاہے غیر اُس سے عشق کرے یا نہ کرے ، جیسا کہ وہ عاقل ومعقول ہے غیر اُسے جانے یا نہ جانے ، اور یہ سب معانی اُس کی ذات کی طرف اور اُسے اپنی ذات کا جو علم ہے اُس علم کی طرف راجع ہیں۔اور اُس کا علمِ ذات ، عینِ ذات ہے ـــــ کیونکہ وہ عقلِ مجرد ہے

استبشاع: بے مزہ شمردن [ص] اِستَبْشَعَ الشَئَ :عَدَّه بَشِعًا اَیْ کَرِیهَ الطَّعْمِ [ق ت]: بدمزہ سمجھنا۔ **غِبْطَة** بالکسر (ض) آرزو بردن بحالِ کسے بے آنکہ زوالِ آں خواہد از وے [ص]: رشک کرنا۔ **خَصَّهٗ** (ن) بِالشیءِ خُصُوصًا خُصُوصِيَّةً : فَضَّلَهٗ دُوْنَ غَيْرِهٖ ومَيَّزَهٗ [ق ت] ، آثَرَهٗ بِهٖ عَلیٰ غیرِهٖ [م]: کسی کو کسی بات میں دوسرے پر ترجیح دینا۔ **عِشْق** بالکسر (س) : از حد گزشتن در دوستی [ص]: حد سے زیادہ محبت کرنا۔

ـــــ یہ ایک نسخہ میں زائد ہے ، حالانکہ اس کی حاجت نہیں ، کیونکہ **عَقْلُهٗ لَهٗ** اسی ....علم بہ ذات....کے معنی میں ہے۔

فرجع الكل إلى معنى واحد.

فهذا طريق تفهيم مذهبهم ....و هذه الأ مورمنقسمة إلى ما يجُوزاعتقاده ، فنُبيِّن أنه لا يصِحّ على أصلهم ، و إلىٰ ما لايصح اعتقاده فنُبين فَسادَه .

وَلْنَعُدِ الآن إلى المراتب الخمسة فى أقسام الكثرة ، و دعواهم نَفْيَها و نُبين عَجْزهم عن إقامة الدليل ، وَلْنَرْسُم لكل واحدةٍ مسألةً على حِيالها .

۔تو سب معانی ایک ہی معنیٰ کی طرف راجع ہوئے

یہ طریقہ ہے مذہبِ فلسفی کی تفہیم کا۔

یہ ان کی باتیں دو قسم کی ہیں

① وہ جن کا اعتقاد جائز ہے ـــ ان کے متعلق ہم یہ بتائیں گے کہ یہ ان کے بنیادی اصول پر صحیح نہیں اترتیں۔

② وہ جن کا اعتقاد جائز نہیں ـــ اِن کا فساد ہم واضح کریں گے

اب ہم اقسامِ کثرت سے متعلق ان کے بیان کردہ مراتبِ خمسہ ، اور اول سے ان پانچوں کی نفی کے ان کے دعوے کی طرف عود کریں ، اور دکھائیں کہ اس دعوے پر دلیل قائم کرنے سے فلسفی عاجز و قاصر ہیں ـــ مناسب ہے کہ ہر ایک قسمِ کثرت کے لیے علیحدہ علیحدہ مسئلہ کا عنوان تحریر کریں۔

المسألة السادسة

فى ابطال مذهبهم بنفى الصفات

اتفقت الفلاسفةعلى استحالةاثبات العلم والقدرة والارادة ، للمبداالاول ، كما اتفقت عليه المعتزلة ، وزعَموا ان هذه الاسامى وَرَدَتْ شرعًا ، ويجوزاطلاقهالغة ، ولكن ترجِع الى ذات واحدة ، كماسبَق ، ولا يجوز اثبات صفات زائدة علىٰ ذاته ،كما يجوز فى حقناأن يكون علمنا وقدرتنااوصافًا لنا زائدةً علىٰ ذاتنا ، وزعَمواأن ذالک يُوجِب كثرة ، لأن هٰذه الصفاتِ لو طَرَأَتْ علينا لَكُنّا نعلم انهازائدة على الذات ، اذ تجدّدت ؛ ولو قُدّرت مُقارِنةً لِو جودنا من غيرتاخير ، لَمَاخرَج عن كونه زائدًاعلى الذات بالمُقارَنة ، فكل شيئين اذاطرَأ أحدهماعلى الآخر ، وعُلم أن هٰذا ليس ذاک ، وذاک ليس هٰذا ، فلواقْتَرَنا ايضًاالعُقِل كونُهماشيئين ، فَاِذَنْ لاتخرُج هٰذه الصفات بأن تكون صفاتٍ مُقارِنةً لذات الاول ، عن ان تكون أشياءَ سِوى الذات ، فيُوجِب ذٰلک كثرةفى واجب الوجود ، وهومحال ، فلهٰذا اجمعواعلىٰ نَفْى الصفات.

مسئلۂ سادسہ

فلسفیوں کے مذہب انکارِ صفات کا ابطال

فلسفیوں کا اس پر اتفاق ہے کہ ـــــ ''مبدأ اول کے لیے علم وارادہ وقدرت کا اثبات محال ہے'' ـــــ جیسا کہ معتزلہ اس پر متفق ہیں۔ **فلسفی سمجھتے ہیں** کہ یہ اسماء شرعًا وارد اور لغۃً ان کا اطلاق جائز ہے لیکن مَرجع ان سب کا ذاتِ واحد ہے۔ جیسا کہ پہلے گزرا۔ اور صفاتِ زائد بر ذات کا اثبات امکان نہیں رکھتا ، جیسا کہ ہمارے حق میں رکھتا ہے ، کہ ہمارا علم ہماری قدرت ہماری ایسی صفات ہوں کہ ہماری ذات پر زائد ہوں۔ ان کے زعم میں یہ مُوجبِ کثرت ہے۔ کیوں کہ یہ صفات اگر ہم پر طاری ہیں تو ہم ضرور جان لیں گے کہ یہ زائد بر ذات ہیں۔ اس لیے کہ متجدد ہیں نو وجود ہیں۔ اور فرض کریں کہ ہمارے وجود کے ساتھ ساتھ ہیں کچھ بھی پیچھے نہیں تو بھی اِس مقارنت کے باوجود ہماری صفات ، زائد بر ذات ہونے سے خارج اور عینِ ذات میں داخل نہیں ہوں گی۔ کیوں کہ ہر ایسی دو چیزیں کہ جب اُن میں ایک دوسری پر طاری ہو ، اور یہ سمجھ میں آئے کہ یہ وہ نہیں اور وہ یہ نہیں ، وہ اگر ساتھ ساتھ بھی ہوں تاہم عقل اُنہیں دو شئ جانے گی۔ لہٰذا یہ صفات ، ذاتِ اول کے مقارن اور ساتھ ساتھ ہوکر بھی اشیائے زائد بر ذات ہی ہوں گی۔ تو اِس سے واجب الوجود میں کثرت لازم آئے گی۔ اور یہ محال ہے۔ بس اسی لیے

فیقال لهم: وبِمَ عرَفتم استحالةَ الكثرة من هٰذاالوجه ، وأنتم مخالفون من كافّة المسلمين سِوى المعتزلة ، فما البرهان عليه؟ فانّ قول القائل:الكثرة محالة في واجب الوجود ، مع كون الذات الموصوفة واحدةً ، يرجع الىٰ أنه تستحيل كثرةالصفات ، وفيه النِزاع ، وليست استحالته معلومةً بالضَرورة ،فلا بد من البرهان

ولهم مسلكان: الاول: قولهم :ان البرهان عليه أن كل واحد من الصفة والموصوف ، اذا لم يكن هٰذا ذاک ، ولاذاک هٰذا ، فاماأن يستغنىَ كل واحد منهماعن الآخَرفي وجودہٖ ، اويفتقرَ كل واحدالى الأخر ، اويستغنىَ واحد عن الآخر ويَحتاجَ الآخر ....فان فُرض كل واحد مستغنياً ، فهما واجبا وجود ، و هٰذه التثنية المطلقة ؛ وهومحال ....واماأن يَحتاج كل واحدمنهما الى الآخر، فلايكون واحد منهماواجبَ الوجود ، اذمعنى واجب الوجود ، ماقِوامه بذاته ، وهو مستغنٍ من كل وجه عن غيره ، فما احتاج الى غيره، فذلک الغيرعلّته ، اذ لو رُفع ذٰلک الغير ، لامتنع وجودُه ، فلا يكون وجوده من ذاته ، بل من غيره.

فلسفی انکارِصفات پر یک زبان ومتفق اللسان ہیں۔

اعتراض:۔ ان سے پوچھیں کہ اس طرح کی کثرت محال ہونی تم نے کہاں سے جانی ، جب کہ اس میں تمہاری عقل معتزلہ کوچھوڑ کر باقی تمام مسلمانوں سے ، کہ وہ بھی اہلِ عقل وفہم ہیں ، مخالفت کررہی ہے ....تو اس استحالہ پر برہان کیا ہے؟... کیوں کہ فلسفیوں کا ــــ ’’واجب الوجود میں کثرت محال ماننا ، پھر ساتھ ہی یہ کہنا کہ معانیِ کثیرہ سے متصف ذات ایک ہے‘‘ــــ اس کا حاصل یہ ہے کہ کثرت بالصفات محال ہے ، اوراسی میں نزاع ہے ، اوراستحالۂ کثرت بالصفات بداہۃً معلوم نہیں ، تو برہان ضروری ہوئی.....مطالبۂ برہان سے عہدہ برآ ہونے کی کوشش میں ان کی دودلیلیں ہیں

پہلی فلسفی دلیل:۔ ــــ’’اس استحالہ پر برہان یہ ہے کہ صفت اور موصوف میں ہرایک جب ایسا ہو کہ یہ وہ نہیں اور وہ یہ نہیں تو ① یاتو ہرایک اپنے وجود میں دوسرے سے مستغنی ہوگا ② یا ہرایک دوسرے کامحتاج ہوگا ③ یا صرف ایک دوسرے سے مستغنی ہوگا اور دوسرامحتاج ہوگا.........**۱**۔ ہرایک کو مستغنی مانیں تو وہ دونوں واجب الوجود ہوں گے ، یہ مطلقًا دو واجب الوجود ماننا ہے جو کہ محال ہے.......**۲**۔صفت وموصوف دونوں کو باہم ایک دوسرے کامحتاج مانیں تو ان میں کوئی واجب الوجود نہ ہوگا ، کہ واجب الوجود کامعنی ہے ــ وہ جس کاقِوام اپنی ذات سے ہو ، اوروہ ہرطرح غیر سے بے نیاز ہو ــ تو جوکسی غیر کا محتاج ہو اُس کے لیے وہ غیر ، علت ہوگا ، کہ وہ غیر نہ رہے تو اس کا وجود محال ہوگا ، تو اِس کا وجود اپنی ذات سے نہیں

وان قيل: أحدهما يَحتاج دون الآ خر ، فالذی يحتاج معلول ، والواجب الوجود هو الآخر ، ومهما كان معلولاً افتقر الى سبب ، فيؤدِّی الى ان ترتبِط ذاتُ واجب الوجود بسبب

والاعتراض على هذا أن يقال:المختار من هذه الاقسام هو القسم الاخير .ولكن ابطالكم القسمَ الا ول وهو التثنية المطلقه ، قد بيّنّا أنه لا برهان لكم عليه ، فی المسألة ألتی قبل هذه ، وأنها لا تتِم الابالبناء على نفی الكثرة فی هذه المسألة وما بعد ها ، فما هو فر ع هذه المسألة ، كيف تنبنی هذه المسألة عليه؟ !

ولكن **المختار أن يقال** : الذات فی قوامها غير محتاجة الى الصفات ، والصفات محتاجة الى الموصوف كما فی حقنا ......فيبقىٰ **قولهم** :اِنّ المحتاج الى غيره لا يكون واجبَ الوجود...... **فيقال** لهم:اِنْ أرد تّم بواجب الوجودأنه ليس له علة فاعلة ، فلِمَ قلتم ذالک؟

ولِمَ استحال أن يقال : كماأن ذات واجب الوجود قديم ، ولا فاعل له ، فكذالک صفته

بلکہ غیر سے ہوگا.......**۳**۔اور یہ مانیں کہ ایک محتاج ہے دوسرا نہیں ، تو جو محتاج ہے معلول ہوگا ، اور واجب الوجود صرف دوسرا ہوگا ، اور ایک جب معلول ہوا تو سبب کا محتاج ہوگا ، تو لازم آئے گا کہ ذاتِ واجب الوجود سبب سے مربوط ہو۔

اعتراض:۔ان اقسامِ ثلثہ میں ہمارا مختار تو صرف قسمِ اخیر ہے ـــــ لیکن تم جو قسمِ اول یعنی تثنیۂ مطلقہ کو باطل کہہ رہے ہو ، ہم اس سے پہلے مسئلہ [خامسہ] میں بتا چکے کہ ابطالِ اثنینیت پر تمہاری طرف سے کوئی برہان نہیں ہے ، اور یہ بھی واضح کر چکے کہ [اثباتِ توحید بہ لفظِ دیگر] ابطالِ اثنینیت کے دعوے کی تکمیل تمہارے یہاں اُس نفیِ کثرت ہی پر مبنی ہے(۱) جس کا بیان اس مسئلۂ سادسہ اور اس کے بعد کے مسائلِ سابعہ وثامنہ وتاسعہ وعاشرہ میں ہے۔تو جو [ابطالِ اثنینیت] اِس مسئلۂ سادسہ کی فرع ہے وہ فرع اس مسئلے کی بنیاد کیسے ہوگی؟

ہاں ہمارا مختار یہ ہے کہ ذات اپنے قِوام میں صفات کی محتاج نہیں ، ہاں صفات کو موصوف کی طرف احتیاج ہے ، جیسا کہ ہم میں صفات کو موصوف کی احتیاج ہے..........اب رہ جاتا **ان کا یہ کہنا** ـــــ جو غیر کا محتاج ہو وہ واجب الوجود نہیں ہوگا

تو ہم پوچھتے ہیں:واجب الوجود سے تمہاری کیا مراد ہے؟.....اگر یہ کہ.....وہ جس کے لیے علتِ فاعلی نہیں [اور صفات ایسی ہی ہیں کہ ذات اُن کے لیے علتِ فاعلی نہیں] تو [صفات کو کہو واجب الوجود] یہ کیوں کہتے ہو کہ جو غیر کا محتاج ہو وہ واجب الوجود نہیں ہوگا۔

---

(۱) وہ عبارت یہ ہے بل زعَموا: اَنّ التوحيد لا يتم الاباثبات الوحدة من كل وجهٍ ، واثبات الوحدة بنفی الكثرةِ من كل وجه

قدیمة معه ، ولافاعل لها ؛ وان أردتم بواجب الوجود أَلّا تكون له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ، ولكنه مع هذا قديم ، ولا فاعل له ، فما المحيل لذالک ؟

فان قيل :واجب الوجود المطلق هو الذى ليست له علة فاعلية ولاقابلية ، فاذا سُلِّم أن له علةً قابليّةً ، فقد سلّم كونه معلولاً......... **قلنا** : تسمية الذات القابلة علةً قابليةً ، من اصطلا حكم ؛ والدليل لم يدُلّ على ثبوت واجب وجود ، بحكم اصطلا حكم ، وانما دل على اثبات طَرَفٍ ينقطع به تسلسُلُ العِلَل والمعلولات ، ولم يدل الا على هذا القدر ، وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفاتٌ قديمة ، لا فاعل لها ، كما أنه لا فاعل لذاته ، ولكنها تكون متقررةً فى ذاته ، فَلْيَطْرَحْ لفظَ واجب الوجود فانه يمكن اللُبس فيه ،

اور **یہ کیوں نہیں مان سکتے** کہ ـــ جس طرح ذاتِ واجب الوجود قدیم ہے ، اس کے لیے کوئی فاعل وجاعل نہیں ، یوں ہی اس کی صفات بھی بہ معیتِ ذات قدیم ہیں ، اور صفات کے لیے بھی کوئی فاعل وجاعل نہیں...اور اگر واجب الوجود سے مراد لو.....وہ جس کے لیے کوئی علتِ قابلی (۱) نہیں [اور صفات کے لیے ذات علتِ قابلی ہے]...تو صفات اِس معنی کر واجب الوجود نہیں ،لیکن اس کے باوجود قدیم ہیں ، اور ان کے لیے کوئی فاعل وجاعل نہیں (۲) یہ اعتقاد کیوں محال ہے ، کون سی دلیل اِسے محال ٹھہراتی ہے؟

فلسفی:ـ واجب الوجود علی الاطلاق وہی ہے جس کے لیے نہ علتِ فاعلی ہو نہ علتِ قابلی۔اور جب تم نے تسلیم کرلیا کہ صفات کے لیے علتِ قابلی ہے ، تو صفات کا معلول ہونا بھی تمہارا تسلیم شدہ ٹھہرا۔

جواب:ـ ذاتِ متصف بہ صفات کا نام علتِ قابلی رکھنا ، یہ تمہاری اصطلاح ہے ، اور تمہاری اصطلاح جسے واجب الوجود ٹھہراتی ہے ، یعنی جس میں صفات وغیرہ کسی جہت سے کثرت نہ ہو ، دلیل ایسے واجب الوجود کا ثبوت نہیں بتاتی ، دلیل صرف ایسے مُنتہیٰ کا اثبات بتاتی ہے جس پرعِلَل ومعلولات کا تَسَلْسُل منقطع ہوجائے ، اس سے زیادہ نہیں بتاتی، اور قطعِ تسلسل یوں بھی ممکن ہے کہ ـ''ایک ذات ہو جس کی صفاتِ قدیمہ ہوں ، اور جیسے ذات کے لیے کوئی فاعل نہیں ، اُن صفات کے لیے بھی کوئی فاعل نہ ہو ، بلکہ تقرّرِ صفات تقرّرِ ذات میں منطوی ہو''ـــ تو لفظِ واجب الوجود ہٹا دو ، کہ اس میں شبہ ہوسکتا ہے۔

---

(۱) علة قابلية :ـقبول بمعنیٰ اتصاف ہے ـــ ذات قابل یعنی متصف ہے ، اور صفات مقبول ہیں

(۲) اس مقام پر امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ کا حاشیہ الكلمة الملهمة افاضۂ نورانی کی تابشِ اول ص۲۱ میں دیکھنا چاہئے

طَرَحَهٗ و بِهٖ (ف) طَرْحًا : رمَاه وَاَبْعَدَهٗ [ق] : دور پھینکنا **لُبْسٌ** : شُبْهَةٌ [ت] ، لَبَسَ (ض) عليه الامرَ لَبْسًا : خَلَطَهٗ : کسی پر کوئی معاملہ خلط ملط اور مشتبہ کردینا۔

فان البرهان لم يدُل الا على قطع التسلسل ، ولم يدل على غيره ألبتّة ، فدعوى غيره تحكّم.

فان قيل : كما يجب قطع التسلسل فى العلة الفاعلية يجب قطعه فى القابلية ، اذ لو افتقر كل موجود الى محل يقوم فيه ، وافتقر المحل ايضًا الى محل لزم التسلسل ، كما لو افتقر كل موجود الى علة ، وافتقرت العلة ايضًا الى علة .

قلنا : صدَقتم ، فلا جَرَمَ قطعنا هذا التسلسل ايضًا ، وقلنا: ان الصفة فى ذاته ، وليست ذاتُه قائمةً بغيره ، كما أن علمنا فى ذاتنا ، وذاتنا محلّ له ، وليس ذاتنا فى محل ، فالصفة انقطع تسلسل علّتِها الفاعليةِ مع الذات ، اذ لا فاعل لها ، كما لا فاعل للذات ، بل لَمْ تَزَل الذات بهذه الصفة ، موجودةً بلا علة لها ولا لصفتها ، وأما العلة القابلة فلم ينقطع تسلسلها الا على الذات ، ومن اين يلزَم أن ينتفِيَ المحلّ حين تنتفى العلة ، والبرهان ليس يَضطَرُّ الا الى قطع التسلسل ، فكل طريق أمكن قطع التسلسل به ، فهو وَفاء بقضية

برہان(۱) صرف **قطعِ تسلسل** کو بتاتی ہے اس سے زائد کچھ نہیں بتاتی۔تو زائد کا دعویٰ تحکم ہے۔

فلسفی:۔ قطعِ تسلسل جس طرح علتِ فاعلی میں واجب ہے، قابلی میں بھی واجب ہے، کیونکہ ہر موجود اگر ایسے محل کا محتاج ہو جس میں اس کا قیام ہو، اور وہ محل بھی کسی محل کا محتاج ہو، تو تسلسل لازم آئے گا ــــ جیسے ہر موجود علت کا محتاج ہو اور علت بھی علت کی محتاج ہو تو تسلسل لازم آتا ہے۔

جواب:۔ بجا کہا، ہم نے یہ تسلسل بھی منقطع کر دیا، اور یہ مانا کہ صفت کا قیام ذات سے ہے، مگر ذات کا قیام کسی اور سے نہیں ..... جیسے ہمارا علم ہماری ذات میں ہے، ہماری ذات علم کے لیے محل ہے، اور خود ہماری ذات کسی محل میں نہیں .....تو ذات کے ساتھ ساتھ ہی صفت کی علت فاعلی کا تسلسل بھی منقطع ہو گیا، کہ جیسے ذات کے لیے فاعل نہیں، صفت کے لیے بھی فاعل نہیں، بلکہ ذات ہمیشہ اس صفت کے ساتھ اس شان سے موجود رہی، کہ نہ ذات کے لیے کوئی علت، نہ صفت کے لیے کوئی علت۔

رہی علتِ قابلی تو اس کا تسلسل منقطع نہیں ہے مگر ذات پر، اور علتِ فاعلی منتفی ہونے پر محل یعنی علتِ قابلی بھی منتفی ہونا کہاں لازم ہے؟.....برہان صرف قطعِ تسلسل پر مجبور کرتی ہے، تو ہر وہ طریقہ جس سے قطعِ تسلسل ممکن ہو، اُس برہان کا مقتضا پورا

---

(۱) برہان جو مسئلہ رابعہ [ص۲۷۱] میں گزری کہ العالم موجوداته اما ان يكون له علةٌ الخ یعنی موجوداتِ عالم کے لیے علت ہے تو پھر اس علت کے لیے بھی اگر علت ہو ، یونہی علت کی علت کے لیے بھی، تو تسلسل ہوگا ، اور وہ محال ہے، تو ضرور ایسے طرف پر سلسلہ ختم ہوگا جس کے لیے کوئی علت نہ ہو۔

البرهان الداعی الی واجب الوجود ......وان أرید بواجب الوجود شئ سوی موجود لیست له علة فاعلیة حتی ینقطع به التسلسل ، فلا نسلم أن ذلک واجب أصلًا ، و مهما اتسع العقل لقبول موجود قدیم لا علة لوجوده ا تسع لقبول قدیم موصوف ، لا علة لوجوده فی ذاته و فی صفاته جمیعًا

المسلک الثانی ، قولهم : ان العلم والقدرة فینا ، لیسا داخلین فی ماهیة ذاتنا ، بل هما عارضان ، واذا ثبتت هذه الصفات للأول ، لم تکن ایضًا داخلةً فی ماهیة ذاته ، بل کانت عارضة بالاضافة الیه ، وان کان دائمًا له ، ورُبَّ عارضٍ لایُفارِق ، أو یکون لازمًا للماهیة ، ولا یصیر بذلک مقوّمًا لذاتها ، واذا کان عارضًا ، کان تابعًاللذات ، وکانت الذات سببًا فیه ، فکان معلولًا ، فکیف یکون واجبَ الوجود ، وهذا هو الأول مع تغییر عبارته .

فنقول : ان عنیتم بکونه تابعًا للذات ، وکونِ الذات سببًاله ، أن الذات علة فاعلیة له ، وأنه مفعول للذات ، فلیس کذلک ، فان ذلک لیس یلزم فی علمنا

کردے گا، جوواجب الوجود ہستی کی طرف رہنمائی کرتی ہے ......اوراگرواجب الوجود سے ....ایسی ہستی کے سوا، کہ جس کے لیے علتِ فاعلی نہیں، حتیٰ کہ اس پرپہنچ کرتسلسل منقطع ہوجائے .....اورکوئی شئ مرادلوتو ہم قطعًا اُسے واجب تسلیم نہیں کرتے ـــ نیز جب عقل میں ایسی قدیم ہستی کوقبول کرنے کی گنجائش ہے، جس کے وجودکی کوئی علت نہ ہو، توایسی قدیم متصف بہ صفات ہستی کوقبول کرنے کی بھی گنجائش ہے، کہ نہ اُس کی ذات کے وجودکی کوئی علت ہو، نہ اُس کی صفات کے وجودکی کوئی علت ہو

دوسری فلسفی دلیل:۔ فلسفی کہتے ہیں ـــ علم وقدرت جوہم میں پائے جاتے ہیں ہماری ماہیتِ ذات میں داخل نہیں بلکہ عارض ہیں، جب یہی صفات اول لیے ہوں تو اُس کی بھی ماہیتِ ذات میں داخل نہ ہوں گی ، بلکہ اُس کی بہ نسبت بھی عارض ہی ہوں گی، اگرچہ دائمی ہوں ـــ بہت سے عارض ہیں جوغیرمفارق ہوتے ہیں یالازمِ ماہیت ہوتے ہیں، پھراس سے وہ نفسِ ماہیت کے مقوّم نہیں ہوجاتے ،اورجب یہ صفات عارض ہوں گی توذات کے تابع ہوں گی اورذات اُن کا سبب ہوگی، تو یہ معلول ہوں گی، تو واجب الوجود کیسے ہوں گی ـــ یہ وہی پہلی دلیل ہے مگرالفاظ کے ردوبدل کے ساتھ

اعتراض:۔.....''لازم، ذات کے تابع ہوتا ہے اورذات، لازم کے لیے سبب ہوتی ہے'' ......اِس سے اگرتمہاری مراد یہ ہے کہ .....''ذات، لازم کی علتِ فاعلی ہے اورلازم، ذات کا مجعول ومفعول ہے'' ....تو ایسانہیں ہے، کیوں کہ ایسا تو ہمارے علم

بالاضافة الى ذاتنا ، اذ ذاتنا ليست بعلةٍ فاعلةٍ لِعِلْمنا ....وان عنَيتم أن الذات محل ، وأن الصفة لا تقُوم بنفسها فى غير محل ، فهذا مسلّم ، فلِمَ يمتنع هذا ؟! فان عُبِّر عنه بالتابع ، أوالعارض ، أو المعلول ، أوما أراده المُعبِّر ، لَمْ يتغير المعنى ، اذا لم يكن المعنى سُوى أنه قائم بالذات قيامَ الصفات بالموصوفات ، ولِمَ يستحيل أن يكون قائمًابالذات ، وهو مع ذلک قديم ، ولا فاعل له .

فكل أدلّتهم تهويلٌ بتقبيح العبارة ، بتسميته ممكنًا ، وجائزًا ، وتابعًا ، ولازمًا ، ومعلولًا ، وأن ذلک مُستنكر ، فيقال : ان أريد بذلک أن له فاعلًا ، فليس كذلک ، وان لم يُرَدْ به الاأنه لا فاعل له ، ولكن له محلٌّ هو قائم فيه ، فَلْيُعَبَّرْ عن هذا المعنىٰ بأى عبارة أريد ، فلا استحالة فيه .....ورُبّما هَوّلوا بتقبيح العبارة من وجه آخر ،فقالوا :هذا يُؤدِّى الى أن يكون الأول محتاجًا الى هذه الصفات ، فلا يكون غنيًا مطلقًا ،

میں بھی ہماری ذات کی بہ نسبت لازم نہیں ہے ، کیوں کہ ہماری ذات ہمارے علم کی علتِ فاعلی نہیں ہے

اوراگر یہ مراد ہے کہ.... ''ذات محل ہے اورصفت قائم بنفسہ نہیں ہے کہ کسی محل میں نہ ہو''.....تو یہ ہمیں تسلیم ہے ، اور اس کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے ، اب فلسفی اس لازم کی تعبیر تابع یا عارض یا معلول یا جس لفظ سے چاہے کرے معنیٰ تو بدلے گانہیں ، جب کہ معنیٰ اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ....وہ لازم ذات کے ساتھ قائم ہے ، جس طرح صفات اپنے موصوف کے ساتھ قائم ہوتی ہیں...اور یہ کیوں محال ہے؟....کہ صفات الٰہیہ جَــلَّ وَعَلا ذات کے ساتھ قائم ہوں ، اوراس کے باوجود قدیم ہوں،اوران کے لیے کوئی فاعل نہ ہو(۱)____ **حاصل** یہ کہ فلسفی کی یہ سب دلیلیں ہوّا ہیں....کہ صفات کے لیے ممکن و جائز وتابع ولازم جیسی تعبیر کو نازیبا قرار دے کر.....اورخود معلول جیسی قبیح تعبیر لا کر......اوران سب تعبیرات کو تعجب خیز ٹھہرا کر.....اپنے مخالفین کو مرعوب کرنا ہے _ ان سے کہو!........ ان تعبیرات سے کیا معنیٰ مراد لیتے ہو؟......آیا یہ کہ صفات کے لیے فاعل وجاعل ہے ؟..تو یہ ہرگز ہمارا عقیدہ نہیں ______ اوراگر محض یہ مرادلو کہ....صفات کے لیے کوئی فاعل وجاعل نہیں ، ہاں محل ہے ، جس کے ساتھ صفات کا قیام ہے.....تواس معنیٰ کی جو بھی چاہو تعبیر کرلو ....بہرحال یہ معنیٰ محال نہیں ہے

فلسفی بسا اوقات ایک اورطرح کی شنیع عبارات لاکر رعب گانٹھتے ہیں کہ ______ ''اس سے تو لازم آئے گا کہ اول ان

---

(۱) یہاں امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ کا کلام لاکلام المعتمد اورخطوطِ رضا سے خصوصًا حاشیہ الكلمة الملهمة سے افاضۂ نورانی کی تابشِ اول میں دیکھنا چاہیے۔

هَوَّلَهٗ : اَفْزَعَهٗ و خَوَّفَهٗ [ق ت] : خوفزدہ کرنا ، ہیبت طاری کرنا۔ **مُسْتَنْكَر** :اچنبا [حسام الحرمین تقریظ علامہ میرداد ص۹٦]

اذ الغنی المطلق مَنْ لا یحتاج الی غیر ذاته (١)

وهذا کلام لفظی فی غایة الرَّکاکة ، فانّ صفاتِ الکمال لا تُباین ذاتَ الکامل ، حتی یقال : انه محتاج الی غیره ، فاذا کان لَمْ یَزَلْ ولا یَزال کاملًا بالعلم والقدرة والحیاة ، فکیف یکون محتاجًا ؟! أو کیف یجوز أن یُعبَّر عن مُلازَمة الکمال بالحاجة ، وهو کقول القائل : الکامل من لا یحتاج الی کمال ، فالمحتاج الی وجود صفات الکمال لذاته ، ناقصٌ ، فیقال : لا معنی لکونه کاملًا الا وجودُ الکمال لذاته ، فکذلک لا معنی لکونه غنیا ، الا وجودُ الصفات المُنافِیة للحاجة ، لذاته ، فکیف تُنکرون صفاتِ الکمال التی بها تَتِمّ الالٰهیةُ بمثل هذه التخیلات اللفظیة .

صفات کامحتاج ہو ، تو وہ غنیِ مطلق نہ ہوگا ، کیونکہ غنی علی الاطلاق وہی ہے جو کسی دوسرے کا اصلاً محتاج نہ ہو''___ (١)

یہ سطحی کلام ہے اور حد درجہ رکیک ــ کیونکہ صفاتِ کمال ذاتِ ذی کمال سے جدا کوئی شئی نہیں ، حتی کہ اول کو محتاجِ غیر کہنا لازم آئے ، اس لیے کہ وہ جب ازلاً ابداً اکمالِ علم وقدرت وحیات والا ہے تو محتاج کیسے ہوگا ؟..... یا لزومِ کمال کی تعبیر محتاجگی سے کیسے ہو سکے گی ؟..... یہ تو ایسے ہی ہے جیسے کوئی کہے ــ ''کامل وہ ہے جو محتاجِ کمال نہ ہو ، تو جو اپنی ذات کے لیے صفاتِ کمال کی موجودگی کا محتاج ہو وہ ناقص ہے'' ــ اس سے کہا جائے گا کہ کامل ہونے کا معنیٰ ہی یہ ہے کہ اس کی ذات کے لیے کمال ہو ــ اسی طرح غنی ہونے کا معنیٰ ہی یہ ہے کہ اس کی ذات کے لیے ایسی صفات ہیں جو احتیاج کے منافی ہیں ___ تو تم ایسے سطحی لفظی تخیلات سے .....صفاتِ کمال کا جو کہ کمالِ الوہیت ہیں.....کیسے انکار کر رہے ہو۔

---

(١) مسئلۂ صفات سے متعلق امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ کا نفیس و بے نظیر کلام افاضۂ نورانی کی تابشِ اول میں ملاحظہ کریں...... یہاں جو فلسفی نے احتیاج اِلی الصفات کا شبہ لایا اس کا کشف وازالہ کیجئے ، فرماتے ہیں

وأنّی یکون فیه افتیاقٌ للذات المتعالیة الی الصفات العالیة ، وماهی الا قَضِیَّتُها والمُسْتَنِدة الیها ، والشئ لایَحتاج الی مقتضاه بل هو المحتاج الی ما اقتضاه ، اذلا قیام للصفات الا بالذات ، ولا مَساغ ههنا للاستکمال ، فان الکمال هو الصفة لا غیرُها ، و هی مقتضاةُ نفس الذات ، فالذات بنفسها اقتضتْ

اور دربارۂ زیادتِ صفات ، ذاتِ متعالی کو صفاتِ عالیہ کی طرف احتیاج کہاں ہوگی .....جب کہ صفات نہیں ہیں مگر مقتضائے ذات ، اور ذات کی طرف محتاج ___ شئ اپنی مقتضیٰ کی محتاج نہیں ہوتی ، بلکہ مقتضیٰ ہی مُقتضِی کا محتاج ہوتا ہے ___ اس لیے کہ صفات کا قیام نہیں ہے مگر ذات سے ___ اور یہاں استکمال کی کوئی گنجائش نہیں ، کیونکہ کمال کوئی شئ دیگر نہیں ، بلکہ کمال خود وہی صفت ہے ، اور صفت مقتضائے نفسِ ذات ہے ، تو خود ذات نے

فان قیل : اذا أثبتّم ذاتًاو صفةً ، وحُلُولًا للصفة بالذات ، فهو تركيب ، وكل تركيب يحتاج الى مُرَكِّب ، ولذلک لم يجُز أن يكون الأول جسما لأنه مُرَكَّب .

قلنا : قول القائل : كل تركيب يحتاج الى مُرَكِّب ، كقوله : كل موجود يَحتاج الى مُوجِد ، فيقال له : الأول موجود قديم لا علة له ولا مُوجدَ ،

فلسفی :۔ جب تم ذات اور صفت کا اثبات کروگے اور ذات میں صفت کا حلول مانوگے تو یہ ترکیب ہوگی ، اور ہر ترکیب ترکیب دہندہ کی محتاج ہوتی ہے ، اسی لیے اول کا جسم ہونا محال ہے ، کہ جسم مرکب ہوتا ہے۔

اعتراض :۔ یہ کہنا کہ ''ہر ترکیب ترکیب دہندہ کی محتاج ہوتی ہے'' ایسے ہی ہے جیسے کوئی کہے کہ ''ہر موجود مُوجِد کا محتاج ہوتا ہے'' اِس کے رد میں یہی کہا جائے گا کہ ....اول موجودِ قدیم ہے ، نہ اُس کے لیے کوئی علت نہ مُوجِد

كمالَها المسمّىٰ بالصفة ، لاَنَّ الكمال شئ آخر يحصُل للذات من جهة الصفات ، كما يلزَم على مَن يقدّر بقاءَ الذات مع رفع الصفات [المعتمد المستند ص ٤٥]

وبالجملة فالذى نعتقده فى دين الله تعالىٰ أنّ له عَزَّ وَجَلَّ صفاتٍ أزليةً قديمةً قائمةً بذاته عز وجل ، لوازمَ لنفس ذاته تعالىٰ،ومُقتضَيَاتٍ لهابحيثُ لاتقدير للذات بدونها ، وهى المُفتاقة الى الذات ، لأنها باقتضائها وقيامُها بها،وهى الكمالات الحاصلة للذات بنفس الذات ، فلا مِصداق لها الا الذاتُ ، فلها حقيقةٌ بها هى هى ، وهى المعانى القائمةُ القديمةُ المقتضَيَاتُ للذات ، وحقيقةٌ بها هى وماهى الا عينُ الذات من دون زيادة أصلًا ۔ فَافْهَمْ وتَثَبَّتْ ۔ واياک أن تَزِلَّ ، فان المقام مزلة الأقدام ،وبا للّٰه التوفيق وبه الاعتصام ١٢ امام أهل السنة عليه الرحمة [المعتمد المستند ص ٤٦ ، ٤٧]

اپنے کمال مسمّٰی بہ صفت کا اقتضاء کیا ، یہ نہیں کہ کمال کوئی شئ دیگر ہے ، جو ذات کو صفات کی طرف سے حاصل ہو ، جیسا کہ یہ استکمال اُس پر لازم آتا ہے ، جو یہ فرض کرتا ہے کہ ، ذات رہے اور صفات نہ رہیں۔

خلاصۂ کلام وہ جس پر ہم اللہ کے دین میں اعتقاد رکھتے ہیں یہ ہے کہ ....اللہ عَزَّ وَجَلَّ کے لیے صفات ہیں ازلی ، قدیم ،ذات سے قائم ، نفسِ ذات کو لازم ، اور ذات کی مُقتَضیٰ ، اس طرح کہ ذات کی بے ان صفات کے کوئی تقدیر نہیں ، اور صفات ہی ذات کی محتاج ہیں ، کیونکہ وہ ذات کے اقتضاء سے ہیں ، اور ذات ہی سے ان کا قیام ہے ـــ یہی صفات وہ کمالات ہیں جو ذات کے لیے نفسِ ذات سے ہیں..... تو صفات کا مصداق نہیں ہے مگر ذات ـــ تو صفات کی ایک حقیقت ہے جس سے صفات صفات ہیں ، اور وہ حقیقت ہے معانیِ قائمۂ قدیمۂ مقتضائے ذات ـــ اور صفات کی ایک حقیقت ہے جس سے صفات بے کسی زیادت کے عینِ ذات ہیں ـــــ تو سمجھو اور جمو ، دیکھو پھسل نہ جانا ، کہ یہ قدم پھسلنے کی جگہ ہے ـــــ اور اللہ پاک ہی کی جانب سے ہے توفیق ، اور اُسی کا ہے سہارا۔ (صفحہ ۲۳۸ کا بقیہ پورا ہوا)

رَکَّ (ض) الشئُ رَکاکةً : رَقَّ [ق ت] ، رَقَّ وضَعُفَ [ص] : کمزور ہونا **ملازمة** : لزوم ، چمٹے رہنا لَازَمَ الغَرِيمَ : تَعَلَّقَ بِهٖ [م] : قرضدار سے چمٹے رہنا

فكذلک يقال : هو موصوف قديم ، ولا علة لذاته ، ولا لصفاته ولا لقيام صفته بذاته ، بل الكل قديم بلاعلة ، وأما الجسم فانما لم يجُز أن يكون هو الأولَ ، لأنه حادث ، من حيثُ انه لا يخلو عن الحوادث ، ومن لم يثبُت له حدوثُ الجسم يلزَمه أن يُجوِّز أن تكون العلة الأولى جسمًا ، كما سنُلزِمه لكم من بعدُ .

و **كل مسلكهم** فى هذه المسألة **تخييلات** .... ثم انهم لا يَقدِرون على رد جميع ما يُثبِتونه ، الى نفس الذات ، فانهم اثبتوا ((كونه عالمًا)) ويلزَمهم أن يكون ذلک زائدًا على مجرد الوجود ، فيقال لهم : أ تُسلِّمون أن الأول يعلم غيرَ ذاته ؟ــــــ فمنهم من يُسلِّم ذلک ، ومنهم من قال : لا يعلم الاذاتَه .

فأما الأول : فهو الذى اختاره ((ابن سينا)) فانه زعَم أنه يعلم الاشياءَ كلَّها بنوعٍ كلى ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يعلم الجزئياتِ التى يُوجِب تجدّدُ الاحاطة بها تغيرًا فى ذات العالِم .

اسی طرح اُس پہلے سے کہا جائے گا کہ وہ موصوفِ قدیم ومتّصِفِ ازلی ہے ، نہ اُس کی ذات کے لیے کوئی علت ، نہ صفات کے لیے ، اورنہ ذات کے ساتھ صفت کے قیام کے لیے ــــ بلکہ سب قدیم بلا علت ہے(۱)..........رہا جسم تو اس کا اول ہونا اس لیے محال ہے ، کہ جسم حادث ہے ، کیونکہ تغیرات وحوادث سے خالی نہیں۔ہاں جو حدوثِ جسم کا قائل نہیں اُس پر لازم آتا ہے کہ علتِ اولیٰ کا جسم ہونا ممکن مانے ، جیسا کہ آئندہ [مسئلۂ تاسعہ میں] ہم یہ الزام تمہیں دیں گے۔

بہرحال انکارِ صفات میں **تمام تر فلسفی دلیلیں محض تخیّل پروری ہیں** ....پھر جن معانی کا فلسفی اعتراف کرتے ہیں ان سب کو نفسِ ذات کی طرف پھیرنے سے بھی عاجز ہیں ، چنانچہ اول کے لیے صفتِ علم ہونا فلسفیوں نے بالالتزام مانا ، اور اس سے اُن پر لازم آئے گا کہ اس علم کو مجردِ وجود پر زائد مانیں ، اب اُن سے پوچھیں...آیا تم تسلیم کرتے ہو کہ اول اپنی ذات کے ماسوا کو جانتا ہے؟...تو بعض اسے تسلیم کرتے ہیں ، اور بعض کہتے ہیں نہیں ، صرف اپنی ذات کو جانتا ہے

پہلا مسلک ہی ابنِ سینا نے اختیار کیا ، کہ اس کے **زعم میں**ــــ''اول تمام اشیاء کو بہ نوعِ کلی جانتا ہے جو تحتِ زمان داخل نہیں ، اور جزئیات کو نہیں جانتا [مَعَاذَ اللّٰہِ تَعَالیٰ] جن کے احاطے کا تجدد ذاتِ عالم میں مُوجِبِ تغیّر ہے''ــــ

---

(۱) ذات قدیم ہے ، صفاتِ ذاتیہ قدیم ہیں ــــ رہا صفات کا ذات کے ساتھ قیام تو یہ ازلی ہے ، قدیم نہیں ، اِسے قدیم کہنا مجاز ہے ــــ قدیم اسے کہتے ہیں جس کے لیے وجودِ عینی ہو اور ازل سے ہو......اور قیام کے لیے وجودِ عینی نہیں ، صرف وجودِ علمی ہے ــــــ دیکھو تابش اول میں ص ۱۹،۲۰ میں امام اہلسنت کا کلام ''خطوط رضا'' سے اور ص ۳۹ پر ''رحمة المكوت'' سے ، نیز الكلمة الملهمة میں آخرِ ''مقام سیم'' ص ۱۰۴،۱۰۵۔

فنقول : عِلْمُ الأول بوجود كل الأنواع والأجناس التى لا نِهاية لها ، عينُ علمه بنفسه ، أو غيرُه ؟ فان قلتم : انه غيرُه قد أثبتُّم كثرةً ، ونقَضتم القاعدة ، وان قلتم : انه عينه ، لم تتميزوا عمن يَدّعِى أن علم الانسان بغيره عينُ علمه بنفسه ، وعينُ ذاته ، ومن قال ذلك ، سفِه فى عقله ، وقيل : حدُّ الشئ الواحد ، أن يستحيل فى الوَهْم الجمعُ فيه بين النَفْى والاثبات ، فالعلم بالشئ الواحد ، لمّا كان شيئًا واحدًا ، استحال أن يُتوَهّم فى حالٍ واحدة ، موجودًا و معدومًا ، ولمّا لَمْ يستحل فى الوهم أن يُقدَّر علمُ الانسان بنفسه ، دون علمه بغيره ، قيل : ان علمه بغيره غيرُ علمه بنفسه ، اذ لو كان هو هو ، لكان نفيه نفيًا له ، واثباتُه اثباتًا له ، اذ يستحيل أن يكون زيد موجودًا ، وزيد معدومًا ، أعنى هو نفسه فى حالٍ واحدة ، ولا يستحيل مثل ذلك فى العلم بالغير مع العلم بنفسه ....و **كذا** فى علم الأول بذاته ، مع علمه بغيره ، اذ يمكن أن يُتوهّم وجودُ أحدهمادون الآخر ، فهما اذن شيئان ، ولا يمكن أن يُتَوَهَّمَ وجود ذاته ، دون وجود ذاته ،

اعتراض:۔ اول کوتمام انواع واجناسِ غیر متناہیہ کے وجود کا جوعلم ہے ...وہ عین وہی علم ہے جواُسے اپنی ذات کا ہے ، یا اُس کے علاوہ ہے اور غیر ہے؟.... اگر کہو غیر ہے تو تم نے کثرت ثابت مان لی اور بنیاد ڈھادی....[یعنی اپنا استحالۂ کثرت کا قاعدہ] ....اور اگر کہو عین ہے تو تم میں اور اُس شخص میں کیا فرق ہے جو دعویٰ کرتا ہے کہ ـــ ''انسان کو جو دوسرے کا علم ہوتا ہے وہ بعینہٖ وہی علم ہے جو اسے اپنی ذات کا ہوتا ہے ، بلکہ وہ علم بعینہٖ اس کی اپنی ذات ہی ہے''ـــ حالانکہ جو ایسا کہے جاہلِ بے خرد ہے ، اس پر رد وا عتراض میں کہا جائے گا کہ ـــــ ''شئِ واحد کی تعریف یہ ہے کہ اُس کی نسبت ، وہم میں نفی واثبات جمع نہ ہوسکیں ، تو ایک چیز کا علم چونکہ شئِ واحد ہوا ، لہذا محال ہے کہ یہ علم آنِ واحد میں وہم کے اندر موجود بھی ہو اور معدوم بھی ہو....اور جب وہم میں یہ فرض کرنا محال نہیں ، کہ انسان کو خود اپنا علم ہو ، اور دوسرے کا نہ ہو ، تو ماننا پڑے گا کہ انسان کا علم بہ غیر ، علم بہ ذاتِ خود کا غیر ہے ، کہ وہ اگر یہ ہوتا تو اُس کی نفی اِس کی نفی اور اِس کا اثبات اُس کا اثبات ہوتا ، کیونکہ محال ہے کہ زید موجود بھی ہو ، اور معدوم بھی ، یعنی خود زید آنِ واحد میں ایسا ہو....اور علم بہ غیر کو....علم بہ ذاتِ خود کے ساتھ....لحاظ کرنے میں ایسا ہونا ....کہ ایک موجود ہو اور دوسرا معدوم.....محال نہیں۔

یہی بات اول کے علم بہ ذات...اور علم بہ غیر...میں ہے ، کہ ان میں ایک کا بغیر دوسرے کے ہونا وہم میں آسکتا ہے ، تو ایسے میں وہ دو شئی ہیں...جب کہ اُس کا وجودِ ذات ، اُس کے وجودِ ذات کے بغیر وہم میں نہیں آسکتا۔تو یہ وجودِ ذات...اور وہ علم

نقضُ البناء (ن) : هَدْمُهُ [ت] : بنیاد ڈھانا **سَفَهٌ بفتحتين** (س) : بے خردی وسُبکی [ص] بے عقلی ونادانی وجہالت، کم ظرفی

فلو كان الكل كذلک ، لكان هذا التوهم محالًا ، فكل من اعترف من الفلاسفة بأن الأول يعلم غير ذاته فقدأثبت كثرةً لا مَحالة .

فان قيل : هو لا يعلم الغيرَ بالقصد الأول ، بل يعلم ذاتَه مبدأً للكل ، فيلزَمُه العلمُ بالكل بالقصد الثانى ، اذ لا يمكن أن يَعْلَمَ ذاتَه ، الا مبدأً ، فانه حقيقة ذاته ، ولا يمكن ان يعلم ذاته مبدأ لغيره ، الا ويدخُل الغيرُ فى علمه ، بطريق التضمن واللُزوم ، ولا يبعُد أن تكون لذاته لوازمُ ، وذلک لا يُوجِب كثرةً فى ماهية الذات ، وانما يمتنع أن تكون فى نفس الذات كثرةٌ .

والجواب من وجوه : ......الأول ، أن قولكم : انه يعلم ذاتَه مبدأً ، تحكُّمٌ ، بل ينبغى أن يعلم وجودَ ذاته فقط ، فأماالعلم بكونه مبدأ ، فيَزيد على العلم بالوجود ، لأن المبدئية اضافة الى الذات ، ويجوز أن يعلم الذاتَ ، ولا يعلم اضافتَه ، ولو لم تكن المبدئية اضافةً ، لتكثّرتْ ذاتُه ، وكان له وجود ومبدئية ، وهما شيئان ، وكما يجوز أن يعلم الانسان ذاتَه ، ولا يعلم كونَه معلولًا ، الى أن يعلم ، لأن كونه معلولًا

بہ ذات وعلم بہ غیر.....سب اگر ایسے ہی ہوتے....[جیسے وجودذات......وجودذات]...تو ان میں ایک کا بغیر دوسرے کے ہمارے وہم میں آنا محال ہوتا____لہذا جوفلسفی بھی اعتراف کرتا ہے کہ ____''اول اپنے ماسِویٰ کو جانتا ہے''____ اُسے اول میں کثرت ماننا پڑے گی

فلسفی وہ ماسویٰ کو بہ قصداولی نہیں جانتا ، بلکہ اپنی ذات کوسب کا مبدأ جانتا ہے ، اوراس سے لازم آتا ہے کہ سب کو بہ قصد ثانی جانے ___ کیونکہ ذات کومبدئیت کے بغیر جاننا وہاں ممکن نہیں ، کہ مبدئیت اُس کی ذات کی حقیقت ہے ، اورذات کو ماسویٰ کے لیے مبدا جاننا یوں ہی ممکن ہے کہ ماسویٰ ضمنی ولزومی طور پر اُس کے دائرۂ علم میں ہوں ، اور یہ محال نہیں کہ ذاتِ اول کے لیے کچھ لوازم ہوں ، اوراس سے نفسِ ذات میں کثرت لازم نہیں آئے گی ، محال صرف یہی ہے کہ نفسِ ذات میں کثرت ہو

اعتراض کئی طرح سے ہے........**اول:**۔تمہارا قول کہ __''وہ اپنی ذات کومبدأ جانتا ہے''___ تحکمِ بلا دلیل ہے ، بلکہ تمہارے طور پر چاہیئے کہ صرف اپنے وجودِذات کو جانے ، رہااپنے مبدأ ہونے کو جاننا تو یہ وجودکو جاننے سے زائد ہے.... کیونکہ مبدئیت ، ذات کی طرف اضافت ہے(۱) ، اور یہ ممکن ہوگا کہ ذات کو جانے اوراضافت کو نہ جانے اورمبدئیت اگر اضافت نہ ہوتو ذات میں تکثر ہوگا ، ذات کے لیے ایک تو وجود ہوگا دوسرے مبدئیت ، اوردونوں دو چیزیں ہیں ، اورجس

(۱) حقیقت نہیں ہے ، جیسا کہ تم نے کہہ دیا ، اوراگر حقیقت ہو ، تو پھر اس سے ذات میں تکثر ہوگا ، کیونکہ وہ عینِ ذات یا عینِ وجود نہیں ہے۔

اضـافةٌ لـه الـى علّته ، فكذلك كونه علةً اضافةٌ له الى معلوله ، فالالزام قائم فى مجرد قولهم : انه يعلم كونَه مبـدأ ، اذ فيـه عـلـمٌ بـالذات ، وبالمبدئية ، وهو الاضافة ، والاضافة غير الذات ، والعلم بالاضافة غير العلم بالذات ، بالدليل الذى ذكَرناه ، وهو أنه يمكن أن يُتوهّم العلمُ بالذات ، دون العلم بالمبدئية ، ولا يمكن أن يُتوهّم العلمُ بالذات ، دون العلم بالذات ، لأن الذات واحدة .

الوجه الثانى : هـو أن قـولـكـم : ان الكل معلوم له بالقصد الثانى ، كلام غير معقول ، فانه مهما كان علمه محيطًا بغيره ، كما يُحيط بذاته ، كان له معلومان متغايران ، وكان له علمٌ بهما ، وتعدّدُ المعلوم وتـغـايُرُه ، يُوجِبُ تعدّدَ العلم ، اذ يَقْبَل أحدُ المعلومين الفصلَ عن الآخَر فى الوهم ، فلا يكون العلم بأحدهما عينَ العلم بالآخر ، اذ لو كان العلم بأحدهما عينَ العلم بالآخر ، لَتَعَذَّرَ تقديرُ وجود أحدهما دون الآخر ،

طرح یہ ممکن ہے کہ ـــــ انسان اپنی ذات کو تو جانے ، مگر اپنا معلول ہونا نہ جانے ، پھر بعد میں جانے ، اس لیے کہ معلول ہونا علت کی طرف اس کی ایک اضافت ہے ـــــ اسی طرح اول کا علت ہونا اپنے معلول کی طرف اُس کی نسبت واضافت ہے ، توالزام تو [علم بہ کل کائنات سے قطعِ نظر] فلسفیوں کے محض اتنا ہی کہنے سے قائم ہے کہ ـــــ ''وہ اپنے مبدأ ہونے کو جانتا ہے'' ـــــ کہ اس میں ذات کا بھی علم ہے اور مبدئیت کا بھی ، جو کہ اضافت ہے ، اور اضافت غیرِ ذات ہے ، اور اضافت کو جاننا ذات کو جاننے کے علاوہ ہے ، اُسی دلیلِ مذکور بالا سے کہ.....ذات کو جاننا مبدئیت کو جاننے سے جدا ہمارے وہم میں آسکتا ہے ، جبکہ ذات کا علم ذات کے علم کے بغیر وہم میں آنا ممکن نہیں ، کیونکہ ذات ایک ہے۔

ثانی:۔ تمہارا کہنا کہ ''کل کائنات اُسے بہ قصد ثانی معلوم ہے'' یہ تمہارے طور پر محال بات ہے.....کیونکہ جب اُس کا علم ، غیر کو محیط ہوگا ، جیسا کہ اپنی ذات کو محیط ہے ، تو اُس کے دو معلوم ہوں گے [ایک اپنی ذات دوسرے کل کائنات] جو باہم غیر غیر ہیں ، اور اُسے دونوں کا علم ہوگا ، اور معلوم کے دو ہونے اور باہم غیر غیر ہونے سے علم کا بھی دو ہونا لازم آئے گا ، کہ وہم میں ان دو معلوم میں سے ایک ، دوسرے سے افتراق وجدائیگی قبول کرتا ہے ، تو ایک کا علم عین دوسرے کا علم نہ ہوگا.....کہ ایک کا علم عین دوسرے کا علم ہو ، تو ان میں ایک کا بغیر دوسرے کے وجود فرض کرنا محال ہوتا ، [تو علمِ کل کائنات ، علمِ ذات کا غیر ہوا] ، اور غیر وہاں تمہارے طور پر ہوگا نہیں جب کہ تم علمِ ذات اور علمِ کل کائنات سب کو ایک مانتے ہو ، تو........ یہ علمِ کل کائنات کی علمِ ذات سے غیریت جو ہم نے دکھائی.....وہ علمِ کل کائنات کو بہ قصد ثانی کہہ دینے سے ......

وليس ثَمَّ آخَر ، مهما كان الكل واحدًا ، فهذا لا يَختلِف بأن يُعبَّر عنه بالقصد الثانى .

ثُمَ لَيْتَ شِعْرِىْ ، كيف يَقْدَم على نَفْى الكثرة من يقول : انه لا يعزُب عن علمه مثقالُ ذرة فى السموات ولا فى الأرض ، الا أنه يعرِف الكلَّ بنوع كلى ، والكليات المعلومة له لا تتناهى ، فيكون العلم المتعلق بها ـ مع كثرتها و تغايرها ـ واحدًا من كل وجه .

وقد خالف ((ابن سينا)) فى هذا غيرَه من الفلا سفة ، الذين ذهبوا الى أنه لا يعلم الا نفسه ، احترازًا عن لزوم الكثرة ، فكيف شَارَكهم فى نفى الكثرة ، ثُم بايَنَهم فى اثبات العلم بالغير ، ولَمَّا اسْتَحْيا أن يقول : ان اللّٰه تعالىٰ لا يعلم شيئًا أصلًا ، لا فى الدنيا ولا فى الآخرة ، وانما يعلم نفسَه فقط ، وأمّا غيرُه فيعرِفُهُ ويعرِف أيضًا نفسَه وغيرَه ، فيكون غيرُه أشرفَ منه فى العلم ، تَرَكَ هذا حَياءً من هذا المذهب ، و استنكافًا منه ، ثُم لَمْ يَسْتَحْيِ من الاِصرار على نَفْى الكثرة من كل وجه ، وزعَم أن علمه بنفسه و بغيره ،

عینیت میں نہیں بدل جائے گی [اور بغیر عینیت کے علمِ کل کائنات کا وہاں پایا جانا تم محال ہی سمجھتے ہو ، تو یہ کہنا کہ کل کائنات اُسے بہ قصدِ ثانی معلوم ہے تمہارے طور پر محال ہوا]

پھر کوئی مجھے بتائے کہ نفیِ کثرت پر وہ شخص کیسے اقدام کرے گا جو یہ مانتا ہے کہ ـــــ ''اللہ سے ذرہ بھر کوئی چیز غائب نہیں ، زمین میں نہ آسمانوں میں ...... مگر وہ سب کو بہ نوعِ کلی جانتا ہے ، اور جو کلیات اُسے معلوم ہیں وہ غیر متناہی ہیں ، تو کلیات سے متعلق علم ، کلیات کی کثرت اور باہمی غیریت کے باوجود ، ہر جہت سے ہر طرح سے ایک ہے۔

اور جن فلسفیوں نے ...... لزومِ کثرت سے بچنے کے لیے ...... اول سے تمام ماسوٰی کے علم کی نفی کر دی ...... ابن سینا نے اُن کا ساتھ نہیں دیا ، تو نفیِ کثرت میں اُن کے ساتھ کیسے ہو گیا؟ ...... پھر تمام ماسوٰی کا علم ، اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ماننے میں ، اُن فلسفیوں سے الگ کیسے ہو گیا؟ ـــــ اور چونکہ یہ کہتے شرمایا کہ ـــــ ''اللہ تعالیٰ سرے سے کسی شئی کو نہیں جانتا نہ دنیا میں نہ آخرت میں ، البتہ صرف اپنی ذات کو جانتا ہے ، رہ گئی اُس کے مَاسِوٰی مخلوق تو وہ اُسے بھی جانتی ہے ، اپنے آپ کو بھی جانتی ہے ، اور دوسروں کو بھی جانتی ہے'' ـــ کہ اس سے مخلوق کا علم میں اُس سے فائق ہونا لازم آتا ہے ، لہذا بہ پاسِ شرم و غیریت اِس نظریے کو تیاگ دیا ...... مگر ہر جہت سے کثرت کی نفی پر اصرار کرتے نہیں شرمایا ، اور یہ زعم کیا کہ ـــــ اُس کا علمِ ذات علمِ غیر بلکہ علمِ

لَيْتَ شِعْرِى : اَىْ لَيْتَنِىْ شَعَرْتُ (ن ک) [ق] : کاش میں جانتا۔ **اَقْدَمَ عَلَى الاَمْرِ** : شَجُعَ [ق] : کسی کام کی جرأت کرنا ، **قَدِمَ** (س) فُلانٌ عَلَى الامرِ : اَقْدَمَ عَلَيْهِ [ت] **العُزُوْبُ** (ن ، ض) الغَيْبَةُ [ق] : اوجھل ہونا **استنكاف**: ننگ داشتن از کارے [ص] : کسی کام سے عار رکھنا

بـل و بـجـمـيـع الاشيـاء هـو ذاتـه مـن غير مَزيد ، وهوعين التناقض الذى اسْتَحْيىٰ منه سائرُ الفلاسِفةِ لِظُهور التناقض فيه ، فى اول النَظَر ، فاذن ليس يَنفكّ فريق منهم عن خِزْيٍ فى مذهبه

وهكذا يفعل اللّٰه عَزَّ وَجَلَّ بمن ضَلَّ عن سبيله ، وظَنَّ أن الأمور الالهية يَسْتَوْلِىُ على كُنْهِها بنَظَره و تخيُّله .

فان قيل : اذا ثبـت أنـه يـعـرِف نـفسَه مبداً على سبيل الاضافة ، فالعلم بالمضافين واحد ، اِذ مَن عـرَف الابـنَ ، عرَفه بمعرفة واحدة ، وفيه العلم بالأب ، وبالأُبُوّة والبُنُوّة ضِمْنًا ، فيكثُر المعلوم ويتحد العلم ، فـكـذلـک هـويـعـلـم ذاتَـه مبداً لغيره ، فيتحدالعلم ، واِنْ تعدّد المعلوم ، ثم اذا عُقِل هذا فى معلوم واحد واضافته واليه ، ولم يُوجِب ذلک كثرةً ، فالزيادة فيما لايُوجِب جنسُه كثرةً ، لا تُوجِب كثرةً .

وكذلک من يعلم الشئ ، ويعلم عِلْمَه بالشئ ، فانه يعلمه بذلک العلم ، وكل علم هو علم بنفسه و وبـمـعـلـومه ، فيتعدد المعلوم ويتحد العلم ، ويدل عليه ايضًا أنكم تَرَوْنَ أن معلوماتِ اللّٰه تعالىٰ لا نِهاية لها ،

جمیع اشیاء ، بغیر کسی زیادت کے عینِ ذات ہے ـــــ حالانکہ یہ عین وہی تناقض ہے ، جس سے باقی فلسفیوں کو شرم آئی ، کہ اس میں بہ نظرِ اولی کھلا تناقض ہے ـــــ تو فلسفیوں کا کوئی گروہ ایسا نہیں جو اپنے نظریے میں ذلت ورسوائی سے دوچار نہ ہو

اور ایسا ہی کرتا ہے اللہ سُبْحَانَہٗ وَ تَعَالیٰ اُن لوگوں کے ساتھ جو اُس کی راہ سے بہکے ، اور یہ سمجھ بیٹھے کہ الٰہی امور کی کُنہ و حقیقت کا اپنی نظرِ عقلی اور اپنے تخیّلِ ذہن سے احاطہ کرلیں گے۔

فلسفی:۔ جب ثابت ہوا کہ وہ اپنی ذات کو بہ راہِ اضافت مبدأ جانتا ہے ، تو مضاف اور مضاف الیہ کا علم ایک ہوگا ، کیونکہ جو بیٹے کو جانتا ہے ایک ہی علم سے جانتا ہے ، اور اسی علم میں باپ کا علم اور باپ ہونے نیز بیٹا ہونے کا علم بھی ضمنی طور سے مندرج ہے ، اور معلوم کئی اور علم ایک ہے.........اسی طرح وہ اپنی ذات کو غیر کا مبدأ جانتا ہے ، تو علم ایک ہے اگرچہ معلوم کئی ہیں ـــــ پھر جب یہ وحدتِ علم وتعددِ معلوم ، ایک معلوم اور اُس کی نسبت واضافت اور اُس کی طرف نسبت واضافت میں معقول ہوا ، اور مُوجِبِ کثرت نہ ہوا ، تو جس کی جنس مُوجِبِ کثرت نہیں اُس میں بھی ایسی زیادت موجبِ کثرت نہ ہوگی۔

یوں ہی جسے کسی شئ کا علم ہو ، اور اپنے اُس علم کا بھی علم ہو ، تو یہ علم اُسی پہلے علم سے ہوگا ، اور ہر علم جو خود علم اور معلوم دونوں کا علم ہو وہاں معلوم متعدد اور علم واحد ہوگا.......اس پر دلیل یہ ہے کہ تم معلوماتِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا کو غیر متناہی ، اور علم الٰہی

خِزْیٌ بالکسر :خواری ورسوائی ، ودر بلا افتادن[ص] **ظَنَّ** (ن) ظَنًّا [ق]: گمان کرنا

وعلـمه واحد ، ولا تَصِفُونه بعلومٍ لا نهاية لأعدادها ، فان كان تعدُّدُ المعلوم يُوجِب تعدّدَ ذاتِ العلم فَلْيَكُنْ في ذات اللّٰه تعالىٰ علومٌ لا نهاية لأعدادها ، وهذا محال .

قلنا : مهما كان العلم واحدًا من كل وجه ، لم يُتصوّر تعلّقه بمعلومين ، بل يقتضى ذلک كثرةً مَّا ، علـى مـاهـو وَضْـع الـفلاسـفة واصـطـلاحهم فى تقدير الكثرة ، حتى بالغوا فقالوا : لوكانت للأول ماهية موصـوفة بالوجود ، لكان ذلک كثرةً ، فلَمْ يعقِلوا شيئًا واحدًا له حقيقة ، ثم يُوصَف بالوجود ، بل زَعموا : أن الـوجـود مـضـاف الـى الـحـقيـقة وهـوغيـره ، فيقتضى كثرةً . فعلى هذا الوجه لايمكن تقديرُ علمٍ يتعلق بمعلومات كثيرة ، اِلّا يلزَم فيه نوعُ كثرة اَجلُّ و أبلغُ من اللازم فى تقديرِ وجودٍ مُضافٍ الى ماهية .

وأماالعلم بالابن ، وكذا سائر المضافات ، ففيه كثرة ، اذ لا بدّ من العلم بذات الابن ، وذات الأب ، وهما علمان ، وعلم ثالث وهو الاضافة . نعم هذا الثالث مُضمَّن بالعلمين السابقين ،

کوواحد مانتے ہو ، اورعلمِ الٰہی کو بےشمار علوم نہیں کہتے.....اگر معلوم کئی ہونے سے نفسِ علم کا کئی ہونالازم ہو ، تو چاہئے کہ ذاتِ الٰہی جَلَّ وَعَلا میں اَن گنت علوم ہوں ، اور یہ محال ہے

اعتراض:۔ جب علم ہر جہت سے ایک ہوتو اس کا دومعلوم سے تعلق ممکن نہیں ، بلکہ دومعلوم سے تعلق فلسفی کے طور پرایک طرح کی کثرت کومقتضی ہوگا ، یعنی ان کی اُس اصطلاح کے مطابق جوکثرت کی صورتیں ماننے میں ان لوگوں نے مقررکی ، اوردر بارۂ کثرت مبالغہ کرکے یہاں تک کہا کہ ــــ ’’اول کے لیے اگرایسی ماہیت ہوجووجود سے متصف ہوتو یہ بھی کثرت ہوگی‘‘ــــ توان کی عقلوں میں ایسی شیٔ واحد ممکن ہی نہیں جس کی ایک حقیقت ہوپھروہ وجود سے متصف ہو ، بلکہ وہ سمجھتے ہیں کہ ــــ ’’وجودحقیقت کی طرف مضاف ہوتا ہے حقیقت کا غیر ہوکر ، تو یہ مقتضیٔ کثرت ہوگا‘‘ــــ اب اس طور پرایساعلم ماننا جومعلوماتِ کثیرہ سے متعلق ہو ، یونہی ممکن ہوگا.....کہ وجودِمضاف بہ ماہیت ماننے پر جوکثرت ان لوگوں نے لازم مانی ، اس سے بڑی نوعِ کثرت اس علم میں لازم مانیں

رہا بیٹے سے یونہی تمام اموراضافیہ سے متعلق علم تواس میں کثرت ہے ، کیونکہ اس میں ضروری ہے کہ ذاتِ پسرکو جانے ، ذاتِ پدرکوجانے ، یہ دوعلم ہوئے،اور تیسرا علم ، اضافت ہے ، ہاں یہ تیسرا پہلے دو کے ضمن میں آگیا ہے ،

الوَضْع :الموضوع [ت] ، یہاں مراد ہے : اِصْطِلاح ، یعنی مُصْطَلَح

اذ هما من شُروطه وضَرورته ، والافمالم يُعْلَم المضاف اولًا ، لا تُعْلَم الاضافة ، فهى علوم متعددة ، بعضها مشروط بالبعض .

فكذلك اذا علم الأول ذاتَه مضافةً الى سائر الاجناس والأنواع ، لكونه مبدأً لها ، افتقر الى أن يعلم ذاتَه ، وآحادَ الأجناس ، وأن يعلم اضافةَ نفسِه بالمبدئية اليها ، والا لم يُعقل كونُ الاضافة معلومةً له .

وأما قولهم : ان من علم شيئًا ، علم كونَه عالمًا ، بذلك العلم نفسِه ، فيكون المعلوم متعددًا ، والعلم واحدًا ، **فليس كذلك** ، بل يعلم كونَه عالمًا بعلم آخر ، وينتهى الى علم يغفُل عنه ، ولا يعلمه ، ولا نقول يتسلسل الى غير نهاية ، بل ينقطع على علم متعلقٍ بمعلومه ، وهوغافل عن وجود العلم ، لا عن وجود المعلوم ، كالذى يعلم السواد ، وهو فى حال علمه مُستغرَقُ النفسِ بمعلومه ، الذى هو سواد ،وغافل عن علمه بالسواد ، وليس مُلتفِتًا اليه ، فان التفتَ اليه ، افتقر الى علم آخر ، الى أن ينقطع التفاته .

کیونکہ وہ دونوں اس کے لیے شرط اور لازم ہیں ، ورنہ جب تک اولاً مضاف کا علم نہ ہو جائے ، اضافت کا بھی علم نہ ہوگا ، تو یہ کئی علوم ہیں ، جن میں بعض بعض سے مشروط ہیں

اسی طرح اول جب اپنی ذات کو ، تمام اجناس وانواع کا مبدأ ہونے کے سبب ، تمام اجناس وانواع کی طرف مضاف جانے گا ، تو ضرور ہوگا ، کہ اپنی ذات کو جانے ، اور ایک ایک جنس کو جانے ، اور اپنی ذات کی اُن کی طرف بوجہِ مبدئیت ، اضافت کو جانے ___ ورنہ اضافت کا اُسے علم ہونا ممکن نہ ہوگا

رہا فلسفیوں کا یہ کہنا کہ ___ ''جو کسی شیٔ کو جانتا اور اُس شیٔ کا علم رکھتا ہے ، خود اُسی علم سے وہ یہ بھی جانتا ہے کہ میں جانکار ہوں ، تو معلوم متعدد ہیں اور علم ایک'' ___ **تو ایسا نہیں ہے** ، بلکہ اپنا جانکار ہونا وہ دوسرے علم سے جانتا ہے ، اور یہ سلسلۂ علم اُس علم پر پہنچ کر ختم ہوگا ، جس سے وہ غافل ہوگا اور اُسے نہیں جانے گا ۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ یہ سلسلہ غیر متناہی چلے گا۔ نہیں ۔ بلکہ ایسے علم پر منقطع ہوگا ، جو اپنے معلوم سے متعلق ہوگا ، اور یہ اُس علم کی اپنے اندر موجودگی سے غافل ہوگا ، معلوم کی موجودگی سے غافل نہ ہوگا ___ جیسے کوئی شخص سیاہی کو جانے ، یوں کہ اس جاننے کی حالت میں اُس کا ذہن اپنی شیٔ معلوم یعنی سیاہی میں ڈوب جائے ، اور اِس کی اُسے خبر نہ رہے ، اور نہ اِس طرف اُس کا دھیان جائے ، کہ وہ سیاہی کو جان رہا ہے

مُضافةً کاظرف ہے ــه اِضافةَ کاظرف ہے اِسْتَغْرَقَ الشئَ: اِسْتَوْعَبَهٗ [م] : گھیر لینا۔

واما قولهم : ان هذا ينقلب عليكم فى معلومات الله سبحانه وتعالىٰ ، فانها غير متناهية ، والعلم عندكم واحد ، **فنقول :** نحن لم نخُض فى هذا الكتاب خَوْضَ المُمَهِّدين ، بل خوضَ الهادمين المُعترِضين ، ولذلک سمينا الكتاب ((تهافت الفلاسفة)) لا تمهيدًا لحق ، فليس يلزَمنا الجواب عن هذا .

فان قيل: انا لا نُلزِمكم مذهبَ فرقة معينة من الفِرَق ، فأماما ينقلب على كافّةِ فِرَق الخلق ، وتستوى الأقدام فى أِشكاله ، فلا يجوز لكم ايراده ، وهذا الاشكال منقلب عليكم ، ولا مَحِيْصَ لأحد من الفِرَق عنه.

قلنا: لا ،بل المقصود تعجيزُكم عن دعواكم معرفةَ حقائق الأمور بالبراهين القطعية ،وتشكيكُكم فى

اگر دھیان جائے گا تو ضرور ایک دوسرا علم ہوگا ، [پھر اُس دوسرے کی طرف توجہ جائے گی تو ضرور تیسرا علم ہوگا ، یہ سلسلہ بڑھتا رہے گا] یہاں تک کہ اُس کا التفات موقوف ہوجائے۔

رہا اُن کا اعتراض کہ تعدّدِ معلوم سے تعدّد و تکثّرِ علم کا جو الزام ہم پر دے رہے ہو ، یہی در بارۂ معلوماتِ الٰہی جَلَّ وَ عَلَا تم پر عائد ہوگا ، کہ معلوماتِ الٰہی جَلّ وَعَلَا غیر متناہی ہیں اور علم کو تم واحد مانتے ہو

تو ہمارا **جواب** یہ ہے کہ ہم اِس کتاب میں ایسے غور وخوض کے مرحلے میں نہیں ، کہ حق نظریہ کیا ہے اسے نکھار کر پیش کریں ، بلکہ ہمارا غور وخوض ، باطل شکن معترض کا غور وخوض ہے ، یہی وجہ ہے کہ کتاب کا نام ہم نے تمہیدِ حق نہیں رکھا بلکہ تهافت الفلاسفة رکھا [یعنی فلسفیوں کی باہمی خانہ جنگی] ، تو اس اعتراض کا جواب ہمارے ذمے نہیں

فلسفی:۔ ہم کسی خاص فرقے کے مذہب (۱) سے تم پر یہ تعدّدِ علم کا الزام نہیں دے رہے ہیں ، بلکہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جو الزام تمام فرقِ مخلوق پر عائد ، اور جس کا اشکال سب کو یکساں دامن گیر ہے ، اُس سے ایراد کرنا تمہیں روا نہیں (۲) ، اور یہ تعدد معلوم سے تعددِ علم کا اشکال ، ایسا ہی ہے کہ تم پر بھی عائد ہے ، اور کسی فرقے کو اس سے گلو خلاصی نہیں۔

---

(۱) یعنی وحدتِ علم مع تعددِ معلوم کا عقیدہ ، جو کہ گروہِ مسلمین کا ہے۔

(۲) یعنی ہمیں ہمارے مدعی ہونے کی حیثیت سے تعدّدِ علم کا الزام دے کر ، آپ بحیثیت منکرِ مطالبہ کُناں اس کے جواب سے سبکدوش نہیں ہوسکتے ، بلکہ وحدتِ علم مع تعددِ معلوم جب آپ کا بھی عقیدہ ہے ، تو اس اشکال کا جواب آپ کے ذمے رہے گا۔۔۔۔۔اور **جواب** جیسا کہ آ رہا ہے یہ ہے ، کہ ہمیں ''وحدتِ علم مع تعدّدِ معلوم'' کو دلیلِ عقلی سے جاننے کا دعویٰ نہیں ، اور تم کو ہے ، لہذا دلیلِ عقلی سے اس کا اثبات تمہارے ذمے ہے ہمارے ذمے نہیں ، ہم اسے دلیلِ سمعی سے جانتے ہیں ، ہاں اُس دلیلِ سمعی کی صداقت وحقانیت ہم دلیلِ عقلی سے جانتے ہیں ، یعنی معجزہ سے۔ **المَحِيْص** : المَحِيْد والمَعْدِل والمَمِيْل والمَهْرَب [ق] : ہٹنے کی جگہ ، فرار کی جگہ۔

دعوا کم . واذا ظهَر عَجزُکم ، ففی الناس من یذهَب الی أن حقائق الأمور الالهیة ، لا تُنال بنظر العقل ، بل لیس فی قوة البشر الاطّلاعُ علیها ، ولذلک قال صاحب الشَرع ـ صلوات اللّٰه علیه ـ ((تَفَکَّرُوْا فِیْ خَلْقِ اللّٰه ، وَلَا تَفَکَّرُوْا فِی ذَاتِ اللّٰه)) فما انکارکم علی هذه الفرقة ؟ المُعتقِدةِ صِدْقَ الرسول ـ صلوات اللّٰه و سلامه علیه ـ بدلیل المعجزة ،المُقتصِرةِ فی قضیّة العقل ،علی اثبات ذات المُرسِل ، المُحترِزةِ عن النَظر فی الصفات بنَظَر العقل ، المُتّبِعةِ صاحبَ الشرع ،فیما أتیٰ به من صفات اللّٰه تعالیٰ ، المُقْتَفِیَةِ اِثْرَهٗ فی اطلاق ((العالِم ، والمُرید ، والقادر ، والحَیّ))المُنتهِیةِ عن اطلاقِ مالم یَأذَن فیه ،المُعترِفةِ بالعَجز عن دَرْک العقل حقیقتَه .

وانما انکارکم علیهم بنسبتهم الی الجهل ، بمسالکِ البراهین ، ووَجْهِ ترتیب المقدمات ، علی أَشکال المَقاییس ، ودعواکم أنا قد عرَفْنا ذلک بمسالکَ عقلیةٍ ، وقد بان عَجزُکم ، وتَهافُتُ مَسالِکِکم

جواب:۔ نہیں ، جواب ہمارے ذمہ نہیں ، بلکہ مقصود ہے تمہیں عاجز دکھانا ، کہ تم حقائقِ امور کو براہینِ قطعیہ سے جاننے کا دعویٰ نہیں کرسکتے ، نیز اپنے دعویٰ سے متعلق تمہیں شک میں ڈالنا ـــــ اور جب تمہارا عجز ظاہر ہوگیا تو اب سنو! بعض حضرات کا مذہب ہے کہ......الٰہی امور کے حقائق تک نظرِ عقل کی رسائی نہیں ، بلکہ اُن حقائق پر آ گاہی انسان کے بس میں ہی نہیں ، اسی لیے حضور شارع صلوٰت اللّٰہ تعالیٰ وسلامه علیه نے فرمایا ـــــ ’’مخلوقِ الٰہی میں غور کرو ، ذاتِ الٰہی میں غور نہ کرو‘‘ ـــــ تو اس فرقے پر تمہیں کیا اعتراض ہے؟......جو رسول اللّٰہ صَلّی اللّٰہُ تَعَالیٰ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی صداقت کا معتقد ہے ، اور اپنے اعتقاد پر معجزہ کی دلیل رکھتا ہے ، فیصلۂ عقلی کے باب میں صرف یہ ثابت کرنے پر اکتفاء کرتا ہے کہ رسولوں کو مبعوث فرمانے والی ایک ہستی ہے ، باقی اُس ہستی کی صفات میں ، نظرِ عقلی کے بل پر غور وخوض کرنے سے گریزاں ہے ، اور صفاتِ الٰہیہ جَلَّ وَعَلَا جو حضورِ شارع صَلّی اللّٰہُ تَعَالیٰ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بتائیں اُن میں حضور کا متبع ، اور عالِم و مُرید و قادر و حَیّ وغیرہ اسماء کے اطلاق میں حضور کے نقشِ قدم کا پیرو ، اور جن اسماء سے متعلق اذْنِ شارع نہیں ، اُن کے اطلاق سے دامن کشاں ہے ، اور اس حقیقت کا معترف ہے ، کہ حقیقتِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا وَتَبَارَکَ وَتَعَالیٰ کے ادراک سے عقل ، عاجز وقاصر ہے

تمہارا اُن حضرات پر انکار واعتراض ، کہ اُنہیں جاہل گردانتے ہو ، یہ بزعمِ شما صرف روشہائے براہین اور ترتیب

نِلْتُهٗ اَنِیْلُهٗ واَنَالُهٗ (ض س) نَیْلًا : اَصَبْتُهٗ [ق ت] : کسی تک پہنچنا۔ **اِحتراز** : پرہیز کردن [ص] **اِثْر** : پے [ص] : پیچھے۔ **اِنْتَهیٰ عنه** : کَفَّ [ص] : باز آنا ، رکنا۔

، وافتِضاحُكم في دعوى معرفتكم ، وهو المقصود من هذا البيان ، فأين من يدّعى أن بَراهِينَ الالهيّات قاطعة كبراهينِ الهندسيّات؟

فان قيل : هذا الاِشكال انما يلزَم ((ابن سينا)) حيث زعَم أن الأول يَعْلَم غيرَه ، فأما المحققون من الفلاسفة ، فقد اتفقوا على أنه لا يعلم الا نفسَه ، فيندفع هذا الاشكال .

فنقول : نَاهِيكم خِزيًا بهذا المذهب ، ولولا أنه في غاية الرَّكاكة ، لَمَا استنكف المتأخرون عن نُصرته ، ونحن نُنبِّه على وجه الخِزي فيه ، فان فيه تفصيلَ معلولاته عليه ، اذ المَلَك والانسان ، وكل واحد من العُقلاء ، يَعرِف نفسَه ، ومَبدأه ، ويعرِف غيرَه ، والأول لا يعرف الا نفسَه ، فهو ناقص بالاضافة الى آحاد الناس ، فضلًا عن الملائكة ، بل البَهِيمة مع شُعورها بنفسها ، تَعرِف أمورًا أُخَر سواها ، ولا شك في

مقدمات براشکالِ قیاس کے طور پر ہے ، اور تمہارا دعویٰ ہے کہ یہ سب ہم نے دلائل عقلیہ سے جانا ہے ـــــ حالانکہ تمہارا عجز بےنقاب ، تمہارے نظریات کی باہمی خانہ جنگی بےحجاب ، اور دعوائے معرفتِ حقائق میں تمہاری فضیحت ورسوائی ، عالم آشکار ہوگئی ، اور یہی اس بیان سے مقصود ہے ، تو کہاں ہیں وہ؟...... جنہیں دعویٰ ہے کہ ، فلسفۂ الٰہیات کے دلائل ، قطعی یقینی ہیں ، مثل دلائلِ ہندسیات؟

فلسفی:۔ یہ اشکال صرف ابن سینا پر لازم ہے ، کہ اُس کے زعم میں اول اپنے غیر کو جانتا ہے ، رہے محققین فلاسفہ تو وہ سب اس پر متفق ہیں کہ وہ صرف اپنی ذات کو جانتا ہے ، تو یہ تعددِ معلوم سے تعدّدِ علم کا اشکال مندفع ہے۔

اعتراض:۔ تمہارے لیے یہ مذہب کیا کم رسوائی ہے ، یہ حد درجہ پوچ لچر نہ ہوتا تو پچھلے فلسفی اس کی تائید سے سُبکی محسوس کر کے گریزاں نہ ہوتے ، جو صورتِ رسوائی اس مذہب میں ہے اُس سے مخمورِ فلسفہ کو ہم خبردار کیے دیتے ہیں ، اس میں معلولاتِ اول کو اول سے افضل و برتر ٹھہرانے کی شناعت موجود ہے ، کیونکہ فرشتے انسان اور جو بھی ذی عقل ہیں ، سب اپنے آپ کو جانتے ہیں ، اپنے مبدا کو جانتے ہیں ، اوروں کو بھی جانتے ہیں...... اور اول صرف اپنی ذات کو جانے ، تو فرشتے تو فرشتے وہ معمولی انسانوں سے بھی کم درجہ ہوگا ، بلکہ جانور بھی اپنے آپ کو جاننے کے ساتھ ساتھ اور بھی کچھ چیزوں کو جانتے ہیں

اِفْتِضاح : رسوائی [ص ق ت] **نَاهِيكَ** : اى كَافِيكَ [ق ت] : تمہارے لیے کافی ، هذا رَجُلٌ نَاهِيكَ مِنْ رَجُلٍ : اى يَكْفِيكَ مِنْ طَلَبِ غَيْرِهِ [ص] : یہ شخص ہے تمہارے لیے کسی اور کو تلاش کرنے کے بجائے کافی **البَهِيْمَةُ** : كُلُّ ذَاتِ أَرْبَعِ قوائمَ وَلَوْ فِي المَاءِ او كلُّ حَيٍّ لا يُمَيِّزُ [ق] : چارپائے ، جانور

أن العلم شَرَفٌ ، وأن عَدَمه نُقصان ، فأين قولهم : انه عاشق ومعشوق لأن له البَهاء الأكمل ، والجَمال الأتمّ ، وأيُّ جَمالٍ لوجود بسيط ، لا ماهية له ولا حقيقة ، ولا خُبْرَ له بما يَجرى فى العالَم ، ولا بما يلزَم ذاتَه ، ويصدُر عنه ؟ وأيُّ نُقصان فى عالَم الله تعالىٰ يَزيد على هذا ؟ !

وليتعجب العاقل من طائفة ، يتعمّقون فى المعقولات بزَعمهم ، ثم ينتهى آخرُ نَظَرهم الى ، أن ربّ الأرباب ، ومُسَبِّبَ الأسباب ، لا علم له اصلًا بما يجرى فى العالَم ، وأىّ فرق بينه وبين الميت ـ تعالى الله عما يقول الظالمون عُلُوًّا كبيرًا ـ الا فى علمه بنفسه ؟ وأىّ كمال فى علمه بنفسه ، مع جَهْله بغيره ، وهذا مذهب تَغنِى صورتُه فى الافتضاح عن الاِطناب والايضاح .

ثم يقال لهؤلاء لم يتخلّصوا من الكثرة ، مع اقتحام هذه المَخازى أيضًا ، فانا نقول : علمه بذاته ، عينُ ذاته أو غيرُ ذاته ؟ فان قلتم : انه غير ذاته ، فقد جاء ت الكثرة ، وان قلتم : انه عين ذاته ،

، اورعلم بیشک ایک کمال ہے اورعلم کا فقدان نقص وخرابی ہے ، تو کہاں گیا فلسفیوں کا وہ کہنا کہ ــــ ’’اول عاشق ہے معشوق ہے کیونکہ اُسی کے لیے کامل تر جمال وخوبی ہے‘‘ــــ وجود بسیط میں کون سی خوبی ہے جس کی نہ ماہیت نہ حقیقت ، نہ اُسے کچھ خبر کہ عالم میں کیا ہورہا ہے ، اوراُس کی ذات سے کیا لازم آرہا اور کیا صادر ہورہا ہے ، عالم میں اِس سے بڑھ کر نقص وخرابی بھلا کیا ہوگی عقلاء کو اس گروہ پر حیرت ہونی چاہئے ، جو دعویٰ تو کرتے ہیں معقولات میں تعمقِ نظر کا ، اور پھران کا منتہائے غور وفکر یہ ہے کہ ــــ ’’رَبُّ الْاَرْباب مُسبِّبُ الاسباب کو قطعًا کچھ نہیں معلوم کہ عالم میں کیا ہورہا ہے‘‘ــــ تو اُس میں اور بے جان لاش میں کیا فرق ہے ــــ بہت بلند وبرتر ہے اللہ ان ظالموں کی باتوں سے ــــ صرف یہی کہ وہ اپنے آپ کو جانتا ہے ، کون سا کمال ہے اپنے آپ کو جاننے میں؟ جب کہ اوروں کو نہیں جانتا؟ــــ یہ مذہب ’’رویش ببیں حالش مپرس‘‘ کی سچی تصویر ہے ، کہ اس کی صورت ہی ایسی رسوا ہے کہ تفصیل وتوضیح کی حاجت نہیں

پھران سفہاء سے کہتے ہیں کہ بے سوچے سمجھے اِن رسوائیوں کی کھائی میں چھلانگ لگا کر بھی تمہیں کثرت سے چھٹکارا نہ ملا ، کیونکہ ہم پوچھتے ہیں ، اُسے جو اپنی ذات کا علم ہے وہ عینِ ذات ہے یا غیرِ ذات؟ ..... اگر کہو غیرِ ذات تو کثرت آگئی ، اور کہو

تَخَلُّص : چھٹکارا ـ خَلَّصَ اللّٰهُ فُلانًا فَتَخَلَّصَ [ق ت] : اللہ پاک نے اُسے نجات دی تو وہ نجات پا گیا **مَخَازی** : مَخْزاة [بمعنیٰ: ذلت ورسوائی] کی جمع ، یا خِزْی کی جمع برخلافِ قیاس ، المَخْزاة : الذُلُّ والهَوَانُ ج المَخَازِى ، اوالمَخَازى جمعُ خِزْىٍ وخَزىً بَعْدَ مَا اسْتُعْمِلَا اسمًا على غير قياس ، كالمَحَاسِن فى جمعِ حُسْن [م]

فـما الفَصْل بينكم وبين القائل : ان علم الانسان بذاته عين ذاته ، وهذه حَماقة ، اذ يُعقَل وجودُ ذاته فى حالةٍ ، هو فيها غافل عن ذاته ، ثم تَزُول غفلته ، ويتنبه لذاته ، فيكون شُعوره بذاته ، غير ذاته لا مَحالة .

فان قلتم : ان الانسان قد يخلو عن العلم بذاته ، فيطرأ عليه ، فيكون غيره لا مَحالة .

فنقول : الغيرية لا تُعرف بالطَّريان والمُقارَنة ، فان عين الشئ لا يجوز أن يَطْرَأ على الشئ ، وغير الشئ اذا قارن الشئ ، لم يَصِرْ هوهو ، ولم يخرُج عن كونه غيرًا فَبَانَ اَنْ كان الأول لَمْ يَزَل عالمًا بذا ته لايدل على أن علمه بذا ته عين ذاته ، ويتسع الوهم لتقدير الذات ، ثم طَرَيان الشعور ، ولو كان هو الذات بعينه ، لما تُصوِّر هذا التوهم .

فان قيل : ذاتُه عَقْلٌ وعِلْمٌ ، فليس له ذاتٌ ثُمّ علمٌ قائمٌ بها .

قلنا : الحَماقة ظاهرة فى هذا الكلام ، فان العلم صفة وعَرَضٌ يستدعى موصوفًا ، وقول القائل :

عینِ ذات تو تم میں اور اُس شخص میں کیا فرق ہے جو کہتا ہے ـــــــ ''انسان کو اپنی ذات کا علم اس کی اپنی ذات کا عین ہے ''ـــــ حالانکہ یہ حماقت ہے ، کیونکہ ذاتِ انسان کا ایسی حالت میں موجود ہونا ممکن ہے ، جس میں وہ اپنی ذات سے بے خبر ہو ، پھر وہ غفلت زائل ہو کر اُسے اپنی ذات کی خبر ہو۔ تو انسان کو اپنی ذات کا یہ علم یقیناً غیرِ ذات ہوگا۔

فلسفی:۔ انسان کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اپنی ذات کو جاننے سے خالی ہوتا ہے ، پھر یہ خود کو جاننا انسان پر طاری ہوتا ہے ، اس لیے یہ لامحالہ غیر ذات ہے [اور اول کا علمِ ذات ، طاری نہیں ، لہذا غیر نہیں]

اعتراض :۔ طاری ومقارن ہونے سے غیریت کی شناخت نہیں ہوسکتی (۱) ، کیونکہ عینِ شئ کا شئ پر طاری ہونا ناممکن ہے ، اور غیرِ شئ جب مقارنِ شئ ہو تو غیریت سے نکل کر عین نہیں ہو جائے گی ـــــ تو ظاہر ہوا کہ اوّل کا ازل سے اپنی ذات کو جاننا اس پر دلیل نہیں کہ اُس کا علمِ ذات عینِ ذات ہو ، نیز وہم میں اس بات کی گنجائش ہے کہ وہم پہلے صرف ذات کو فرض کرے ، پھر ذات میں علمِ ذات آنا فرض کرے ، تو علمِ ذات اگر عینِ ذات ہوتا ، یہ توہم ممکن نہ ہوتا

فلسفی:۔ اس کی ذات ہی علم وعقل ہے ، لہذا ایسا نہیں کہ پہلے اُس کی ذات ہو پھر ذات سے قائم علم ہو

اعتراض:۔ اس کلام میں حماقت عیاں ہے ، کیونکہ علم صفت اور عرض ہے جو موصوف کی طالب ہوتی ہے ، اور

---

(۱) یعنی طاری ہونا دلیلِ غیریت نہیں ، اور مُقارِن ہونا دلیلِ عینیت نہیں۔

هوفی ذاته عقل و علم ، كقوله : هو قدرة وارادة ، وهو قائم بنفسه ولو قيل به ، فهو كقول القائل فی سَواد وبَياض : انه قائم بنفسه ، وفی كَمّيّة وتربيع وتثليث ، انه قائم بنفسه ، وكذا فی كل الأعراض ، وبالطريق التی يستحيل أن تقوم صفات الأجسام بنفسها دون جسمٍ هو غيرالصفات ، بعين ذلک الطريق يُعلم أن صفاتِ الأحياء ، من العلم والحياة والقدرة والارادة ايضًا ، لا تقوم بنفسها ،وانما تقوم بذات ، فالحياة تقوم بالذات ، فتكون حياتُه بها ، وكذلک سائر الصفات

فاذن لم يَقْنَعوا بسلب الأول سائرَ الصفات ، ولا بسلبه الحقيقةَ والماهيةَ ، حتی سلَبوه ايضًا القيامَ بنفسه ، ورَدُّوه الی حقائق الأعراض والصفات التی لا قوام لها بنفسها

علی أنا سنبين بعد هذا عَجْزَهم عن اقامة الدليل علی كونه سبحانه عالمًا بنفسه وبغيره ، فی مسألة مُفردَة ، ان شاء اللّٰه تعالیٰ

فلسفی کا اُسے اپنی ذات ہی میں علم وعقل بتانا ، ایسا ہی ہے جیسے کوئی کہے ـــــ ''وہ قدرت ہے ارادہ ہے ساتھ ہی قائم بنفسہ ہے''ـــ اور فلسفی ایسا کہنے کے لیے بھی تیار ہو جائیں ، تو اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی سواد و بیاض کو قائم بنفسہ کہے ، مقدار کو اور مربّع ومثلّث ہونے کو قائم بنفسہ کہے ، یونہی تمام اعراض کو قائم بنفسہ کہے ـــ اور جس دلیل سے یہ ثابت ہے کہ ، جسم کی صفات قائم بنفسہ نہیں ہوسکتیں ، بلکہ ضرور اُس جسم کی محتاج ہوں گی ، جو کہ اُن صفات کا غیر ہوتا ہے...... عین اُسی دلیل سے یہ بھی معلوم ہے کہ زندوں کی جو صفات ہیں ، علم حیات قدرت اور ارادہ ، یہ بھی قائم بنفسہ نہیں ہوسکتیں ، بلکہ کسی ذات کے ساتھ ہی قائم ہوں گی ، چنانچہ حیات ، ذات کے ساتھ قائم ہوگی تو ذات کی زندگی اُس صفتِ حیات سے ہوگی ، یوں ہی باقی صفات۔

تو اب فلسفی اول سے تمام صفات ہی کے سلب پر قناعت نہیں کریں گے ، اور نہ حقیقت و ماہیت کے سلب پر اکتفاء کریں گے ، بلکہ قیام بنفسہ کا بھی اُس سے سلب کر کے ، اُسے عرض وصفت مانیں گے ، جس کے لیے قیام بنفسہ نہیں ہوتا۔

اِس کے علاوہ آئندہ ایک الگ مسئلے میں ہم ان شاء اللہ تعالیٰ یہ بھی بتائیں گے کہ ـــــ فلسفی اللہ تعالیٰ کے لیے ، اپنی ذات کا علم اور ماسوا کا علم ، ثابت کرنے سے عاجز ہیں۔

المسئلة السابعة

فی ابطال قولهم ان الأول لایجوز أن یشارک غیره فی جنس ویفارقه بفصل وأنه لا یتطرق الیه انقسام فی حق العقل بالجنس والفصل

وقد اتفقوا علی هذا ، وبَنَوْا علیه انه اذا لم یشارک غیرَه بمعنی جنسی ، لم ینفصل عنه بمعنی فصلی ، فلم یکن له حدّ ، اذ الحد ینتظم من الجنس والفصل ، ومالاترکیب فیه فلا حدّ له ، وهذا نوع من الترکیب .

وزعَموا : أن قول القائل : انه یساوی المعلولَ الأول ، فی کونه موجودًا ، وجوهرًا ، وعلّةً لغیره ویباینه بشئ آخر لا مَحالة ، فلیس هذا مشارکةً فی الجنس ، بل هو مشارکة فی لازمٍ عامّ ، وفَرْقٌ بین الجنس واللازم فی الحقیقة ، وان لم یفترِقافی العموم ، علی ما عُرِف فی المنطق ، فان الجنس الذاتی ، هو العام المقول فی جواب ماهو ، ویدخل فی ماهیة الشئ المحدود ، ویکون مقوّمًا لذاته ، فکون الانسان حیًا ،

مسئلۂ سابعہ

فلاسفہ کے اس قول کا ابطال کہ اول جنس میں غیر کا مشارک اور فصل سے غیر سے ممتاز ہو یہ ممکن نہیں اور وہاں بذریعۂ جنس وفصل انقسامِ عقلی کی گنجائش نہیں

اس نفی جنس وفصل پر فلسفی متفق ہیں اور اِسی پر انہوں نے نفیِ حد کے دعوے کی بنا رکھی ، کہ وہ جب معنیٔ جنسی سے غیر کا مشارک نہیں تو معنیٔ فصلی کے ذریعے غیر سے ممتاز ہوا ایسا بھی نہیں ہوگا ، تو اس کے لیے حد نہیں ہوگی ، کہ حد جنس وفصل سے مرکب ہوتی ہے ، اور جہاں کسی طرح کی ترکیب نہیں حد بھی نہیں ہوگی ، کہ حد بھی ایک طرح کی ترکیب ہے''____

وہ سمجھتے ہیں کہ فلسفیوں کا کہنا کہ ____''وہ موجود ہونے ، جوہر ہونے ، غیر کے لیے علت ہونے ، میں معلولِ اول کا مساوی ہے ، اور کسی شئ دیگر میں یقیناً معلولِ اول کا مباین ہوگا''____ یہ جنس میں مشارکت نہیں ہے ، بلکہ لازمِ عام میں مشارکت ہے......اور جنس اور لازم ، عموم میں ایک سہی ، مگر حقیقت کے اعتبار سے دونوں الگ الگ ہیں ، جیسا کہ منطق میں معلوم ہولیا ، کہ جنس ذاتی وہ عام ہے جو مــاھو کے جواب میں محمول ، اور شئِ مُعرَّف کی ماہیت میں داخل ، اور ذاتِ شئ کے لیے مُقوِّم ہو ، چنانچہ انسان کا حَیّ ہونا یعنی حیوانیت ، ماہیتِ انسان میں داخل ہے ، تو جنس ہوئی ، اور انسان

داخل فی ماهية الانسان ـ أعنى الحيوانية ـ فكان جنسًا ، وكونه مولودًا ، و مخلوقًا ، لازم له ، لا يفارقه قَطُّ ، ولكنه ليس داخلًا فی الماهية ، وان كان لازمًا عامًّا ، ويُعرَف ذلك فی المنطق معرفةً لا يُتمارىٰ فيها .

وزعَموا : أن الوجود لا يدخل قط فی ماهيات الأشياء ، بل هو مضاف الى الماهية اِمّا لازمًا لايفارق كالسماء ، أو واردًا بعد أن لم يكن كالأشياء الحادثة ، فالمشاركة فی الوجود ليست مشاركة فی الجنس .

وأما مشاركته فی كونه علةً لغيره ، لِسائر العلل ، فهی مشاركة فی اضافة لازمة ، لا تدخل ايضًا فی الماهية ، فان المبدئية والوجود لا يقوِّم واحدمنهما الذاتَ ، بل يلزَمان الذات ، بعد أن تَقَوَّم الذات بأجزاء ماهيتها ، فليست المشاركة فيه الا مشاركة فی لازم عام ، يَتْبَع الذاتَ لزومُه ، لا فی جنس ، ولذلك لا تُحَدّ الأشياء الا بالمقومات ، فان حُدَّت باللوازم ، كان ذلك رسمًا ، للتمييز لا لتصوير حقيقة الشئ ، فلا يقال فی حدّ المثلث : انه الذی تساوی زوايا ه القائمتين ، وان كان ذلك لازمًا عامًا لكل مثلث ،

کا مولود ومخلوق ہونا انسان کو لازم ہے ، انسان سے کبھی جدا نہیں ، لیکن ماہیت میں داخل نہیں ، اگرچہ لازمِ عام ہے ، ان سب باتوں کی مُبَرَّ ا از شبہ معلومات فنِ منطق میں ہے

نیز وہ سمجھتے ہیں کہ وجود کبھی اشیاء کی ماہیت میں داخل نہیں ہوتا ، بلکہ ماہیت کی طرف دو طرح سے منسوب ہوتا ہے ، یا لازمِ غیر مفارق ہو کر جیسے فلک میں ، یا وارد ہو کر کہ پہلے نہ رہا ہو جیسے اشیائے حادثہ میں ـــــ تو وجود میں شرکت ، جنس میں شرکت نہیں۔

رہی غیر کے لیے علت ہونے میں ، اُس کی باقی عِلَل کے ساتھ شرکت ، تو یہ ایسی نسبت و اضافت میں شرکت ہے جو کہ ایک امرِ لازم ہے اور یہ بھی داخلِ ماہیت نہیں ، کیونکہ مبدئیت اور وجود کوئی بھی ذات کے مقوّم نہیں ، بلکہ ذات کو لازم ہوتے ہیں ، بعد اس کے کہ ذات اپنے اجزائے ماہیت سے قوام پالے ، تو مبدئیت میں شرکت محض ایسے لازمِ عام میں شرکت ہے ، جس کا لزوم ، ذات کا تابع ہوتا ہے ، وہ جنس میں شرکت نہیں ہے ، یہی وجہ ہے کہ اشیاء کی حد صرف مُقَوِّمات سے بیان کی جاتی ہے۔ اور لوازم سے تعریف ہو تو وہ رسم ہے جس کا مقصد امتیاز ہے ، حقیقتِ شی کی تصویر کشی نہیں ، لہٰذا مثلث کی حد میں نہیں کہیں گے کہ ـــــ ''مثلث وہ شکل ہے جس کے تینوں زاویے دو زاویہ قائمہ کے برابر ہوں'' ـــــ اگرچہ یہ ہر مثلث کے لیے لازمِ عام ہے ، بلکہ یہ کہیں گے کہ ـــــ ''مثلث وہ شکل ہے جسے تین ضلع محیط ہوں'' ـــــ

بل يقال : انه شكل تُحيط به ثلاثةُ اضلاع .

وكذلك المشاركة فى كونه جوهرًا ، فان معنى كونه جوهرًا ، أنه موجود لا فى موضوع ، والموجود ليس بجنس ، فبِأَن يُضافَ اليه أمر سلبى ۔ وهو أنه لا فى موضوع ۔ لا يصير جنسًا مقوّمًا ، بل لو أضيف اليه ايجابُه ، وقيل : موجود فى موضوع ، لم يَصِر جنسًا فى العَرَض ، وهذا لأن من عرَف الجوهر بحدّه الذى هو كالرسم له ، وهو ((أنه موجودلا فى موضوع)) فليس يَعرِف كونَه موجودًا ، فضلًا عن أن يعرف أنه فى موضوع أولا فى موضوع ، بل معنى قولنا فى رسم الجوهر : اِنه ((الموجود لا فى موضوع)) (أى) اِنه حقيقةٌ مَّا ، اذا وُجد وجد لا فى موضوع ، ولسنا نعنى به ، أنه موجود بالفعل حالة التحديد ، فليست المشاركة فيه مشاركةً فى الجنس .

بل المشاركة فى مقومات الماهية ، هى المشاركة فى الجنس ، المُحوِج الى المباينة بعده بالفصل ، و ليس للأول ماهية ، سِوى الوجود الواجب ،فالوجود الواجب طبيعة حقيقية ، وما هية فى نفسه ، هو له لا لغيره

یہی حال جوہریت میں مشارکت کا ہے ، کیونکہ اس کے جوہر ہونے کے یہ معنیٰ ہیں کہ ـــــ ''وہ موجود ہے مگر کسی موضوع میں نہیں'' ـــــ اور ''موجود'' جنس نہیں ، تو ''موجود'' میں ایک امرِ سلبی یعنی ''موضوع میں نہیں'' بڑھا دینے سے ''موجود'' جنسِ مقوِّم نہیں ہو جائے گا ، بلکہ ''موجود'' کی طرف امرِ اثباتی کی نسبت کر دیں اور کہیں ''وہ موجود جو کہ موضوع میں ہو'' تو بھی ''موجود'' عرض کے لیے جنس نہیں بنے گا۔

یہ اس لیے کہ جس نے جوہر کو جوہر کی اُس حد سے پہچانا جو جوہر کے لیے رسم کے مانند ہے کہ ـــ ''جوہر وہ ہے جو موجود ہو تو موضوع میں ہو کر نہیں'' ـــــ تو وہ اس تعریف سے جوہر کی موجودگی ہی نہیں جانے گا ، چہ جائیکہ یہ جانے کہ وہ موضوع میں ہے یا نہیں ہے ، بلکہ رسمِ جوہر میں جو ہم نے کہا......وہ جس کا وجود موضوع میں ہو کر نہ ہو......اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ ـــــ ''وہ ایک حقیقت ہے کہ جب موجود ہوگی تو موضوع میں نہ ہو کر موجود ہوگی'' ـــ یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ بہ وقتِ تعریف بالفعل موجود ہے ، تو جوہریت میں مشارکت جنس میں مشارکت نہیں۔

بلکہ مقوماتِ ماہیت میں مشارکت صرف اُس جنس میں مشارکت ہے جو اپنے بعد بذریعۂ فصل مُبایَنت کی احتیاج لاتی ہے ـــــ اور اول کے لیے ماہیت نہیں ، سوائے اُس وجود کے جو کہ واجب ہے ، تو وہ واجب وجود طبیعتِ حقیقیہ ہے ،

، واذا لم يكن وجوب الوجود الّا له ،لم يشاركه غيرُه ، فلم ينفصل عنه بفصل نوعى ، فلم يكن له حدّ .

فهذا تفهيم مذهبهم :.................................. **والكلام عليه من وجهين مطالبة و ابطال**

أما **المطالبة** فهى أن يقال : هذه حكاية المذهب ، فبِمَ عرفتم استحالة ذلک فى حق الأول ؟ حتى بَنَيْتُم عليه نفىَ الاثنينية ، اذ قلتم : ان الثانى ينبغى أن يشاركه فى شئ ويباينه فى شئ ، والذى فيه مايشارک به ، وما يباين به ، فهو مركب ، والمركب محال.

فنقول : هذا النوع من التركيب من أين عرَفتم استحالته ؟! ولا دليل عليه الا قولُكم المَحْكِيُّ عنكم فى نَفْى الصفات ، وهو أن المركب من الجنس والفصل ، مجتمع من أجزاء ، فان كان يصح لِواحدٍ : من الأجزاء أو الجملة ، فى حال ، وجودٌ دون الآخر ، فهو واجب الوجود دون ماعداه ، وان كان لا يصح للأجزاء ، وجودٌ ، دون المجتمع ، ولا للمجتمع وجودٌ دون الأجزاء ، فالكل معلول محتاج .

اورخود ہی ماہیت ہے ، اور اُسی کے لیے ہے ، کسی اور کے لیے نہیں ـــــ اور جب وجوبِ وجود صرف اُس کے لیے ہے تو غیر اُس کا مُشارِک نہ ہوا ، تو اُس کے واسطے غیر سے امتیاز کے لیے کوئی فصلِ نوعی نہیں ہوگی ، نتیجۃً اُس کے لیے حد نہیں ہوگی ـ یہ ہے اُن کے مذہب کی تفہیم

اور اس پر کلام دو طرح سے ہے ● مطالبہ ● ابطال

روشِ اول مطالبہ:ـ یہ تو تمہارے مذہب کی حکایت تھی ، اب بتاؤ یہ انقسام بہ جنس وفصل کا محال ہونا تم نے کیسے جانا؟......حتّیٰ کہ اس پر نفیِ اثنینیت کی بنیاد رکھی ، کہ کہا ـــ ’’ چاہیۓ کہ ثانی ایک شیٔ میں اول کے مشارک ، اور ایک شیٔ میں اول کے مباین ہو ، اور جس میں ایسی دو شیٔ ہوں کہ ایک کے سبب اُسے مشارکت ہو ، اور دوسری کے سبب مباینت ، تو وہ مرکب ہوگا ، اور مرکب محال ہے‘‘ـــ

تو ہم پوچھتے ہیں کہ اس نوعِ ترکیب کا استحالہ تم نے کہاں سے جانا؟.....اِس پر دلیل صرف تمہارا وہ قول ہے جو تمہارے مسئلہٗ انکارِ صفات میں تم سے منقول ہے کہ ـــ ’’جو جنس وفصل سے مرکب ہوگا وہ اجزاء کا مجموعہ ہوگا ، اب اجزاء میں سے ایک یا سب کا ، بغیر دوسرے کے وجود ، اگر کسی بھی حال میں ، ممکن ہو ، تو وہ جزء یا اجزاء اپنے ماسوا کے بغیر واجب الوجود ہوں گے ، اور اگر اجزاء کے لیے مجموعہ سے جدا وجود ممکن نہ ہو ، اور نہ مجموعہ کا اجزاء سے جدا وجود ممکن ہو ، تو سب

وقد تکلّمنا علیه فی الصفات ، وبیّنا أن ذلک لیس بمُحال ، فی قطع تسلسل العِلَل ، والبرهان لَمْ یدُلُّ الا علی قطع التسلسل.

فأماالعظائم التی اخترعوها فی لزوم اتصاف واجب الوجود بها ، فلم یدل علیها دلیل ، فان کان واجب الوجود ، ما وصَفوه به ، وهو أنه لا یکون فیه کثرة ، فلا یَحتاج فی قِوامه الی غیره ، فلا دلیل اِذَنْ علی اثبات واجب الوجود ، وانما الدلیل دلّ علی قطع التسلسل فقط ، وهذا قد فرَغنا منه فی الصفات ، وهو فی هذا النوع أظهر .

فان انقسام الشئ الی الجنس والفصل ، لیس کانقسام الموصوف الی ذات و صفة ، فان الصفة غیر الذات ، والذات غیر الصفة ، والنوع لیس غیرَ الجنس من کل وجه ، فمهما ذکرنا النوع فقد ذکرنا الجنس وزیادة ، فانا اذا ذکَرنا الانسان ، فلم نذکُر الا الحَیوانَ مع زیادة نُطق ، فقول القائل : اِنّ الانسانیة هل تستغنی عن الحَیَوانیة ، کقوله : ان الانسانیة هل تستغنی عن نفسها ، اذا انضمّ الیها شئ آخر ، فهذا

معلول اور محتاج ہوں گے'' ــــ اور اس پر ہم مسئلہ صفات میں کلام کر چکے اور بتا چکے کہ تسلسلِ علل ختم کرنے میں یہ مذکور بالا احتیاج ومعلولیت محال نہیں ہے ، اور برہان صرف قطعِ تسلسل کی طرف رہنمائی کرتی ہے

رہ گئیں وہ سخت مصیبتیں جو ان لوگوں نے اِس سلسلے میں اختراع کیں ، کہ واجب الوجود کا ان باتوں سے متصف ہونا لازم آئے گا ، تو اِسے کوئی دلیل نہیں بتاتی ــــ اب اگر واجب الوجود وہ ہے جس کی تم یہ شان بتاتے ہو کہ ــــــ ''اس میں کثرت نہیں تو وہ اپنے قِوام میں دوسرے کا محتاج نہیں'' ــــ تو ایسے میں اثباتِ واجب الوجود پر کوئی دلیل نہیں ، دلیل صرف اور صرف قطعِ تسلسل کو بتاتی ہے ، اور اس رد سے ہم مسئلۂ صفات میں فارغ ہو چکے ، اور اس نوعِ کثرت یعنی کثرت بہ جنس و فصل کے انکار میں یہ رد ، انکارِ کثرت بالصفات سے زیادہ ظاہر و واضح ہے

کیونکہ شئ کا جنس وفصل میں انقسام ایسا نہیں ، جیسا موصوف کا ذات وصفت میں ــ کہ صفت غیرِ ذات ہوتی ہے ، اور ذات غیرِ صفت ــــ جب کہ نوع ہر طرح سے غیرِ جنس نہیں ، چنانچہ جب ہم نے نوع کا ذکر کیا تو یقیناً جنس کا اور ایک زیادتی کا ذکر کیا ، دیکھو جب ہم نے انسان کہا تو یہ حیوان ہی کا ذکر ہوا نطق کی زیادتی کے ساتھ ــ اب کوئی پوچھے ــ ''انسانیت آیا

العَظِیْمَةُ : النَّازِلَةُ الشَدِیْدَةُ المُلِمَّةُ ، ج عَظَائِم [ق ت] : سخت مصیبت۔

أبعد عن الكثرة من الصفة و الموصوف .

ومن أى وجه يستحيل أن تنقطع سلسلة المعلولات ، على علتين ، احداهما علة السموات ، والأخرى علة العناصر ، أواحداهما علة العقول ، والأخرىٰ علة الاجسام كلها ؟ وتكون بينهما مُبايَنة ومُفارَقة فى المعنى ، كما بين الحُمرة والحَرارة فى محل واحد ، فانهما يتبايَنان فى المعنى ، من غير أن نَفرِض فى الحمرة تركيبًا جنسيًا وفصليًا ، بحيث يَقْبَل الانفصالَ ، بل ان كانت فيه كثرة ، فهى نوع كثرة ، لا تَقْدَح فى وحدة الذات ....فمن أى وجه يستحيل هذا فى العلل ؟ وبهذا يتبين عَجْزهم عن نَفْى اِلٰهين صانعَين .

فان قيل : انما يستحيل هذا ، من حيثُ اِنّ ما به المباينة بين الذاتين ، ان كان شرطًا فى وجوب الوجود ، فينبغى أن يوجد لكل واجبِ وجودٍ ، فلا يتبايَنان ، وان لم يكن هذا شرطًا ، ولا الآخَرُ شرطًا ، فكل مالايُشترَط فى وجوب الوجود ، فوجوده مستغنىً عنه ، ويتمّ وجوب الوجود بغيره.

حیوانیت سے مستغنی ہوسکتی ہے؟''___ تو یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی پوچھے ___''انسانیت آیا خود انسانیت سے مستغنی ہوسکتی ہے ، جب کہ انسانیت میں شیِٔ دیگر ضم ہوجائے؟''___ تو یہ کثرت بہ جنس وفصل تو ، کثرت بالصفات سے بھی زیادہ لطیف ہے

نیز یہ کیوں محال ہے کہ سلسلۂ معلولات دوعلتوں پر ختم ہو ، جن میں ایک افلاک کی علت ہو ، اور دوسری عناصر کی ، یا ایک عقول کی علت ہو ، دوسری تمام اجسام کی ، اور دونوں علتوں کے مابین معنیٰ میں مباینت ومفارقت ہو ، جیسی کہ سرخی اور حرارت میں ایک ہی محل میں رہتے ہوئے ہوتی ہے ، کہ دونوں معنوی حیثیت سے متبائن ہیں ، بغیر اس کے کہ ہم سرخی میں اس طرح کی ترکیب بہ جنس وفصل فرض کریں ، جو کہ قابلِ انفصال ہو ___ بلکہ سرخی میں اگر کثرت ہے تو وہ اس طرح کی ہے جس سے وحدتِ ذات میں خلل نہیں ___ تو عِلَل میں یہ کیوں محال ہوگا ___ اور اِسی سے عیاں ہے کہ دومعبودِ صانع کی نفی سے فلسفی عاجز ہیں

فلسفی :۔ دوعلتوں پر سلسلۂ معلولات منتہی ہونا اس لیے محال ہے کہ ، دو ذات کے مابین جو ایک ایک امر کہ مابہ الامتیاز ہوگا ، وہ اگر وجوبِ وجود میں شرط ہے ، تو چاہیئے کہ دونوں واجب الوجود میں موجود ہو ، تو وہ دونوں باہم مباین نہ ہوں گے ، اور اگر نہ یہ امر شرط نہ وہ دوسرا شرط ، تو ہر ایسا امر کہ وجوبِ وجود میں شرط نہیں ، اُس کی حاجت کیا ہے؟ اس کے بغیر ہی وجوبِ وجود تام وکامل ہوجائے گا۔

قلنا : هذا عين ما ذكرتموه فى الصفات ، وقد تكلمنا عليه ، و منشأ التلبيس فى جميع ذلك ، فى لفظ ((واجب الوجود)) فَلْيُطْرَحْ ، فانا لا نسلم أن الدليل يدل على ((واجب الوجود)) ان لم يكن المراد به ((موجودلا فاعل له قديم)) ، فان كان المراد هذا ، فَلْيُتْرَكْ لفظ ((واجب الوجود)) وَلْيُبَيَّنْ : أن موجودًا لا علة ولا فاعل ، يستحيل فيه التعدد والتباين ، ولا يقوم عليه دليل .

فيَبقىٰ قولهم : اِنّ ذلک هل هو شرط فى ((ألا تكون له علة)) فهو هَوَسٌ ، فان ما لا علة له قد بينّا أنه لا يُعلَّل كونُه لا علة له ، حتى يُطْلَبُ شرطُه ، وهو كقول القائل : ان السوادية هل هى شرط فى كون اللون لونًا ؟ فان كانت شرطًا ، فلِمَ كانت الحمرة لونًا ؟ فيقال : أما فى حقيقته فلا يشترط واحد منهما ـ أعنى ثبوت حقيقة اللونية فى العقل ـ وأما فى وجوده ، فالشرط أحدهما لا بعينه ـ أى لا يمكن جنس فى الوجود اِلّا وله فصل ـ فكذلک من يُثبِتُ علّتين ويقطَع التسلسل بهما فيقول : يتبايَنان بفصول ، وأحدالفصول

اعتراض:۔ یہ تو وہی بات ہے جو مسئلۂ صفات میں تم نے پیش کی اور ہم نے اس پر کلام کر دیا ـــــ اِس تمام چرب زبانی میں ان لوگوں کا منشأ تلبیس لفظِ واجب ا لوجود میں ہے تو اس کو ترک کر دیں۔ کیونکہ واجب الوجود سے اگر ان کی مراد موجودِ قدیم بلا فاعل نہ ہو تو ہمیں تسلیم نہیں کہ دلیل واجب الوجود پر دلالت کرتی ہے ، اور اگر یہی مراد ہے تو لفظِ واجب الوجود نہ بولیں اور ثابت کریں کہ موجودِ بلا علت وبلا فاعل میں تعدد وتباین محال ہے ، اور اس پر ان کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

باقی رہا ان کا یہ سوال کہ ...... وہ امرِ مابہ الامتیاز آیا اُس موجود کے بلا علت ہونے میں شرط ہے؟...... تو یہ ہَوَس ہے ، کیونکہ جس موجود کے لیے علت نہیں ، ہم واضح کر چکے کہ اس کے بلا علت ہونے کی کوئی علت ہوگی نہیں ، حتّٰی کہ اُس موجود کے لیے وہ امر شرط ہونے کا سوال پیدا ہو ، یہ تو ایسی ہی بات ہوئی جیسے کوئی کہے ـــــ ''سیاہی ہونا آیا رنگ کے رنگ ہونے میں شرط ہے؟...... اگر ہے تو پھر سرخی رنگ کیوں ہے؟'' ـــ اس سے کہا جائے گا کہ ـــ ''رنگ کی حقیقت میں ، یعنی عقل میں رنگ کی حقیقت و ماہیت ثابت ہونے میں ، تو سُرخی وسیاہی کوئی بھی شرط نہیں ، ہاں رنگ کے وجود میں دونوں میں سے ایک شرط ہے ، خواہ وہ جو بھی ہو متعین نہیں کہ سرخی ہی ہو یا سیاہی ہی ہو ، یعنی جنس کا وجود ممکن نہیں ہے مگر یوں ہی کہ اس کے لیے فصل بھی ہو'' ـــ یونہی جو دو علتوں کا اثبات کرے گا اور اُن پر تسلسل کا اختتام مانے گا وہ کہے گا کہ ـــ دونوں میں دو فصلوں سے

شرط الوجود ، لا مَحالة ، ولكن لا على التعيين .

فان قيل : هذا يجوز في اللون ، فان له وجودًا مضافًا الى الماهية ، زائدًا على الماهية ، ولا يجوز في واجب الوجود ، اذليس له الا وجوبُ الوجود ، وليس ثَمَّةَ ماهيةٌ يضاف الوجود اليها ، وكما أن فصل السَواد وفَصْلَ الحُمرة ، لا يُشترَط لِلّونيّة في كونها لونيّة ، انما يُشترَط في وجودها الحاصل بعلة ، فكذلك ينبغي ألا يشترط في الوجود الواجب ، فان الوجود الواجب للأول ، كاللونية لِلّون ، لاكالوجود المضاف الى اللونية .

قلنا : لا نسلم ، بل ان له حقيقةً موصوفةً بالوجود ، على ما سنبينه في المسئلة التي بعد هذه ، وقولهم : انه وجودبلا ماهية خارج عن المعقول .

ورجع حاصل الكلام ، الى أنهم بَنَوا نَفْيَ التثنية على نفي التركيب الجنسي والفصلي ، ثم بَنَوْا ذلك على نفي الماهية وراء الوجود ، فمهما أبطلنا الأخير ، الذي هو أَساس الأساس، بطل الكل عليهم ،

مباینت وامتیاز ہے ، اور ایک فصل یقیناً شرطِ وجود ہے ، لیکن برسبیلِ تعیین نہیں کہ یہی ہو یا وہی ہو۔

فلسفی :۔ یہ صورت رنگ میں ممکن ہے کہ رنگ کے لیے ایسا وجود ہے جو ماہیت کی طرف مضاف اور ماہیت پر زائد ہے ، واجب الوجود میں یہ صورت ممکن نہیں ، کیونکہ اس کے لیے صرف وجوبِ وجود ہے ، وہاں ایسی ماہیت ہی نہیں جس کی طرف وجود مضاف ہو ـــ اور جس طرح سیاہی کی فصل اور سرخی کی فصل ، رنگ کے لیے رنگ ہونے میں شرط نہیں ، البتہ اُس وجود میں شرط ہے جو کہ علت سے ہوتا ہے ـــ اسی طرح وجودِ واجب میں کوئی فصل شرط نہیں ہونی چاہئے ، کیونکہ اول کے لیے وجودِ واجب ایسا ہی ہے ، جیسے رنگ کے لیے رنگ ہونا ، ایسا نہیں جیسے وہ وجود جو کہ رنگ کی طرف مضاف ہے

اعتراض :۔ یہ ہمیں تسلیم نہیں ، بلکہ اول کے لیے ایسی حقیقت ہے ، وجود جس کی صفت ہے ، جیسا کہ آئندہ [نویں] مسئلے میں ہم واضح کریں گے ، اور فلسفیوں کا اُسے وجودِ بلا ماہیت کہنا ناممکن بات ہے

ہر پھر کر ان کے کلام کا نچوڑ یہ ہے کہ ان لوگوں نے نفیِ اثنینیت کی بنیاد نفی ترکیبِ جنسی وفصلی پر رکھی ، اور نفیِ ترکیبِ جنسی وفصلی کی بنیاد اس پر رکھی کہ ، واجب کے لیے وجود سے وراء ماہیت نہیں ، تو جب ہم اِس پچھلی دلیل کو ، جو کہ بنیاد کی بنیاد ہے ، باطل کر دیں گے ، تو اس پر کھڑی دعوی ودلیل کی پوری عمارت ڈھ پڑے گی ۔ اور وہ تارِ عنکبوت کی

وهو بُنيان ضعيف الثبوت ، قريب من بيوت العنكبوت.

المسلک الثانی : الالزام وهو أنا نقول : ان لم يكن الوجود والجوهرية والمبدئية جنسًا ، لأنه ليس مقولًا فی جواب ماهو؟ فالأول عندكم عقل مجرد ، كما أن سائر العقول ـ التی هی المَبادِیءُ للوجود ، المسماةُ بالملائكة عندهم ، التی هی معلولات الأول ـ عقولٌ مجرّدة عن المادة ، فهذه الحقيقة تَشْمَلُ الأولَ ومعلولَهُ الأولَ ، فان المعلول الأول أيضًا بسيط لا تركيب فی ذاته ، اِلّا من حيثُ لزومه ، و هما مشترِكان فی أن كل واحد منهما عقل مجرد عن المادة ، وهذه حقيقة جنسية ، فليست العقلية المجردة للذات من اللوازم ، بل هی الماهية ، وهذه الماهية مشترَكة بين الأول ، وسائر العقول ، فان لم يباينها بشئ آخر ، فقد عقلتم اثنينيةً من غير مُبايَنة ، وان بايَنَها ، فما به المباينة غيرُ مابه المشاركة العقلية ، والمشاركة فيها مشاركة فی الحقيقة ، فان الأول عَقَلَ نفسَه وعَقَلَ غيرَه ـ عند مَنْ يَریٰ ذلک ـ من حيثُ

طرح ڈگمگا جانے والی عمارت ہے

روشِ دوم الزام:۔وجود جوهريت مبدئيت اگر جنس نہیں ، کہ ماھو کے جواب میں مقول محمول نہیں ، تو اول تمہارے عندیہ میں عقلِ مجرد تو ہے ، جس طرح جمیع عقولِ عشرہ عقل مجرد عن المادة ہیں ، جنہیں تم مبادیِ وجود سمجھتے اور ملائکہ کہتے ہو اور اول کے معلولات مانتے ہو ــــ تو یہ حقیقت [یعنی عقلِ مجرد ہونا] اول اور اس کے پہلے معلول دونوں کو عام وشامل ہوئی ، کہ معلولِ اول بھی تمہارے نزدیک بسیط ہے اُس کی ذات میں ترکیب نہیں مگر بہ اعتبارِ لزوم ــــ اور عقل مجرد عن المادة ہونے میں دونوں باہم شریک ــــ اور یہ ایک حقیقتِ جنسیہ ہے ، کیونکہ عقلیتِ مجردہ ذات کے لوازم سے نہیں ، بلکہ ماہیت ہے ، اور یہ ماہیت ، اول اور تمام عقول میں مشترک ہے ، اب اول اگر کسی شئِ دیگر سے اِن عقول کے مباین نہیں ، تو تم نے بغیر مباینت کے اثنینیت (۱) ممکن مان لی ، اور اگر مباین ہے ، تو مابہ الامتیاز اور مابہ المشارکة یعنی عقلیت دونوں غیر غیر ہوں گے ، اور عقلیت میں مشارکت حقیقت میں مشارکت ہے ، کیونکہ اول اپنی ذات کو جانتا ہے ، اور غیر کو بھی جانتا ہے ، ان فلسفیوں کے نزدیک جن کا یہ نظریہ ہے ، اس لیے کہ وہ اپنی ذات میں مادے سے مجرد عقل ہے ، ایسے ہی معلولِ اول یعنی عقلِ اول ، جسے اللہ تعالیٰ نے بغیر واسطہ کے پیدا کیا ، تمہارے

البُنْيَان : الحائط [ت ۲۹۹ ج ۱۹] البُنْيَان ما بُنِیَ [م] عمارت۔ (۱) **اثنينيت** یعنی دو بلکہ کئی عقلِ مجرد ہونا ، یونہی دو بلکہ کئی واجب الوجود ہونا۔

اِنّـه فـى ذاتـه عـقـل مجرد عن المادة ، وكذا المعلول الأول ، وهو العقل الأول ـ الـذى ابـدعه اللّٰه من غير واسطة ـ مُشـارِك فـى هـذا الـمعنى ، والدليل عليه ، أن العقول التى هى معلولات ، أنواع مختلفة ، وانما اشتراكها فى العقلية ، وافتراقها بفصول سوى ذلك ، فكذلك الأول يشارك جميعَها فى العقلية .

فهم فيه بين نَقْض القاعدة ، أو المَصِير الى أن العقلية ليست مقوِّمة للذات ، وكلاهما محالان عندهم .

المسئلة الثامنة

فى ا بطال قولهم : ان وجودالأول بسيط أى هو وجودٌ مَحْضٌ ، ولا ماهية ولا حقيقة يُضاف الوجودُ اليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره

والكلام عليه من وجهين :

الأول المطالبة بالدليل : فيقال : بِمَ عرفتم ذلك ؟ أبضَرورة العقل ، أو نَظَره ؟وليس بضَرورى

نزدیک اِس معنیٰ [یعنی عقلیت] میں شریک ہے ، اس پر دلیل یہ ہے کہ عقول جو کہ معلول ہیں مُختلف نوعیں ہیں ، عقلیت میں سب باہم شریک ہیں ، اور عقلیت کے علاوہ فصول سے باہم جدا اور ممتاز ہیں ، تو اسی طرح اول، عقلیت میں ان تمام عقول کا مُشارِک ہوگا

تو فلسفی یہاں دو مشکلوں میں گھرے ہیں ، یا تو وہ قاعدہ توڑیں ، [کہ جنس وفصل سے بھی کثرت ہوتی ہے] ، یا ادھر پلٹا کھائیں کہ عقلیت مقوِّم ذات نہیں ، اور یہ دونوں ان کے نزدیک محال ہیں۔

مسئلہ ٔ ثامنہ

اُن کے اِس قول کا ابطال کہ اول کا وجود بسیط ہے یعنی اول وجود محض ہے ، ایسی ماہیت ایسی حقیقت نہیں ہے وجود جس کی طرف مضاف ہو بلکہ اس کے لیے واجب وجود ایسا ہے جیسے اوروں کے لیے ماہیت

اس پر کلام دوطرح ہے۔

اول مطالبہ ٔ دلیل :۔ یہ تم نے کیسے جانا ؟...... بداہتِ عقل سے یا نظرِ عقلی سے ؟ ...... یہ بدیہی تو ہے نہیں ،

صَارَ [ض] الشئُ اِلَیْهِ **مَصِیْرًا** : رَجَعَ [م] : پلٹنا۔

، فلا بد من ذكر طريق النَظر .

فان قيل : لأنه لو كانت له ماهية ، لكان الوجود مضافًا اليها ، وتابعًا لها ، ولازمًا لها ، والتابع معلول ، فيكون الوجود الواجب معلولًا ، وهو متناقض .

فنقول : هذا رجوع الى مَنبَع التلبيس ، فى اطلاق لفظ الوجود الواجب ، فانا نقول : له حقيقة و ماهية ، وتلك الحقيقة موجودة ۔ أى ليست معدومة منفية ۔ ووجودها مضاف اليها ، وان أَحَبُّوا أن يُسَمُّوه تابعًا ولازمًا ، فلا مُشاحَّة فى الأسامى بعد أن يُعرف أنه لا فاعل للوجود ، بل لم يَزَلْ هذا الوجود قديمًا ، من غير علة فاعلية ، فان عَنَوْا بالتابع والمعلول ، أن له علةً فاعليةً ، فليس كذلك ، وان عَنَوْا غيرَه فهو مسلّم ولا استحالة فيه ، اذ الدليل لم يدلّ الا على قطع تسلسل العلل ، وقطعُه بحقيقة موجودةٍ ، وماهيةٍ ثابتةٍ ، ممكنٌ ، فليس يَحتاج فيه الى سلب الماهية .

لہذا نظر وفکر کی کس راہ سے یہاں پہنچے پیش کرنا پڑے گا۔

فلسفی:۔ اس راہ سے کہ ـــــ اگر اُس کے لیے ماہیت ہوتو وجود اُس ماہیت کی طرف مضاف اور اُس ماہیت کا تابع اور اُس ماہیت کا لازم ہوگا ، اور تابع معلول ہوتا ہے ، تو اُس کا واجب وجود معلول ہوگا ، اور یہ واجب اور معلول باہم متناقض ہیں[ف]

اعتراض:۔ یہ لفظِ الوجود الواجب کے سلسلے میں اُن کا اپنے سرچشمۂ تلبیس کی طرف پلٹا لینا ہے ، ہم کہتے ہیں اول کے لیے حقیقت و ماہیت ہے ، اور وہ حقیقت موجود ہے ، یعنی معدوم نہیں ہے ، منفی نہیں ہے ، اور اُس حقیقت کا وجود اس حقیقت کی طرف مضاف ہے ، انہیں اس وجودِ مضاف بہ حقیقت کا تابع و لازم نام رکھنا پسند ہو ، تو نام میں کیا مضایقہ ، جب کہ معلوم ہے کہ اُس وجود کے لیے کوئی فاعل وجاعل نہیں ، بلکہ وہ وجود بغیر علتِ فاعلی کے قدیمِ ازلی ہے ، تو تابع ومعلول سے اگر وہ مراد لیں کہ ـــــ اُس وجود کے لیے علتِ فاعلی ہے ـــــ تو ایسا نہیں ہے ، اور اگر اس کے سوا معنی مراد لیں تو تسلیم ہے ، اور اس معنی میں کوئی استحالہ نہیں ، کیونکہ دلیل صرف قطعِ تسلسلِ عِلَل کو ضروری بتاتی ہے ، اور یہ قطع ایسی حقیقت و ماہیت سے جو کہ موجود وثابت ہو ممکن ہے ، باقی وہ دلیل سلبِ ماہیت کو ضروری نہیں بتاتی۔

ف کہ وجود کی صفتِ وجوب کا معنیٰ ہوا ـــــ اس وجود کے لیے علت نہیں ، تو وہ وجود معلول نہیں ـــــ اور صفتِ تبعیت سے لازم آئے گا کہ ـــــ وہ وجود معلول ہو۔ مَنبَعُ الماء : مَوْضِعُ تفَجُّرِهٖ [ت] : پانی پھوٹنے کی جگہ ، سرچشمہ۔

فان قیل: فتكون الماهية سببًا للوجُود الذى هو تابع لها ، فيكون الوجود معلولًا ومفعولًا .

قلنا : الماهية فى الاشياء الحادثة لا تكون سببًا للوجود ، فكيف فى القديم ، اِنْ عَنَوْا بالسبب الفاعلَ له ، وان عنوا به وجهًا[ب] آخر ، ـ وهو أنه لا يستغنى عنه ـ فليكن كذلك ، ولا استحالة فيه ، انما الاستحالة فى تسلسل العلل ، فاذا انقطع ، فقداندفعت الاستحالة ، وما عدا ذلك لَمْ تُعْرَف استحالته ، فلا بد من برهان على استحالته ، وكل براهينهم تحكّمات ، مبناها على أخذ لفظ ((واجب الوجود)) بمعنىً له لوازم ، وتَسَلُّم[ه]ان الدليل قد دلّ على ((واجب وجود)) بالنعت الذى وصَفوه ، وليس كذلك كما سبَق .

وعلى الجملة ، دليلهم فى هذا ، يرجع الى دليل نفى الصفات ، ونفى الانقسام الجنسي والفصلي ،

فلسفی :۔ تو ماہیت اُس وجود کا سبب ہوگی ، جو کہ ماہیت کے تابع ہوگا ، تو وہ وجود معلول ومفعول ہوگا ۔

اعتراض :۔ ماہیت اشیائے حادثہ میں اُن اشیائے حادثہ کے وجود کا سبب نہیں ہوتی ، تو قدیم میں کیسے سبب ہوگی؟... ، اگر سبب سے وجود کی علتِ فاعلی مراد لو ـــــ اور اگر معنیٰ دیگر مراد لو یعنی یہ کہ ـــــ وجود ماہیت سے مستغنی نہیں ، وجود کو ماہیت سے بے نیازی نہیں ـــــ تو ایسا تو ہونا چاہئے ، اور اس میں کوئی استحالہ نہیں ، استحالہ صرف تسلسلِ علل میں ہے ، اور تسلسل جب منقطع ہوگیا تو استحالہ نہ رہا ، اور ماسوائے تسلسل (۱) کا استحالہ معلوم نہیں ، تو ماسوائے تسلسل کے استحالہ پر دلیل ضروری ہے ، جب کہ وہ سب دلیلیں جو فلسفی نے پیش کیں تحکم ہیں ، اُن کی بنیاد اس پر ہے کہ ، لفظ واجب الوجود کو ان لوگوں نے ایسے معنیٰ میں لیا (۲) ، جس معنیٰ کے لیے کچھ لوازم ہیں (۳) اور پھر یہ اخذ کرلیا ، کہ دلیل ایک واجب الوجود ہستی پر اُنہی صفات ولوازم کے ساتھ دلالت کررہی ہے ، جو ان لوگوں نے بتلائیں ، لیکن واقعہ جیسا کہ پہلے ہم نے بتایا یہ نہیں ہے ۔

بالجملہ مسئلۂ ہٰذا [نفیِ ماہیت] میں ان کی دلیل کا حاصل وہی ہے ، جو مسئلۂ نفیِ صفات ونفیِ انقسام بہ جنس وفصل کی دلیل میں ہے مگر وہ دلیل یہاں ان کے مدعا میں زیادہ ہی غیر واضح اور کمزور ہے ، کیونکہ یہ کثرت تو محض لفظ کی طرف راجع ہے ، ورنہ

---

(۱) یعنی افتقارِ صفات اِلی الذات ۔ (۲) یعنی وجود بلا علت ۔ (۳) یعنی نفی جنس وفصل اور نفیِ صفات وغیرہ ۔

[ب] وَجْه : معنیٰ ، تاج العروس [ص۱۱۴ج۱۹] میں ہے وُجُوْهُ القُرْاٰنِ : مَعَانِيْهِ

[ه] تَسَلُّم :۔ بمعنیٰ اَخذ ـــ سَلَّمْتُهُ اليه فَتَسَلَّمَهُ : اَعْطَيْتُهُ فَتَنَاوَلَهُ وَاَخَذَهُ [ق،ت ص ۳۵۱ ج ۱۶]

الا أنـه أغْـمَـض وأضعَف ، لأن هذه الكثـرة ، لا ترجع الا الى مجرد اللفظ ، والّا فالعقل يتّسع لتقدير ماهيةٍ واحـدةٍ موجـودةٍ ، وهـم يقـــولون : كل ماهية موجودةٍ فمتكثِّرةٌ ، اذ فيه ماهية ووجود ، وهذا غاية الضَلال ، فان الموجودالواحد معقول بكل حال ، ولاموجود الّا وله حقيقة ، ووجود الحقيقة لا يَنفِى الوحدة .

المسلک الثانی : هو أن نقول : وجودٌبلا ماهية ولا حقيقة ، غير معقول ، وكما لا نعقِل عَدَمًا مُـرسَلًا ، الّا بـالاضـافة الى مـوجـودٍ يُقدَّر عدمُه ، فلا نَعقِل وجودًا مُرسَلًا ، الا بالاضافة الى حقيقة معيَّنة ، لا سيـمـا اذا تـعيّن ذاتًا واحدة ، فكيف يتعين واحدًا متميِّزًا عن غيره بالمعنى ، ولا حقيقة له ؟! فان نفى الماهية نفى للحقيقة ، واذا انتفت حقيقة الموجود ، لم يُعْقَل الوجود ، فكأنهم قالوا : وجودٌ لاموجودٌ ، وهو متناقض

ويـدل عـليـه أنـه لـو كـان هذا معقولًا ، لجاز أن يكون فى المعلولات وجودٌ لا حقيقة له ، يُشارِک الأولَ فـى كونه وجودًا لا حقيقة له ولا ماهية له ، ويُبَايِنُهُ فى أن له علةً ، والأول لا علة له ، فلِمَ لا يُتصور هذا

عقل ماہیتِ واحدہ موجودہ کوفرض کرنے کی گنجائش رکھتی ہے ، اور یہ لوگ کہتے ہیں کہ ہروہ ماہیت جوکہ موجود ہواُس میں کثرت ہوگی ، کہ اس میں ایک تو ماہیت ہے دوسرے وجود ـــــ حالانکہ یہ انتہائی گمراہی ہے ، کیونکہ موجودِواحد بہرحال معقول ہے ، اورکوئی موجودایسانہیں جس کے لیے حقیقت نہ ہو ، اورحقیقت کا وجوداُس حقیقت کے ایک ہونے کی نفی نہیں کرتا۔

روشِ دوم :۔ ہم کہتے ہیں وجودِ بلا ماہیت وبلاحقیقت معقول نہیں ، جس طرح عدمِ مُرسَل کوہم نہیں سمجھ سکتے ، مگر یوں کہ کسی موجودِمفروض العدم کی طرف عدم کی اضافت کریں ، اُسی طرح وجودِمُرسَل کوہم نہیں سمجھ سکتے ، مگر یونہی کہ کسی حقیقتِ معینہ کی طرف وجود کی اضافت کریں......خصوصًا جب کہ وہ وجود ، متعین ذاتِ واحدہ ہو......تو وہ وجود ، واحد ہوکر اور وصف ومعنیٰ میں غیر سے ممتاز ہوکر ، متعین کیسے ہو جائے گا ، جب کہ اس وجود کے لیے کوئی حقیقت ہی نہیں ہے ؟......کیونکہ نفیِ ماہیت نفیِ حقیقت ہے ، اورموجود کی جب حقیقت منتفی ہوتو وجود معقول نہیں ــــ تو فلسفی گویا ایسے وجود کے قائل ہیں جوموجودنہیں ـــ اور یہ وجودِ غیر موجود تناقض والی بات ہے۔

وجودِ بلا ماہیت نامعقول ہونے پر دلیل یہ ہے کہ......یہ اگر معقول ہوتو ممکن ہوگا ، کہ معلولات میں ایسا وجود ہو ، جس کے لیے کوئی حقیقت نہ ہو ، اوروہ وجودِ بلاحقیقت وبلاماہیت ہونے میں اول کے مشارک ہو ، اوراس بات میں اول کے مباین ہو ، کہ اس کے لیے علت ہے اوراول کے لیے علت نہیں ، تو یہ معلولات میں کیوں ممکن نہیں؟......اس کا یہی سبب

فی المعلولات؟! وهل له سببٌ الا أنه غیر معقول فی نفسه؟! وما لا یُعقَل فی نفسه ، فبِأَنْ تُنفیٰ علتُه لا یصیر معقولًا ! وما یُعقَل ، فَبِأَنْ تُقَدَّرَ له علةٌ لا یخرُج عن کونه معقولًا .

والتناهِی الی هذا الحد فی المعقولات ، غایة ظُلُماتهم ، فقد ظنّوا أنهم یتنزّهون فیما یقولون ، فانتهیٰ کلامهم الی النفی المجرد ، فان نَفْی الماهیة نفی للحقیقة ، ولا یَبقیٰ مع نفی الحقیقة ، الا لفظُ الوجود ، ولا مُسمّیٰ له أصلًا ، اذا لم یُضَفُ الی الماهیة .

فان قیل: حقیقته أنه واجب الوجود ، وهو الماهیة .

قلنا : ولا معنی للواجب الا نفیُ العلة ، وهو سلب لا تتقوّم به حقیقةُ ذات ، ونفی العلة عن الحقیقة لازم للحقیقة ، فَلْتَکُنِ الحقیقةُ معقولةً ، حتی تُوصَف : بأنها لا علة لها ، ولا یُتصوَّر عدمها ، اذ لا معنی للوجوب الا هذا.........علی أن الوجوب ان زاد علی الوجود ، فقد جاء ت الکثرة ، وان لم یَزِدْ ، فکیف یکون هو الماهیةَ ؟! والوجود لیس بماهیة ، فکذا مالا یزید علیه.

ہے نا!.....کہ یہ فی نفسہٖ غیر معقول ہے؟___ اور جو فی نفسہٖ غیر معقول ہواُسے بلا علت کہہ دینے سے وہ معقول نہیں ہو جائے گا ___ اور معقول کے لیے علت فرض کر لینے سے معقول معقول ہونے سے نہیں نکل جائے گا۔

معقولات میں اس حد تک پہنچ جانا ان لوگوں کی انتہائی ظلمت ہے ، کہ سمجھ بیٹھے ہم اپنی باتوں میں بے داغ ہیں ، اور کلام ان کا سرے سے ذاتِ اِلٰہ کی نفی کو پہنچ گیا ، کیونکہ ماہیت کی نفی حقیقت کی نفی ہے ، اور حقیقت کی نفی کر دینے پر وجود کا صرف لفظ باقی رہ جاتا ہے ، اور مسمّٰی ان کے اعتقاد میں سرے سے نہیں رہ جاتا ، جب کہ وجود کو ماہیت کی طرف مضاف نہ مانیں

فلسفی:۔ اُس کی حقیقت یہ ہے کہ وہ واجب الوجود ہے ، اور یہی ماہیت ہے۔

اعتراض:۔ واجب کا معنیٰ نہیں ہے مگر نفیِ علت ، اور نفیِ علت سلب ہے ، جس سے حقیقتِ ذات کا قِوام نہیں ہو سکتا ، نیز حقیقتِ اِلٰہ کا بلا علت ہونا [عینِ حقیقت نہیں بلکہ] لازمِ حقیقت ہے ، تو چاہئے کہ پہلے حقیقت معقول ہو ، تا کہ یہ بلا علت ہونا اور ناممکن الفنا ہونا ، اُس کا وصف ہو سکے ، کہ وجوب کا یہی معنیٰ ہے

اذا قالوا فی الرجل : هو یَتَنَزَّهُ ، ارادوا به البُعْدَ عنِ الْاَقذارِ اَوِ الْمَذامِّ [ت] : عرب جب کسی شخص کے بارے میں بولتے ہیں هُوَ یَتَنَزَّہ تو مراد لیتے ہیں وہ گھن کی چیزوں یا قابلِ مذمت باتوں سے دور ہے ، اور ایک نسخے میں یَنْزَهُوْنَ ہے ، نَزُہَ [ک] الرَّجُلُ نَزَاهَةً : تَبَاعَدَ عَنْ کُلِّ مَکْرُوْہٍ [ق ت] : یعنی ہر ناپسندیدہ امر سے پاک ہے ۔

المسئلة التاسعة

فی تعجیزهم عن اقامة الدلیل علی أن الأول لیس بجسم

فنقول : هذا انمایستقیم لمن یَریٰ أن الجسم حادث ، من حیثُ اِنّه لا یخلو عن الحوادث ، وکل حادث فیفتقر الی مُحدِث .

فأما أنتم اذا عقَلتم جسمًا قدیمًا ، لا أوّل لوجوده ، مع أنه لا یخلو عن الحوادث ، فلِمَ یمتنع أن یکون الأول جسمًا ؟! اِمّا الشمس ، واِمّا الفَلَک الأقصیٰ ، واِمّا غیره .

فان قیل : لأن الجسم لایکون الا مرکبًا منقسمًا الی جزءین ، بالکمّیّة ، والی الهیولی والصورة بالقسمة المعنویة ، والی اوصافٍ یَختصّ بها لا مَحالة ، حتی یباین سائرَ الأجسام ، والا فالأجسام متساویة فی أنها أجسام ، وواجب الوجود واحد لا یقبَل القسمةَ بهذه الوجوه کلِّها .

مزید برآں وجوب اگر وجود پر زائد ہوتو کثرت آ گئی ، اورزائد نہیں [بلکہ عین ہے] تو وجوب ماہیت کیسے ہوگا ؟......جب کہ وجود ماہیت نہیں ، تواسی طرح جوزائد بروجودنہیں وہ بھی ماہیت نہ ہوگا۔

مسئلۂ تاسعہ

’’اول جسم نہیں‘‘اس پردلیل قائم کرنے سے فلسفی عاجز ہیں

ہم کہتے ہیں یہ نفیِ جسمیت اس کی طرف سے صحیح ہے ، جو مانتا ہے کہ جسم حادث ہے ، اس لیے کہ جسم حوادث سے خالی نہیں ، اور جو بھی حادث ہے وہ حادث کنندہ کا محتاج ہوتا ہے۔

رہے تم توجب تمہاری عقل میں جسمِ قدیم ممکن ہے ، جس کے وجود کی کوئی ابتداء نہیں ، باوجودیکہ وہ حوادث سے خالی نہیں ، تو اول کا جسم ہونا تمہارے یہاں کیوں محال ہوگا ؟......خواہ وہ آفتاب ہو یا فلک اقصیٰ یا اور کچھ۔

فلسفی:۔ اس لیے محال ہے کہ جسم نہیں ہوگا مگر مرکب ، کہ مقدار میں دو جزوں میں منقسم ہوگا ، اور یہ انقسامِ معنوی صورت وہیولیٰ میں منقسم ہوگا ، اورلامحالہ ایسے اوصاف میں بٹے گا جو اُس کا خاصہ ہوں ، حتیٰ کہ باقی اجسام کے مباین ہو ، ورنہ ورنہ اجسام تو جسمیت میں سب مساوی ہیں___ جب کہ واجب الوجود واحد ہے ، ان میں سے کسی طرح کے انقسام کا وہاں گزر نہیں

قلنا : وقد أبطلنا هذا عليكم ، وبيَّنا أنه لا دليل لكم عليه ، سِوى أن المجتمع اذا افتقر بعض أجزائه الى البعض ، كان معلولًا ، وقد تكلّمنا عليه ، وبيّنا أنه اذا لَمْ يبعُد تقدير موجودٍ لا مُوجِد له ، لَمْ يبعُد تقديرُ مركَّب لا مركِّب له ، وتقديرُ موجودات لا مُوجِد لها ، اذ نفيُ العدد والتثنية ، بَنَيْتُمُوه على نفي التركيب ، ونفيُ التركيب ، على نفي الماهية سوى الوجود ، وما هو الأساس الأخير فقد استأصلناه ، وبيّنا تحكمكم فيه .

فان قيل : الجسم ان لم تكن له نَفْس ، فلا يكون فاعلًا ، وان كان له نَفْس، فنفسه علّة له ، فلا يكون الجسم أوّلًا .

اعتراض:۔ ہم الزاماً اس دلیل کا تمہارے طور پر باطل ہونا دکھا چکے(۱) اور واضح کر دیا کہ نفیِ ترکُّب پر تمہاری کوئی دلیل نہیں ، سوا اس کے کہ ـــــ ''مجتمع کا جب ایک جز دوسرے کا محتاج ہوگا تو مجتمع معلول ہوگا'' ـــــ اس دلیل پر بھی ہم نے کلام کر کے واضح کر دیا تھا کہ ـــــ جب ایسی موجود ہستی ماننا جس کا کوئی مُوجِد نہ ہو عقلاً محال نہیں ، تو ایسا مرکَّب ماننا جس کا کوئی ترکیب دہندہ نہ ہو ، نیز کئی ایسے موجود ماننا جن کے لیے کوئی مُوجِد نہ ہو ، یہ بھی محال نہیں ـــــ کیونکہ تعدُّد و اثنینیت کی نفی کی بنا تم نے نفیِ ترکیب پر رکھی ، اور نفیِ ترکیب کی بنا اِس پر رکھی کہ......اول کے لیے وجود سے وراء ماہیت نہیں......اس اخیر بنیاد کا ہم استیصال کر چکے ، اور اس میں تمہارا تحکم آشکارا کر چکے۔

فلسفی:۔ جسم میں اگر روح نہیں تو جسم فاعل نہ ہوگا ، اور روح ہو تو وہ جسم کے لیے علت ہوگی ، تو جسم اول نہ ہوگا۔

اعتراض:۔ ہماری روح ہمارے وجودِ جسم کی علت نہیں ، اور نہ تنہا نفس فلک تمہارے نزدیک جسمِ فلک کے وجود کی

---

(۱) مسئلہ سادسہ ''ابطال انکار صفات'' میں ، فلاسفہ کے مسلک ثانی کے تحت ، جس میں انھوں نے کہا تھا ـــــ ''اذا اثبتتم ذاتًا وصفةً و حُلولًا للصفة بالذات فهو تركيب وكل تركيب يَحتاج الىٰ مُركِّب'' ـــــ اور اس کے رد و ابطال میں تھا کہ ـــــ ''قول القائل كل تركيب يحتاج الىٰ مُركِّب كقوله كل موجود يحتاج الى مُوجِدٍ ، فيقال له : الاول موجود قديم ، لا علة له ، ولا مُوجِدَ ، فكذٰلك يقال: هو موصوف قديم ، ولا علة لذاته ، ولا لصفاته ، ولا لقيام صفته بذاته ، بل الكل قديم بلا علة ـــــ پھر وہیں یہ بھی فرمایا تھا کہ ، رہا جسم تو اس کا اول ہونا اس لیے ناممکن ہے کہ جسم حادث ہے کہ حوادث و تغیرات سے خالی نہیں۔ ہاں جو حدوثِ جسم کا قائل نہیں اس پر لازم ہے کہ علتِ اولیٰ کا جسم ہونا ممکن مانے جیسا کہ آئندہ ہم یہ الزام تمہیں دیں گے ـــــ وہ آئندہ یہی مسئلہ تاسعہ ہے۔

اِسْتَأْصَلَهٗ : قَلَعَهٗ عَنْ اَصْلِهٖ اَوْ اُصُوْلِهٖ [ت] : جڑ سے اکھیڑنا۔

قلنا: نَفُسُنا ليست علةً لوجود جسمنا ، ولا نفسُ الفلك بمجردها علة لوجود جسمه عندكم ، بل هما موجودان بعلة سُواهما ، فاذا جاز وجودهما قديمًا جاز ألا تكون لهما علة .

فان قيل : كيف اتفق اجتماع النفس والجسم ؟ **قلنا :** هو كقول القائل : كيف اتفق وجود الأول ؟ فيقال : هذا سؤال عن حادث ، فأما ما لَمْ يَزَلْ موجودًا ، فلا يقال له : كيف اتفق ؟ فكذلك الجسم ونفسه ، اذا لم يزل كل واحد موجودًا ، لِمَ يبعُد أن يكون صانعًا ؟

فان قيل : لأن الجسم ـ من حيثُ انه جسم ـ لا يخلُق غيرَه ، والنفس المتعلقة بالجسم ، لا تفعل الا بوساطة الجسم ، ولايكون الجسم واسطة للنفس فى خلق الأجسام ، ولا فى اِبداع النفوس ، وأشياءَ لاتُناسِب الأجسامَ .

قلنا : ولِمَ لا يجوز أن يكون فى النفوس نفس تختصّ بخاصّة ، تَتَهَيَّأُ بها ، لِأَنْ تُوجَد الاجسامُ و

علت ہے ، بلکہ فلک کے نفس وجسم دونوں اپنے سے وراء ایک علت سے موجود ہیں ، تو جب فلک کے نفس وجسم کا قدیم وجود ممکن ہے ، تو اُن کا بلا علت وجود بھی ممکن ہوگا۔

فلسفی:۔ نفس وجسم کی یکجائی کا اتفاق کیسے ہوگیا؟

اعتراض:۔ یہ سوال ایسے ہی ہے جیسے کوئی پوچھے ــــــ ’’اول کے وجود کا اتفاق کیسے ہوگیا؟‘‘ ــــــ اس سے کہا جائے گا کہ یہ سوال حادث کے بارے میں ہوسکتا ہے ، رہا جو موجودِ ازلی ہے اُس کی نسبت یہ سوال نہیں ہوسکتا کہ ــــــ ’’وہ اتفاقاً کیسے موجود ہوگیا‘‘ ــــــ تو اِسی طرح جسم اور جسم کی روح ہر ایک موجودِ ازلی ہو تو جسم کا صانع ہونا کیوں محال ہوگا؟

فلسفی:۔ اِس لیے کہ جسم بحیثیتِ جسم غیر کا خالق نہیں ہوگا ، اور روح جو جسم سے متعلق ہے وہ بے وساطتِ جسم فاعل نہیں ہوگی ، اور جسم ، روح کے لیے نہ اجسام کی تخلیق میں واسطہ ہوگا ، نہ ارواح کی تخلیق میں ، اور نہ اجسام سے میل نہ کھانے والی دیگر اشیا کی تخلیق میں۔

اعتراض:۔ کیوں نہیں ممکن کہ.....ارواح میں کوئی روح ایسی ہو ، جس کا ایک مخصوص خاصّہ ہو ، جس سے وہ آمادۂ تخلیق ہو ، یعنی اس کے لیے تیار ہو کہ اجسام اور غیر اجسام اُس سے وجود پائیں ، تو ایسی روح کا محال ہونا نہ تو بداہۃً معلوم

تَهَيَّأْتُ لِلْاَمْرِ : آمادہ شدن [ص] : میں اس کام کے لیے تیار ہوا۔

غیرُ الاجسام منها ، فاستحالة ذلک لا تُعرَف ضَرورة ، ولا برهان يدل عليه ، الا أننا لم نشاهده من هذه الأجسام المشاهَدة ، وعدمُ المشاهدة لا يدل على الاستحالة ، فقداضافوا الى الموجودالأول ، مالا يضاف الى موجود اصلًا ، ولم نشاهد من غيره ، وعدم المشاهدة من غيره ، لا يدل على استحالته منه ، فكذا فى نفس الجسم والجسم .

فان قيل : الفلک الاقصىٰ ، أوالشمس ، أوما قُدِّر من الأجسام ، متقدِّر بمقدار ، يجوز أن يزيد عليه ، وينقُص منه ، فيفتقر اختصاصه بذلک المقدار الجائز ، الى مُخصِّص يخصّصه ، فلا يكون أولًا

قلنا : بمَ تنكرون على من يقول : ان ذلک الجسم يكون على مقدار ، يجب أن يكون عليه ، لنظام الكل ، ولو كان اصغرَمنه ، أو اكبرَ، لم يجُز ،كما أنكم قلتم : ان المعلول الأول ، يَفيض الجِرمُ الأقصى منه ، مُتقَدِّرًابمقدار ، وسائرُ المقادير بالنسبة الى ذات المعلول الأول ، مُتساوية ، ولكن تَعَيَّنَ بعضُ المقادير ،

ہے ، اورنہ ہی اس استحالہ پرتمہاری طرف سے کوئی دلیل ہے ، جوکچھ ہے صرف یہ ہے کہ اِن اجسامِ مُشاہَد سے اس تخلیق وایجاد کا مشاہدہ نہیں کرتے ہو ، اورعدمِ مشاہدہ دلیلِ استحالہ نہیں ، چنانچہ خودتم نے موجودِاول کی طرف بہت سے وہ امور منسوب کیے ، جوکسی موجودکی طرف قطعًا منسوب نہیں ، اوراول کے علاوہ کسی سے ہم نے ان امورکا مشاہدہ نہ کیا ، اوریہ عدمِ مشاہدہ تمہارے نزدیک اس پردلیل نہیں کہ وہ اموراول کی نسبت سے محال ہوں ـــــ تو ایسے ہی اُس جسم اورنفسِ جسم میں بھی [تمہارے نزدیک خالقیت کی صفت ہونی محال نہیں ہوگی ، اوروہ جسم یانفسِ جسم تمہارے طور پراول اورخالق ہوسکے گا]

فلسفی: ـ فلکِ اقصیٰ یا آفتاب یا جوجسم بھی فرض کروہ ، ایک ایسی مقدار پرہے ، جس میں کمی بیشی ممکن ہے ، تو اُس جسم میں اِس مقدارِممکن کی تخصیص وتعیین آنی ، ایک مُخَصِّص کی محتاج ہوگی جوتخصیص وتعیین لائے ، [توجسم سے پہلے وہ مخصص ہونا ضروری ہوا] توجسم اول نہ ہوگا

اعتراض: ـ تم اس شخص کا کیارد کروگے جوکہتا ہے کہ ـــــ ''وہ جسم اُس مقدار پرہوگا جس مقدار پرنظامِ کائنات کے لیے اُسے ہوناواجب ہے ، اوراس سے چھوٹایابڑاہوتونظامِ کلی ممکن نہ ہو'' ـــــ جیسے تم کہتے ہوکہ ـــــ ''معلولِ اول سے جرمِ اقصیٰ ایک مقدار پرصادرہے ، جب کہ تمام مقداریں ذاتِ معلولِ اول کی بہ نسبت یکساں ہیں ، لیکن اُن میں سے ایک مقداراس لیے متعین ہوئی کہ نظامِ کلیِ عالم اسی مقدار سے وابستہ تھا ، تو یہی مقدار جوکہ وقوع میں آئی واجب تھی ، اوراس کے

لكون النظام متعلقًا به ، فوجب المقدار الذى وقع ، ولم يجُز خلافُه ، فكذا اذا قُدّر غيرَ معلول .

بل لو أثبتوا فى المعلول الأول ـ الذى هو علة الجِرْم الأقصى عندهم ـ مبدأً للتخصيص ، مِثْلَ الارادة مثلًا ، لم ينقطع السؤال ، اذ يقال : ولِمَ أراد هذا المقدار دون غيره ؟ كما ألزموه على المسلمين ، فى اضافتهم الأشياءَ الى الارادة القديمة ، وقد قلَبنا عليهم ذلك ، فى تعيُّن جِهَة حَرَكة السماء ، وفى تعيُّن نقطتى القُطْبين .

فاذا بان أنهم مضطرّون الى تجويز تمييز الشئ عن مثله فى الوقوع بعلة ، فتجويزه بغير علة ، كتجويزه بعلة ، اذلا فَرْقَ بين أن يَتوجّه السؤال فى نفس الشئ ، فيقال : لِمَ اختص بهذا القَدْر؟ وبين أن يتوجه فى العلة فيقال : ولِمَ خَصَّصَتْه بهذا المقدار عن مثله ؟ فان أمكن دفع السؤال عن العلة ، بأن هذا

برخلاف مقداریں ناممکن تھیں'' ـــــ تو یہی ایک مقدار کے واجب ، اور دیگر کے محال ، ہونے کا قصہ ، اُس صورت میں ہوگا ، جب کہ فلک اقصیٰ کو تمہارا مخالف غیر معلول فرض کرے گا ، اوراس سے پہلے کسی مُخصِّص کا ہونا ضروری نہ رہے گا

بلکہ فلسفی اگر معلولِ اول میں ، جو کہ جرمِ اقصیٰ کی ان کے یہاں علت ہے ، کوئی مبدأِ تخصیص ثابت کریں ، [جس سے جرمِ اقصیٰ میں تمام ممکنہ مقداروں میں سے ایک مقدارِ ممکن کی تعیین وتخصیص ہونا مانیں] ، جیسے مثال کے طور پر ارادہ ، تو بھی سوال ختم نہیں ہوگا ، کیونکہ ہم پوچھیں گے ـــــ ''معلولِ اول نے یہی مقدار کیوں چاہی ، کوئی اور کیوں نہ چاہی؟'' ـــــ جیسا کہ ان لوگوں نے مسلمانوں کو اُن کے اِس اعتقاد کی نسبت کہ ـــــ ''تمام چیزیں ارادۂ ازلی سے ہیں ، ارادۂ قدیم ہی کی طرف منسوب ہیں'' ـــــ اِسی سوال کا الزام دیا تھا ، اورہم نے گردشِ فلک کی جہت کے تعین ، نیز قطبین کے دونقطوں کے تعین میں ، وہ الزام انہیں پر الٹ دیا تھا۔

تو جب ظاہر ہوگیا کہ علت[۵] سے کوئی شئ واقع ہونے میں تخصیص الشئ بین الامثال ممکن ماننے پر فلسفی مجبور ہیں.....تو جیسے علت سے یہ ممکن ماننا ، ویسے ہی بغیر علت کے ممکن ماننا.......کہ دونوں میں فرق کچھ نہیں ہے ، سوال آئے گا تو دونوں صورتوں میں آئے گا ، نفسِ شئ کے بارے میں بھی آئے گا کہ ، شئ میں اس مقدار کا تخصُّص وتعیُّن کس مُخصِّصِ تخصیص دہندہ سے آیا ؟.....اورعلت کے بارے میں بھی آئے گا کہ ، علت نے اُن جیسی مقداروں میں سے اِسی مقدار کی تخصیص کیوں کی؟ــــ اورعلت

---

۵ علت مثلاً عقلِ اول ـــــ اور شئ مثلاً فلکِ اقصیٰ کے جرم کی مقدار۔

المقدار ليس مثلَ غيره ، اذالنظام مرتبط به دون غيره ، أمكن دفع السؤال عن نفس الشئ ، ولم يفتقر الى علة ، وهذالا مَخرَج عنه .

فان هذا المقدار المعين الواقع ، ان كان مِثْلَ الذى لم يقَع ، فالسؤال متوجّه ، أنه كيف مُيّز الشئ عن مثله ؟! خصوصًا على أصلهم ، فهم ينكرون الارادة المُميِزة ، وان لم يكن مِثْلًا له ، فلايثبُت الجواز ، بل يقال : وقعَ كذلك قديمًا ، كما وقعت العلة القديمة بزَعمهم .(۱)

وَلْيُستَمِدّ الناظر فى هذا الكلام ، مما أوردناه لهم ، من توجيه السؤال فى الارادة القديمة ،

سے متعلق اگر یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ــــ ''علت نے اس مقدار کی تخصیص اس لیے کی ، کہ یہ مقدار اور مقداروں کے مثل نہیں ، کیونکہ اس مقدار سے نظام مربوط ہے ، اور مقداروں سے نہیں'' ــــ تو نفسِ شئ سے متعلق بھی یہی جواب دیا جاسکتا ہے [کہ ــــ ''شئ میں اس مقدار کی تخصیص وتعیین اس لیے آئی ، کہ یہ مقدار اور مقداروں کے مثل نہیں ، اس مقدار سے نظام مربوط ہے ، اور مقداروں سے مربوط نہیں'' ــ] اور اس طرح شئ [اُس تخصیصِ مقدار کے سبب] علت کی محتاج نہیں ہوگی ، تو [شئ باوجودِ جسمیت واجب الوجود ہوسکے گی] ، یہ ایسا الزام ہے جس سے فلسفی کو مفر نہیں۔

کیونکہ جرمِ اقصیٰ وغیرہ کی یہ متعین مقدار جو کہ واقع ہے ، اگر اُن دیگر مقداروں کے مثل ہے جو کہ واقع نہ ہوئیں ، تو یہ سوال متوجہ رہے گا کہ ـــــ ''شئ کو اپنے ہم چشموں پر ترجیح کیسے ملی؟'' ـــــ خصوصًا اصولِ فلسفی پر ، کہ فلسفی اُس صفتِ ارادہ کے منکر ہیں ، جس کی شان ہے ترجیح دینا اور تخصیص کرنا......اور مثل نہیں تو مذکور بالا مقدار کا امکان ثابت نہیں ہوگا ، بلکہ [الزامًا] ہم کہیں گے کہ وہ مقدار اُسی طرح قدیم واقع ہوئی ، جس طرح بزعمِ فلسفی علتِ قدیمہ واقع ہوئی (۱)

اِس بحث کے ناظر کو فلسفی کے اُس ایراد سے مدد لینی چاہئے جو [مسئلہ اولیٰ دلیلِ اول میں] ہم نے ذکر کیا ، کہ ارادۂ قدیمہ کی نسبت یہ لوگ سوال لائے (۲)، اور نقطۂ قطب نیز جہتِ حرکتِ فلک کی نسبت وہ سوال [وہیں اعتراض کے طورِ ثانی میں]

---

(۱) یعنی جس طرح فلسفی زعم کرتا ہے ، کہ عقلِ اول سے فلک اقصیٰ کے جرم میں ایک خاص مقدار کی تخصیص ، اس لیے صادر ہوئی ، کہ وہی مقدار نظامِ کائنات کے لیے واجب تھی ، اور دیگر مقداریں ممکن نہ تھی ــــ اسی طرح ہم یہاں الزامًا کہیں گے کہ وہ مقدار جرمِ اقصیٰ کی اس لیے ہوئی کہ وہی واجب تھی تو محتاجِ مُخَصِّص نہ ہوئی ، یعنی جرم اقصیٰ سے پہلے کوئی مُخَصِّص ہونا ضروری نہ ہوا ، تو جرمِ اقصیٰ اصولِ فلسفی پر اول ہوسکے گا۔

(۲) کہ عالم جب وجود میں آیا ، اُس سے پہلے یا بعد میں بھی ، وجود میں آسکتا تھا ، کہ سب اوقات یکساں ہیں ، تو رادے نے خاص اسی وقت تخلیقِ عالَم کی تخصیص کیوں کی؟

ف ای بذلک

ـــ یعنی مخصّص ومرجّح ہے اس مقدار کا وجوب۔

وقلَبنا ذلک علیهم فی نقطة القُطُب ، وفی جهة حَرَکة الفلک ،

وتبیّن بهذا ، أن مَن لا یصدِّق بحدوث الأجسام ، لا یَقْدِر علی اقامة دلیل ، علی أن الأول لیس بجسم اصلًا .

المسئلة العاشرة

فی تعجیزهم عن اقامة الدلیل علی أن للعالم صانعًا وعلة

فنقول : ان من ذهب الی اَنّ کل جسم فهو حادث ، لأنه لا یخلو عن الحوادث ، عُقِلَ مذهبهم فی قولهم : انه یفتقر الی صانع و علة .

وأما أنتم فما الذی یَمْنَعکم من مذهب الدَّهْریة ؟! وهو أن العالم قدیم کذلک،ولا علة له ولا صانع ، وانما العلة للحوادث ، ولیس یَحدُث فی العالم جسم ، ولا ینعدم جسم ، وانما تحدُث الصُوَر والأعراض

ہم نے اِن لوگوں پر الٹ دیا تھا (۱).. اور اس سے آشکارا ہوا کہ ، جو لوگ اجسام کو حادث نہیں مانتے وہ ، پروردگارِ عالَم سے نفیِ جسمیت پر ، ہرگز کوئی دلیل قائم نہیں کر سکتے۔

مسئلۂ عاشرہ

یہ انکشاف کہ ـــ ''عالم کے لیے صانع وعلت ہے'' ـــ اس پر دلیل قائم کرنے سے فلسفی عاجز وقاصر ہیں ـــ

جو مانتا ہے کہ ـــــ ''ہر جسم حادث ہے کیونکہ وہ حوادث سے خالی نہیں'' ـــــ تو عالم کو صانع وعلت کا محتاج کہنے کے سلسلے میں اس کا مذہب معقول ہے ، کہ سمجھ میں آتا ہے۔

رہے تم تو تمہیں دہریوں کا مذہب ماننے سے روکنے والی کیا چیز ہے؟..... دہریوں کا مذہب ہے کہ ـــ ''عالم ہمیشہ سے یوں ہی ہے ، اس کے لیے نہ کوئی علت ہے نہ صانع ، علت تو حوادث ونو پیدہ جات کی ہوتی ہے ، جبکہ عالم میں کوئی جسم حادث نہیں ہوتا اور نہ معدوم ہوتا ہے ، حادث صرف ہوتی ہیں صورتیں اور اعراض۔

---

(۱) کہ گردش کے لیے فلک کے عند الفلسفی غیر متناہی نقطوں میں سے ، صرف یہ شمالی وجنوبی دو نقطے قطبین کیوں ہوئے؟..... جبکہ تمام نقطے یکساں ہیں ، تو ان دو کی تخصیص کس نے کی؟ ـــــــ یونہی جہتیں سب ایک جیسی ہیں ، تو گردشِ فلک کے لیے ایک جہت کی تخصیص کس نے کی؟..... یہ تخصیص الشئ بین الامثال ہوئی۔

فان الأجسام التي هي في السموات ، قديمة ، والعناصر الأربعة التي هي حَشْوُ فلك القمر ، وأجسامُها وموادُّها ، قديمة ، وانما تتبدل عليهاالصور بالامتزاجات والاستحالات ، وتحدُث النفوس الانسانية ، والحَيَوانية ، والنَّباتية ، وهذه الحوادث تنتهي عِلَلُها الى الحَرَكة الدورية ، والحركة الدورية قديمة ، ومَصدرها نفس قديمة للفلك ، فاذن لا علة للعالم ، ولا صانع لأجسامه ، بل هو كما هو عليه ، لَمْ يَزَلْ قديمًا كذلك بلا علة ـ أعني الأجسام ـ فما معنى قولهم:ان هذه الأجسام ، وجودها بعلة وهي قديمة ؟!

فان قيل : ما لا علة له فهو واجب الوجود ، وقد ذكرنا من صفات واجب الوجود ، ما تبيّن به أن الجسم لا يكون واجب الوجود .

قلنا : وقد بينا فَسادَ ما ادَّعَيْتُمُوهُ من صفات واجب الوجود ، وأن البرهان لا يدل الا على قطع السلسلة ، وقد انقطعت عند الدهرى في أول الأمر ، اذ يقول : لا علة للأجسام ، وأما الصُّوَر والأعراض

کیونکہ اجسام جو آسمانوں میں ہیں قدیم ہیں ، اور عناصرِ اربعہ جو فلکِ قمر کے جوف میں بھرے ہیں اور عناصر کے اجسام و مواد سب قدیم ہیں ، صرف امتزاجات واستحالات یعنی آمیزشات وانتقالات سے ان پر صورتیں بدل بدل کر آتی اور ارواحِ انسانی وحیوانی ونباتی حادث ہوتی ہیں ، اور اِن حوادث کی علتوں کی انتہا حرکتِ دوری پر ہے ، اور حرکتِ دوری قدیم ہے ، اور حرکتِ دوری کا مصدو منبع فلک کا نفسِ قدیم ہے ، تو ایسے میں نہ عالم کے لیے علت ہے ، اور نہ اجسام کے لیے کوئی صانع ، بلکہ عالم یعنی عالمِ اجسام جیسا ابھی ہے ایسا ہی بغیر کسی علت کے ہمیشہ رہا'' ـــــــ تو فلسفیوں کا یہ کہنا کیا معنیٰ کہ ـــ ''اِن اجسام کا وجود ایک علت سے ہے اور وہ علت قدیم ہے'' ـــ

فلسفی:۔ جس کی علت نہ ہو وہ وجب الوجود ہوگا ، اور واجب الوجود کی جو صفات ہم نے بیان کیں اُن سے ظاہر ہے کہ جسم واجب الوجود نہ ہوگا۔

اعتراض:۔ اور ہم نے [مسئلۂ سادسہ میں] عیاں کر دیا کہ واجب الوجود کی نسبت تمہاری ادعائی صفات میں کیا خلل وخرابی ہے(۱) ، اور یہ بھی آشکارا کر دیا کہ برہان قطعِ تسلسل کے سوا کسی اور امر کی طرف رہنمائی نہیں کرتی ، اور دہریے کے نزدیک آغازِ امر ہی میں قطعِ تسلسل ہولیا ، کیونکہ وہ کہے گا کہ ـــ ''اجسام کی کوئی علت نہیں ، رہ گئیں صور واعراض تو اُن میں

---

(۱) مثلاً یہ قول بالصفات بغیر کثرت مانے ممکن نہیں ، اور کثرت ماننے سے تمہیں یکسر فرار ہے۔

فبعضها علة للبعض ، الى أن تنتهى الى الحركة الدورية ، وهى : بعضها سبب للبعض ، كما هو مذهب الفلاسفة ، وينقطع تسلسلها بها ، ومن تأمل ما ذكرناه ، علِم عَجْزَ كل من يعتقد قِدمَ الأجسام ، عن دعوى علة لها ، ولزِمه الدهر والالحاد ، كما صرّح به فريق ، فهم الذين وَفَوْا بمُقتضىٰ نَظَرِ هؤلاء

فان قيل : الدليل عليه أن هذه الأجسام ، اما أن تكون واجبة الوجود ، وهومحال ، واما أن تكون ممكنة ، وكل ممكن يفتقر الى علة .... **قلنا :** لا يفهم لفظ ((واجب الوجود)) و((ممكن الوجود)) فكل تلبيساتهم مُخَبَّأَةٌ فى هاتين اللفظتين ، فَلْنَعْدِل الى المفهوم ، وهو نفى العلة واثباتها ، فكأنهم يقولون : هذه الأجسام ، لها علة أم لا علة لها ؟! فيقول الدهرى : لا علة لها فما المستنكر ؟! واذا عُنِىَ بالامكان هذا فنقول : انه واجب ، وليس بممكن ، وقولهم : ان الجسم لا يمكن أن يكون واجبًا تحكم لا أصل له .

ایک دوسرے کے لیے علت ہے ، یہاں تک کہ نوبت حرکتِ دوری پر پہنچے گی ، حرکت دوری میں بھی جیسا کہ فلسفیوں کا مذہب ہے کہ ایک گردش دوسری کی علت ہے ، اور حرکتِ دوری کا قطعِ تسلسل حرکتِ دوری ہی سے ہے'' ـــــ

جوشخص ہمارے بیان کوغور سے پڑھے گا ، یقین کرلے گا ، کہ اجسام کے قدیم ہونے کا جوبھی قائل ہووہ اجسام کے لیے علت ہونے کا دعویٰ نہیں کرسکتا ، اور اُسے دہریت والحادلازم ہے ، جیسا کہ ایک گروہ نے صاف صراحۃً دہریت والحاد بک دیا ، توجواِن سفہاء کے نظریے کا مقتضیٰ تھا ، یعنی اِن کے نظریے پر لازم آتا تھا ، اُس گروہ نے پورا کردیا۔

فلسفی:۔ اثباتِ صانع واثباتِ علت پردلیل یہ ہے کہ ـــ ''یہ اجسام یاواجب الوجود ہوں گے ، اور یہ محال ہے ، یاممکن ہوں گے ، اور ہرممکن محتاجِ علت ہے

اعتراض:۔ لفظِ واجب الوجود اور ممکن الوجود کا آخرمفہوم ہے کیا؟.....کیونکہ اِن کا تمام ترشکارِ پراَسرار فریب آثار اِنہیں دولفظوں کی آڑ میں چھپ کر ہوتا ہے ، توہم لفظ کے بجائے معنیٰ ومفہوم کی طرف آئیں ، واجب الوجود کا مفہوم ہے نفیِ علت اورممکن الوجود کا اثباتِ علت ـــ توگویا فلسفی مذکورہ دلیل میں یہ بول رہے ہیں کہ ـــ ''اِن اجسام کے لیے آیا علت ہے یانہیں ہے'' ـــ دہریہ کہدے گا ـــ ''نہیں ہےتواس میں کیا حیرت کی بات ہے؟

اورامکان سے جب ان کی مرادہوگی ـــ اثبات علت ـــ توہم الزامًا کہیں گے کہ ـــ اجسام واجب ہیں ممکن نہیں ہیں ، اور فلسفیوں کا یہ کہنا کہ ''جسم کاواجب ہوناممکن نہیں'' بے بنیاد تحکم ہے۔

خَبَأه (ف) خَبأً : سَتَرَهُ ، **كَخَبَّأَهُ** تَخْبِئَةً [ق ت] : چھپانا

فان قيل : لا يُنكر أن الجسم له اجزاء ، وأن الجملة انما تتقوَّم بالأجزاء ، وأن الأجزاء تكون سابقة على الذات فى الجملة .... **قلنا :** ليكن كذلك فالجملة تقوَّمت بالاجزاء واجتماعِها ، ولا علة للأجزاء ، ولا لاجتماعها ، بل هى قديمة كذلك بلا علة فاعلة ....فلا يمكنهم رد هذا ، الا بما ذكروه من لزوم نفى الكثرة عن الموجود الأول ، وقد أبطلناه عليهم ، ولا سبيل لهم سواه .

فبان أن من لا يعتقد حدوث الأجسام ، فلا اصل لاعتقاده فى الصانع اصلًا .

المسئلة الحادية عشر ۔ ۱۱

فى تعجيزِ مَن يَرىٰ منهم أن الأول يعلم غيرَه ويعلم الأنواعَ والأجناسَ بنوع كلى

فنقول : أما المسلمون لما انحصر عندهم الوجود ، فى حادث و قديم ولم يكن عندهم قديم الا الله سبحانه و صفاته ، وكان ما عداه حادثًا من جهته بارادته ، حصل عندهم مقدمة ضرورية فى علمه ، فان

فلسفی:۔ اِس حقیقت سے کوئی انکار نہیں کرسکتا کہ ، جسم کے لیے اجزاء ہوتے ہیں ، اور اُن اجزاء ہی سے مجموعہ کا قوام ہوتا ہے ، اور وہ اجزاء فی الجملہ ذات پر سابق ومقدم ہوتے ہیں [تو اجزاء علت ہوئے اور جسم معلول محتاجِ علت۔تو جسم واجب نہیں ہوسکتا]

اعتراض:۔ یوں ہی سہی ، تو مجموعہ کا قوام اجزاء اور اجتماعِ اجزاء سے ہو ، اور نہ اُن اجزاء کی کوئی علت ، نہ اُن کے اجتماع کی ، بلکہ اجزاء یوں ہی ہمیشہ سے بلاعلتِ فاعلی چلے آرہے ہوں

اس کے رد میں فلسفی بے دست وپا ہیں ، صرف وہی گزشتہ دلیل دہراسکتے ہیں کہ ــــــ ''موجودِ اول سے کثرت کی نفی لازم ہے'' ــــــ ان کی یہ دلیل ہم باطل کرچکے ، اور اِس کے سوا اُن کے پاس کوئی دلیل نہیں۔

لہذا آشکارا ہوگیا کہ جو جسم کو نو پید نہیں مانتا اس کے پاس ہرگز کوئی دلیل نہیں جس کی بنیاد پر وہ صانع کا اعتقاد کرے۔

مسئلۂ حادی عشر

اول کو غیر کا علم اور تمام انواع واجناس کا بروجہ کلی علم ماننے والے فلسفیوں کی بے بسی کا اظہار

وجود جب مسلمانوں کے نزدیک حادث وقدیم میں منحصر ہے ، اور مسلمانوں کے اعتقاد میں قدیم صرف ذات و صفاتِ الٰہی ہے ، جَلَّ وَعَلَا ، اور اُس کے سوا جو کچھ ہے سب اُسی کی طرف سے اُسی کے ارادے سے حادث ہے، تو مسلمان کو

المراد ـ بالضَرورة ـ لا بد أن يكون معلومًا للمريد ، فَبَنَوُا عليه أن الكل معلوم له ، لأن الكل مراد له ، وحادث بارادته ، فلا كائنٌ الا وهو حادث بارادته ، ولم يبقَ الا ذاتُه . ومهما ثبت أنه مريد عالم بما أراده فهو حيّ بالضرورة ، وكل حيّ يعرِف غيرَه ، ، فهو بأن يعرِف ذاتَه أولىٰ ، فصار الكل عندهم معلومًا للّٰه تعالىٰ ، وعرَفوه بهذا الطريق ، بعدَ أن بَانَ لهم أنه مريد لِإحداث العالَم .

فأما أنتم ، اذا زعَمتم : أن العالَم قديم ، لم يحدُث بارادته ، فمن أين عرَفتم أنه يعرف غير ذاته؟! فلا بد من الدليل عليه .

وحاصل ماذكره ((ابن سينا)) فى تحقيق ذلک ، فى أَدراج كلامه ، يرجِع الى فَنَّين :

الفن الأول : أن الأول موجود لا فى مادة ، وكل موجود لا فى مادة فهو عقلٌ مَحْضٌ ، وكل ماهو

علمِ الٰہی جَــلَّ وَعَلَا سے متعلق ایک بدیہی مقدمہ حاصل ہے ، کہ.....جس شی کو چاہا ، ظاہر ہے کہ ، وہ چاہنے والے کو ضرور معلوم ہوگی......اسی مقدمہ پر مسلمانوں نے اِس اعتقاد کی بنا رکھی کہ ـــــ ''سب کچھ اللہ کو معلوم ہے'' ـــــ اس لیے کہ جملہ عالَم اُس کا چاہا ہوا ہے ، اور اُس کے چاہنے سے عدم سے نکل کر وجود میں آیا ہے ، تو کوئی موجود ایسا نہیں جو اُس کے ارادے سے حادث نہ ہو ، سوا اُس کی ذات وصفات کے ـــــ اور جب ثابت ہولیا کہ ، وہ شانِ ارادی رکھتا ہے ، اور جس جس کا ارادہ فرمایا اُن سب کو جاننے والا ہے ، تو وہ....ظاہر ہے کہ....حیّ ہے ، یعنی زندہ ، اور جو حیّ اوروں کو جانتا ہو ، وہ اپنی ذات کو بدرجۂ اَوْلیٰ جانے گا ، لہٰذا مسلمانوں کا اعتقاد یہ ہوا کہ ـــــ ''سب کچھ اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے'' ـــــ اس راہ سے مسلمانوں نے اللہ عَزَّ وَجَلَّ کے علم محیط تام تفصیلی کو جانا ، جب کہ ان پر روشن ہو گیا ، کہ وہی عالَم کو نو پید کرنے کا ارادہ فرمانے والا ہے۔

رہے تم تو جب تمہارے زعم میں عالَم قدیم ہے ، بہ ارادۂ الٰہیہ حادث ونو پید نہیں ہوا ہے ، تو تم نے کہاں سے جانا کہ ـــــ ''وہ اپنے غیر کو جانتا ہے'' ـــــ تو اس پر دلیل لاؤ۔

اِسے ثابت کرنے کے سلسلے میں ابنِ سینا نے اندرونِ بحث جو کچھ لکھا اس کا حاصل خلاصہ دو روشِ دلیل ہیں۔

سینائی رَوِشِ اول:۔ اول وہ موجود ہے کہ مادے میں نہیں ، اور ہر موجود جو مادے میں نہ ہو وہ عقلِ محض ہوگا ،

دَرَجُ الکتاب : طَيُّهُو دَاخِلُهُ ج اَدْرَاج [ت] : اندرونِ کتاب۔ **اَفَانِيْنُ الْكَلَامِ**:اَسَالِيْبُهُ و طُرُقُهُ [ت] ، روشہائے سخن وراہ ہائے وے [ص]: کلام کے انداز،طور،طرز،طریقے

عقل محض ، فجميع المعقولات مكشوفة له ، فان المانع عن ادراک الاشياء كلها ، التعلّق بالمادة ، والاشتغال بها ، ونَفُس الآدمي مشغولة بتدبير المادة ـ أى البدن ـ فاذا انقطع شَغْله بالموت ، ولم يكن قد تَدَنَّسَ بالشَهَوات البدنية ، والصفات الردية ، المتعدية اليه من الأمور الطبعية ، انكشفت له حقائقُ المعقولات كلّها ، ولذلک قُضِيَ بأن الملا ئكة كلهم ، يعرِفون جميع المعقولات ، ولايَشِذّ عنهم شئ ، لأنهم أيضًا عقول مجردة ، لا في مادة .

فنقول : قولُكم : ان الأول موجود لا في مادة ، ان كان المَعْنِيّ به ، أنه ليس بجسم ولا منطبع في جسم ، بل هو قائم بنفسه ، من غيرتحيّز ، واختصاص بجهة ، فهو مسلم .

فيَبقىٰ قولكم : وما هذه صفته ، فهو عقل مجرد ، فما ذا يُعنىٰ بالعقل؟،ان عنيتم به مايَعقِل سائرَالأشياء

اور جو بھی عقلِ محض ہو اُس پر تمام معقولات منکشف ہوں گے ، کیونکہ ادراکِ جمیع اشیاء میں جو شئی مانع ہوتی ہے وہ ہے مادے سے تعلق اور مادے کے ساتھ مشغولی ـــ آدمی کی روح مادے یعنی بدن کی تدبیر میں مشغول ہے ، جب موت سے اس مشغولی کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے ، اور شہواتِ جسمانیہ وصفاتِ ردیہ جو امورِ طبعیہ کے سبب روح تک پہنچتے ہیں ان سے روح میلی کچیلی نہ ہوگئی ہوتی ہے تو اُسے تمام حقائقِ معقولات منکشف ہو جاتے ہیں ، اسی لیے فلاسفہ کا ماننا ہے کہ تمام ملائکہ جمیع معقولات کو جانتے ہیں اُن سے کچھ بھی چھوٹا نہیں ہے(۱) ، کیونکہ وہ عقولِ مجردہ ہیں جو کسی مادے میں نہیں۔

اعتراض:۔ تمہارا قول کہ ـــ ''اول وہ موجود ہے جو کسی مادے میں نہیں'' ـــ اگر اِس کا مطلب ہے کہ ـــ ''وہ نہ جسم ہے نہ جسم میں منطبع ، بلکہ وہ قائم بنفسہٖ ہے ، نہ کسی حیز میں ہے نہ کسی خاص جہت میں'' ـــ تو یہ ہمیں تسلیم ہے۔

رہ جاتا ہے تمہارا یہ قول کہ ـــ ''جس کی یہ شان ہو وہ عقلِ محض ہوگا'' ـــ تو عقل سے کیا مراد؟...... اگر یہ مراد ہے کہ ـــ ''جو تمام اشیاء کو جانے'' ـــ تو یہی تو تمہارا مطلوب تھا ، اور اسی میں تو ہمارے تمہارے بیچ نزاع ہے ، تو اِس مطلوب و

(۱) غیر کے لیے علمِ تام محیط باحاطۂ تامہ ماننا ، یہاں تک کہ کوئی ذرہ ذراتِ عالم سے مخفی رہنا ناممکن جاننا ، کفرِ قطعی ہے ـــ قرآن کریم غیر پر مخفی ہونے کا وقوع بیان فرمارہا ہے ، اور وقوع اقویٰ دلیلِ امکان ہے ، تو عدمِ امکان تکذیبِ قرآن ہوئی ـــ تفصیل المقامع الحديد ص۳۴ سے مسئلۂ خامس عشر کے حاشیہ میں ص۳۸۵ تا ۳۸۷ پر آرہی ہے۔

شَذَّ (ض،ن) الرَّجُلُ شَذًّا شُذُوْذًا: اِنْفَرَدَعَنْ اصحابہٖ :الگ ہونا ـــ وكذلک كلُّ شيءٍ مُنْفَرِدٍفهوشاذٌّ: ہر وہ چیز جو الگ تھلگ ہو شاذ ہے ـ شَذَّ نصر سے شاذ و نادر ہے ، اور ضرب سے مطابقِ قیاس [تاج العروس] **تَدَنُّس** : میلا کچیلا ہونا [ت]

، فهو نفس المطلوب ، وموضع النزاع ، فكيف اَخَذْتَه فى مقدمات قياس المطلوب ؟ ، وان عنيتم به غيره ، وهو أنه يعقل نفسه ، فربما يُسلِّم لك اخوانُك من الفلاسفة ذلك ، ولكن يُرجِع حاصلَه الى أن ما يعقِل نفسَه ، يعقِل غيرَه ، فيقال : ولِمَ ادَّعَيْتَ هذا ؟ وليس ذلك بضَروری ، وقد انفرد به ((ابن سينا)) عن سائر الفلاسفة ، فكيف تَدَّعِيْهِ ضَروريًّا؟ وان كان نظريًّا ، فماالبرهان عليه ؟

فان قيل : لأن المانع من ادراك الأشياء ، المادة ، ولا مادة .

فنقول : نسلّم أنها مانع ، ولا نسلّم أنها المانع فقط ، ويَنتظِم قياسهم ، على شكل ((القياس الشرطی)) وهوأن يقال : ان كان هذا فى مادة ، فهو لا يعقِل الأشياء ، ولكنه ليس فى المادة ، فاذن يَعقِل الأشياء ، فهذا استثناء ((نقيض المقدم))واستثناءُ ((نقيض المقدم)) غيرمنتج بالاتفاق ، وهو كقول القائل: ان كان هذا انسانًا ، فهو حيوان ، لكنه ليس بانسان ، فاذن ليس بحيوان ، وهذا لا يلزَم ، اذربّما لا يكون

موضعِ نزاع کواُس قیاس کے مقدمات میں کیسے لے لیا جو اثباتِ مطلوب کی خاطر تم نے ترتیب دیا ـــــ اور اگر عقل سے کچھ اور تمہاری مراد ہے یعنی یہ کہ ـــــ ''جو اپنے آپ کو جانے'' ـــــ تو بسا اوقات تمہارے فلسفی برادران تمہاری خاطر یہ معنیٰ تسلیم کر لیں گے لیکن اِس کا حاصل یہ نکالیں گے کہ ـــــ ''جو اپنے آپ کو جانے وہ غیر کو بھی جانے گا'' ـــــ تو ان سے پوچھا جائے گا ـــــ یہ دعویٰ تم نے کہاں سے کیا؟......یہ حاصلِ معنیٰ بدیہی تو ہے نہیں ، یہ تو ابنِ سینا کا تمام فلسفیوں سے جدا انفرادی عندیہ ہے ، تو اس کے بدیہی ہونے کا دعویٰ تم کیسے کر سکتے ہو؟......اور نظری ہے تو پھر اس پر دلیل کیا ہے؟

فلسفی:۔ ادراکِ اشیاء سے مانع صرف مادہ ہے ، اور وہاں مادہ نہیں ہے۔

اعتراض:۔ یہ تو تسلیم ہے کہ مادہ مانع ہے ، مگر یہ تسلیم نہیں کہ صرف مادہ ہی مانع ہے ـــــ ان کا یہ قیاس قیاسِ شرطی کی شکل پر مرتب ہے ، یعنی

یہ اگر کسی مادے میں ہو تو اشیاء کو نہیں جانے گا لیکن یہ مادے میں نہیں لہٰذا اشیاء کو جانے گا۔

یہ نقیضِ مقدم کا استثناء ہے ، اور نقیضِ مقدم کا استثناء بالاتفاق منتج نہیں ـــــ ان کے قیاس کی مثال یہ ہے جیسے کوئی کہے ـــــ یہ اگر انسان ہو تو حیوان ہوگا لیکن یہ انسان نہیں ہے لہٰذا حیوان نہیں ہے ـــــ حالانکہ یہ نتیجہ لازم نہیں ہے ، کیونکہ بسا اوقات انسان نہیں ہوگا ، اور فرس ہوگا ، تو حیوان ہوگا۔

انسانًا ، ویکون فَرَسًا ، فیکون حَیَوانًا ، نعم استثناء ((نقیض المقدم)) یُنتِج ((نقیض التالی)) علی ماذکر فی المنطق ، بشرطٍ ، وھو ثبوت انعکاس ((التالی علی المقدم)) وذلک بالحَصْر ، وھو کقول القائل : ان کانت الشمس طالعةً ، فالنھار موجود ، لکن الشمس لیست بطالعة ، فالنھار غیر موجود ، لأن وجودالنھار لاسبب له سِوی طلوع الشمس ، فکان احدھما منعکسًا علی الآخر .

وبیان ھذہ الأوضاع والألفاظ ، یفھم فی کتا ب ((معیار العلم)) الذی صنّفناہ مضمومًا الی ھذا الکتاب

فان قیل : نحن ندّعی التعاکس ، وھوأن المانع محصور فی المادة ، فلا مانع سواھا .

قلنا : ھذا تحکّم ، فما الدلیل علیه ؟

الفنّ الثانی : قوله : اِنّا وان لم نقل :اِنّ الأول مرید للاحداث ، ولا اِنّ الکل حادث حدوثًا زمانیًا ، فانا نقول : اِنّه فعلُه ، وقد وُجد منه ، الا أنه لم یزل بصفة الفاعلین ، فلم یزل فاعلًا ، ولا نفارق غیرَنا الا فی ھذا القَدْر ، وأما فی أصل الفعل فلا.واذا وجب کونُ الفاعل عالمًا۔ بالاتفاق ۔ بفعله ، فالکل عندنا من فعله .

ہاں نقیضِ مقدم کا استثناء......نقیضِ تالی کا نتیجہ ایک شرط پر دیتا ہے ، جیسا کہ منطق میں مذکور ہے ، وہ شرط یہ ہے کہ ـــــ ''عکس ثابت ہو ، یعنی تالی کو مقدم اور مقدم کو تالی کرنا صحیح ہو''ـــــ اور یہ حصر سے ہوتا ہے ، جیسے ان کا قول ـــــ اگر سورج طلوع ہو تو دن موجود ہوگا ، مگر سورج طلوع نہیں تو دن موجود نہیں ـــــ کیونکہ دن ہونے کا سبب ، سوائے طلوعِ آفتاب کے اور کچھ نہیں ہے ، تو ان مقدم و تالی کا عکس لاکر ایک کو دوسرے کی جگہ رکھنا صحیح ہے۔

اِن اصطلاحات و الفاظ کا بیان کتاب معیار العلم سے سمجھنا چاہئے ، جسے ہم نے اس کتاب کا ضمیمہ کر کے لکھ دیا ہے

فلسفی:۔ ہم مقدم و تالی میں عکس کے مدعی ہیں ، یعنی مانع مادہ میں محصور ہے ، تو مادے کے علاوہ کوئی مانع نہیں ہے۔

اعتراض:۔ یہ دلیل سے حکم لگانا نہیں ہوا ، بلکہ زبردستی ہوئی ، دلیل بتاؤ کیا ہے؟

سینائی رَوِشِ دوم:۔ ابن سینا کہتا ہے کہ ـــــ ہم اگرچہ اس کے قائل نہیں کہ ـــــ ''اول کی شان ہے احداثِ عالم کا ارادہ فرمانے والا''ـــــ اور نہ اس کے قائل ہیں کہ ـــــ ''کل کائنات حادث بالزمان ہے''ـــــ تاہم یہ کہتے ہیں کہ ـــــ عالم اُس کا فعل ہے ، اور اُسی سے وجود پایا ہے ـــــ مگر اول ہمیشہ صفتِ فاعلی کے ساتھ رہا ، لہذا ہمیشہ فاعل رہا ـــــ اتنی ہی بات میں ہم اوروں سے الگ تھلگ ہیں ، باقی اصل فعل میں نہیں ، اور جب فاعل کو اپنے فعل کا عالم ہونا بالاتفاق ضروری ہے

والجواب من وجهين : **احدهما** أن الفعل قسمان : (ا) ارادی ، كفعل الحَيَوان والانسان . (ب) وطبيعى ، كفعل الشمس فى الاضاءة ، والنار فى التسخين ، والماء فى التبريد .

وانما يلزَم العلمُ بالفعل ، فى الفعل الارادى ، كما فى الصِّناعات البَشَريّة ، وأما فى الفعل الطبيعى فلا .

وعندكم أن اللّٰه سبحانه و تعالىٰ ، فعلَ العالَم بطريق اللزوم عن ذاته ، بالطَبْع والاضطرار ، لا بطريق الارادة والاختيار ، بل لزِم الكلُّ ذاتَه ، كما يلزَم النورُ الشمسَ ، وكما لا قدرة للشمس على كفِّ النور ، ولا للنار على كفِّ التسخين ، فلا قدرة للأول ، على الكفِّ عن أفعاله ، تعالىٰ عن قولهم علوًا كبيرًا ، وهذا النَمَط ، وإنْ تُجَوِّزَ بتسميته فعلًا ، فلا يقتضِى علمًا للفاعل أصلًا

فان قيل : بين الامرين فرقٌ ، وهو أن صدورالكل عن ذاته ، بسبب علمه بالكل ، فَتَمَثُّلُ النظام

توکل کائنات ہمارے نزدیک اس کے فعل سے ہے [توسب کچھ اُسے معلوم ہونا ثابت ہوا]۔

رد:۔دوطرح سے ہے ـــــ **طورِاول:۔** فعل کی دو قسمیں ہیں ① ارادی ، جیسے ذی روح کا فعل ، انسان کا فعل ۔ ② طبیعی ، جیسے سورج کا فعل اجالا کرنا ، آگ کا فعل گرمی پھونکنا ، پانی کا فعل ٹھنڈا کرنا

اپنے فعل کو جاننا ، صرف فعلِ اِرادی میں لازم ہے ، جیسا کہ انسانی پیشوں میں ہے [کہ بغیر کام کو جانے پیشہ ور نہیں ہوتا] ، باقی فعلِ طبعی میں یہ لازم نہیں ہے۔

اور عالم تمہارے نزدیک اللہ سُبْحَانَہٗ وَ تَعَالیٰ کا فعل ہے تو یوں کہ وہ ذاتِ الٰہی سے بالطبع والاضطرار لازم آ گیا ، اپنے ارادہٗ واختیار سے اُس نے نہیں بنایا ، بلکہ جملہ عالم اُس کی ذات کو اُسی طرح لازم ہے ، جیسے سورج کو روشنی لازم ہے ، اور جس طرح سورج کو روشنی سے باز رہنے کی قدرت نہیں ، آگ کو اپنی تسخین وحرارت خیزی سے رکنے کی سکت نہیں ، اسی طرح اول کو اپنے افعال ترک کرنے کی قدرت نہیں ، مَعَاذَ اللّٰه ـــ بہت بلند وبرتر ہے اللہ ان کی باتوں سے ـــ یہ فلسفی کا مزعوم طرزِ تخلیق اسے مجازاً اگرچہ فعل کہیں ، تاہم یہ اس بات کو مقتضی نہیں کہ فاعل کو اس کا علم بھی ہو

فلسفی:۔ صُدورِنور از آفتاب ، اور صُدورِ کائنات از اِلٰہ ، ان دونوں باتوں میں ایک فرق ہے......وہ یہ کہ جملہ

ــــہ یعنی فعلِ طبیعی **الصِّنَاعَةُ** ، كَكِتَابَةٍ : حِرْفَةُ الصَّانِع ، وعَمَلُهُ الصَّنْعَةُ بالفتح[ق ت] : صِناعة کا معنی ہے پیشہ ـــ اور صَنْعَة کا معنیٰ ہے کام **النَمَطُ مُحَرَّكَةً** : الطَرِيْقَةُ ، والنَّوْعُ مِنَ الشَىءِ والضَرْبُ منه [ق ت] : طرز طور طریقہ ، قِسم

الکلی ، ھو سبب فَیَضان الکل ، ولا سبب له سِوی العلم بالکل ، والعلم بالکل عین ذاته ، فلولم یکن له علم بالکل ، لَمَا وُجِدمنه الکل ، بخلاف النور من الشمس .

قلنا : وفی ھذا خالفک اخوانُک ، فانھم قالوا : ذاته تعالیٰ ذاتٌ ، یلزَم منھا وجودُ الکل ، علی ترتیبه بالطبع والاضطرار ، لا من حیثُ اِنّه عالِم به ، فما المحیل لھذا المذھب ، مھما وافقتَھم علی نفی الارادة؟! وکما لم یشترط علمُ الشمس بالنور ، للزوم النور ، بل یتبَعھا النورُ ضَرورة ، فَلْیُقَدَّرُ ذلک فی الأول ولا مانع منه .

الوجه الثانی : ھو اَنّه اِنْ سُلِّم لھم أن صدور الشیء من الفاعل ، یقتضی العلم أیضًا بالصادر ، فعندھم فعل اللّٰه تعالیٰ واحد ، وھو المعلول الأول ، الذی ھو عقل بسیط ، فینبغی ألا یکون عالمًا الا به ، والمعلول الأول یکون عالمًا أیضًا ، بما صدَر منه فقط ، فان الکل لم یوجدمن اللّٰه تعالیٰ دَفْعةً واحدة ، بل

عالَم جواُس کی ذات سے صادر ہے ، وہ اس وجہ سے کہ اُسے جملہ عالَم کا علم ہے ، تو نظامِ عالَم کا تمثّل جملہ عالَم کے صدور کا سبب ہے ، اور علمِ کل کے سوا فیضانِ کل کا کوئی سبب نہیں ، اور یہ جو اُسے کل کا علم ہے عینِ ذات ہے ، اگر اُسے کل کا علم نہ ہوتا تو کل کا اُس سے وجود نہ ہوتا ــــ آفتاب سے نور کا صدور اس کے برخلاف ہے۔

اعتراض:۔ علم کو سببِ صدور ٹھہرانے میں تمہارے فلسفی برادران تمہارے مخالف ہیں ، وہ کہتے ہیں ــــ ''ذاتِ اِلٰہی جَلَّ وَعَلا ایسی ذات ہے جس سے کل کائنات کا ترتیب وار وجود طبعًا واضطرارً الازم ہے ، اس وجہ سے نہیں کہ وہ کل کائنات کا عالم ہے'' ــــ تو ان کا یہ نظریہ محال کیوں ہے؟..... جب کہ نفیِ ارادہ میں تم اُن کے ہم زبان وہم خیال ہو ــــ اور جیسے سورج سے روشنی لازم آنے میں سورج کو اُس روشنی کا علم ہونا شرط نہیں ، بلکہ وہ روشنی اضطراراً سورج کے ساتھ ساتھ رہتی ہے ، تو یہی تم اول میں بھی فرض کرلو ، تو اس میں تمہارے یہاں کیا استحالہ ہے

ردکا طورِثانی:۔ اگر ان کی خاطر مان لیں کہ فاعل سے شیٔ کا صدورِ مذکور مقتضی ہے کہ فاعل کو شیٔ صادر کا علم بھی ہو ، تو ان کے نزدیک تو اللہ تعالیٰ کا فعل واحد ہے ، اور وہ ہے معلولِ اول ، جو کہ عقلِ بسیط ہے ، تو چاہیئے کہ اُسے صرف معلولِ اول کا علم ہو ، اور معلولِ اول کو بھی فقط اُس کا علم ہو جو اس سے صادر ہے ، کیونکہ کل کائنات نے بزعمِ فلسفی یکبارگی تو اللہ تعالیٰ سے وجود پایا نہیں ، بلکہ وساطت وتولّد ولزوم سے وجود پایا ہے ، اور اُس کے صادر سے جو صادر ہے وہ اُسے معلوم

بالوساطة والتولُّدوالزوم ، والذی یصدُر ممن یصدُر منه ، لِمَ ینبغی أن یکون معلومًا له؟! ولَمْ یصدُر منه الاشیء واحد؟ــــــ **بل** هذا لا یلزم فی الفعل الارادی ، فکیف فی الطبیعی؟! فان حَرَکة الحَجَر من فوقِ جبل ، قد تکون بتحریک ارادی ، یوجب العلم بأصل الحرکة ، ولا یوجب العلم بما یتولّدمنها بوَساطتها ، من مُصادَمته ، وکَسْره غیرَه ، فهذا أیضًا لا جواب لهم عنه .

فان قیل : لو قضَینا بأنه لایعرِف الا نفسَه ، لکان ذلک فی غایة الشَناعة ، فانّ غیره یعرِف نفسَه ، ویعرِفه ، ویعرِف غیرَه ، فیکون فی الشرف فوقه ، وکیف یکون المعلولُ أشرفَ من العلة ؟!

قلنا : هذه الشَناعة لازمة ، من مقالة الفلاسفة فی نفی الاردة ، ونفی حدوث العالم ، فیجب ارتکابها ، کما ارتکب سائر الفلاسفة . أو لا بد من ترک الفلسفة ، والاعترافِ بأن العالَم حادث بالارادة .

ثم یقال : بمَ تنکرون علی من یقول من الفلاسفة : ان ذلک لیس بزیادة شَرَفٍ ، فان العلم انما

ہونا کیوں درکار ہوگا؟..... جبکہ اس سے صادر صرف ایک چیز ہے۔

بلکہ صادر سے جو صادر ہوا اُس کا علم تو فعلِ ارادی میں بھی لازم نہیں ، تو طبیعی میں کیسے لازم ہوگا ؟.....چنانچہ پتھر کی حرکت پہاڑ کے اوپر سے ، بعض اوقات ارادی تحریک سے ہوتی ہے ، جو اصل حرکت کا علم لازم وضروری ٹھہراتی ہے ، اب اُس حرکت سے بالواسطہ جو کچھ پیدا ہو ، یعنی کسی سے ٹکرا جانا کسی کو توڑ پھوڑ دینا ، اس کا علم وہ ارادی تحریک لازم نہیں ٹھہراتی ــ اِس الزام کا بھی فلسفیوں کے پاس کوئی جواب نہیں۔

فلسفی :۔ اگر ہم یہ مانیں کہ وہ صرف اپنی ذات کو جانتا ہے تو یہ بہت بری بات ہوگی ، کیونکہ اس کے ماسوا مخلوق اپنے آپ کو جانتی ہے اُسے جانتی ہے اور اوروں کو بھی جانتی ہے ، تو مخلوق اس سے بالا مرتبہ ہو جائے گی ، حالانکہ معلول ، علت سے بالا مرتبہ ہو یہ بھلا کیسے ہوگا ؟

اعتراض اولاً :۔ یہ خرابی تو فلسفیوں کی اُن باتوں سے لازم ہی ہے ، جو نفیِ ارادہ اور نفیِ حدوثِ عالَم کے سلسلے میں اُن لوگوں نے کہیں ، تو اِس خرابی کو تو اپنے گلے کا ہار بنانا ہی پڑے گا جیسے سارے فلسفیوں نے بنایا ، یا پھر فلسفے کو پانِ رخصت دو ، اور یہ اعتراف کرو ، کہ عالَم بہ ارادۂ الٰہیہ حادث ونو پید ہے۔ جَلَّ وَعَلَا

ثانیاً :۔ ان فلسفیوں کا کیا رد کرو گے جو کہتے ہیں کہ ــ ’’یہ خلق کا.....خود کو اول کو اور اوروں کو جاننا ، شرف میں بڑھ جانا

احتاج اليه غيره ، ليستفيد به كمالًا ، فانه فى ذاته ناقص ، والانسان شَرُفَ بالمعقولات ، اِمَّا ليطّلع على مَصالِحه فى العواقب ، فى الدنيا والآخرة ، واِمّا لِتكمُل ذاتُه المُظلِمة الناقصة ، وكذا سائر المخلوقات .

وأما ذات اللّٰه سبحانه وتعالىٰ ، فمُستَغْنِيَةٌ عن التكميل ، بل لو قُدِّرَله علم يكمُل به ، لكانت ذاته ، من حيثُ ذاتُه ، ناقصةً .

وهذا كما قلتَ فى السَمْع والبَصَر ، وفى العلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان ، فانک وافقتَ سائرَ الفلاسفة ، على أن اللّٰه تعالىٰ منزه عنه ، وأنّ المتغيراتِ الداخلةَ فى الزمان ، المنقسمةَ الى ما ((كان)) و ((سيكون)) لا يعرِفها الأول ، لان ذلک يُوجِب تغيرًا فى ذاته ، وتأثيرًا ، ولم يكن فى سلب ذلک عنه نُقصان ، بل هو كمال ، وانما النقصان فى الحواس والحاجة اليها ، ولو لا نقصان الآدمى ، لما احتاج الى حواسَّ ، لتحرُسه عما يتعرّض للتضرُّربه .

نہیں ہے ، اس لیے کہ خلق کو علم کی حاجت صرف اس لیے ہے ، کہ علم سے کمال حاصل کرے ، کیوں کہ خلق اپنی ذات میں ناقص ہے ، اور انسان معقولات سے بلند رتبہ ہوتا ہے ، یا تو اس لیے کہ دنیا وآخرت میں معقولات کے ذریعے وہ اپنے انجام کی بہتری پر آگاہی حاصل کر لیتا ہے ، یا اس لیے کہ اس کی تاریک اور ناقص ذات ... معقولات کے ذریعے کامل ہو جاتی ہے ، ایسے ہی دیگر مخلوقات کو سمجھ لو ـــــ رہی ذاتِ الٰہی سُبْحَانَهٗ وَتَعَالیٰ تو وہ تکمیل سے مستغنی ہے ، بلکہ اگر اس کے لیے ایسا علم مانا جائے جس سے وہ کامل ہو ، تو اس کی ذات بہ حیثیتِ ذات ناقص ہوگی‘‘۔

یہ اُن فلسفیوں کا قول ویسا ہی ہے ، جیسا صفاتِ سمع وبصر کے بارے میں ، نیز تحتِ زمان داخل جزئیات کے علم کے بارے میں ، تمہارا قول ہے ، کیونکہ اس سلسلے میں تم نے تمام فلسفیوں کی ہاں میں ہاں ملائی ، کہ اللہ تعالیٰ علم بالجزئیات سے مُنَزَّہ ہے ، اور متغیرات جو تحتِ زمان داخل ہیں ، جن کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو ہو چکے دوسرے وہ جو ہونے والے ہیں ، ان کا علم اول کو نہیں ، کیونکہ اِس علم سے ذاتِ اول میں تغیر واثر پذیری لازم آئے گی ، اور ذاتِ اول سے اِن کی نفی میں کوئی نقص وخرابی نہیں ، بلکہ یہ نفی ، کمال ہے ، نقص تو حواس اور حواس کی محتاجگی میں ہے ، انسان میں نقص وکمی نہ ہوتی

حَرَسَهٗ (ن ض) حَرْسًا حِراسَةً : حَفِظَهٗ [ق ت] ، نگاہبانی کردن [ص] : حفاظت کرنا۔ **تَضَرَّرَ** بِهٖ اَوْ مِنْهُ : اَصَابَهٗ به اومنه ضَرَرٌ [م] : اس کو اس سے نقصان پہنچا۔ وما يتعرّض للتضرر به : وہ جو درپے ہیں اس کے کہ انسان کو اُن سے ضرر پہنچے۔ **كَمَلَ** (ن ک ض) الشيءُ كَمَالًا ، وتَكَمَّلَ [ق ت ص] : کامل ہونا

وکذلک العلم بالحوادث الجزئية ، زعَمتم أنه نُقصان ، فاذا كُنّا نعرف الحوادث كلَّها ، ونُدرِک المحسوساتِ كلَّها ، والأول لا يعرف شيئًا من الجزئيات ، ولا يُدرِک شيئًا من المحسوسات ، ولا يكون ذلک نُقصانًا ، فالعلم بالكليات العقلية أيضًا ، يجوز أن يثبُت لغيره ، ولا يثبُتَ له ، ولا يكون فيه نُقصان أيضًا ، وهذا لا مَخرَج منه .

المسئلة الثانية عشرة

فی تعجيزهم عن اقامة الدليل على أنه يعرف ذاته أيضًا

فنقول : المسلمون لمّا عرَفوا حدوث العالم بارادته ، استدلوا بالارادة على العلم ، ثم بالارادة والعلم جميعًا ، على الحياة ، ثم بالحياة على أن كل حی ، يشعُر بنفسه ، وهوحی ، فيعرِف أيضًا ذاتَه ، فكان

تو اُسے یہ محتاجگی نہ ہوتی کہ حواس اُس کی مملکتِ بدن کا پہرہ دیں ، اوراس کے درپے آزار ہونے والی چیزوں سے اُسے بچائیں

اِسی طرح حوادثِ جزئیہ کا علم تم سب کے زعم میں نقص ہے ، تو جب ہم تمام حوادث کو جانیں ، تمام محسوسات کا ادراک کریں ، اوراول نہ کسی جزئی کو جانے ، نہ کسی محسوس کو دیکھے سنے ، اور یہ کوئی نقص بھی نہ ہو ، تو کلیاتِ عقلیہ کا علم بھی ، ہوسکتا ہے کہ غیر کو ہو ، اوراُسے نہ ہو ، اور اِس نہ ہونے میں بھی کوئی نقص کوئی خرابی نہ ہو

یہ ایسا الزام ہے جس سے فلسفیوں کو جائے فرار نہیں۔

مسئلۂ ثانی عشر

فلسفی اس حقیقت پر بھی کوئی دلیل قائم نہیں کرسکتے کہ ــــ ’’اول اپنی ذات کو جانتا ہے‘‘ ــــ

مسلمانوں نے چونکہ عالَم کو ارادہ الٰہیہ جَــلَّ وَعَلَا سے حادث ونو وجود جانا ، لہذا صفتِ ارادہ سے اُس کی صفتِ علم پر استدلال کیا ، پھر ارادۂ وعلم دونوں صفات سے صفتِ حیات پر استدلال کیا ، پھر صفتِ حیات سے اس پر استدلال کیا کہ.....ہر ذی حیات اپنی ذات سے آگاہ ہوتا ہے ، اوراللہ حیّ ہے ، لہذا وہ اپنی ذات کو بھی جانتا ہے.....تو یہ معقول شاہراہ ہے اورنہایت پختہ ، کہ انتہائی مضبوط و مستحکم طریقۂ استدلال ہے جسے عقل قبول کرتی ہے

رہے تم تو تم جب ارادۂ واحداث کے منکر ہو ، اورسمجھتے ہو کہ جو اُس سے صادر ہے ، لزومًا صادر ہے ، ضروری و

هذا مَنْهَجًا معقولًا ، فی غایة المَتانة .

فأما أنتم ، فاذا نفَيتم الارادة والاحداث ، وزعَمتم أن ما يصدُر عنه ، يصدُر بلزوم علی سبيل الضرورة والطبع ، فأیُّ بُعْدٍ فی اَن تكون ذاته ذاتًا ، من شأنها أن يو جد منها المعلول الأول فقط ؟! ، ثم يلزَم من المعلول الأول ، المعلولُ الثانی ، الی تمام ترتيب الموجودات ، ولكنه مع ذلک لا يشعُر بذاته ، كالنار يلزم منها السُخونة ، والشمس يلزَم منها النور ، ولا يعرِف واحد منهما ذاتَه ، كما لا يعرِف غيرَه ، بل مَنْ يعرف ذاته ، يعرف ما يصدُر عنه ، فيعرف غيرَه ، وقد بيَّنّا من مذهبهم ، أنه لا يعرف غيرَه ، وألزمْنا مَنْ خالفهم من ذلک ، مُوافَقَتَهم بحكم وَضْعهم ، واذا لم يعرف غيرَه ، لم يبعُد ألا يعرف نفسَه .

فان قيل : كل من لا يعرف نفسَه ، فهو ميت ، فكيف يكون الأول ميتًا ؟

لازمی اور طبعی طور پر ، تو تمہارے نزدیک اس میں کیا استحالہ ہے؟ ــــ کہ اُس کی ذات ایسی ذات ہو جس کی شان یہ ہو کہ صرف معلولِ اول اُس سے وجود پائے ، پھر معلولِ اول سے معلولِ ثانی لازم آئے اِسی طرح تمہاری تراشیدہ ترتیبِ موجودات کی آخری حد تک ، لیکن اس کے باوجود وہ اپنی ذات کو نہ جانے ــــ جیسے آگ ہے جس سے گرمی لازم آجاتی ہے ، آفتاب ہے جس سے ضیاء لازم آجاتی ہے ، جبکہ اِن میں کسی کو اپنی ذات کی خبر نہیں ، جیسا کہ غیر کی خبر نہیں ــــ بلکہ جو اپنی ذات کو جانے گا ، اپنے سے صادر ہونے والے کو بھی جانے گا ، تو اپنے[ــ] غیر کو جانے گا ــــ اور ہم بتا چکے[ــه] کہ فلسفیوں کے محققین کا نظریہ ہے کہ ــــ ''اول اپنے غیر کو نہیں جانتا'' ــــ اور یہ بھی دکھا چکے کہ جو فلسفی اس نظریے میں اپنے محققین کا مخالف ہے ، اُسے بھی نفیِ کثرت کے فلسفی قاعدے کے بموجب اپنے محققین کا حامی ہونا لازم ہے ــــ اور جب وہ ان کے زعم میں غیر کو نہیں جانتا تو کیا بعید ہے کہ خود کو بھی نہ جانے

فلسفی:۔ جو اپنے آپ کو نہ جانے وہ میت ہے تو اول میت کیسے ہوگا؟

جواب:۔ یہ تو تمہاری روشِ مذہب پر تمہیں لازم ہی ہے ، کیونکہ تم میں اور اُس شخص میں کیا فرق ہے جو کہتا ہے کہ

ــه یہ مسئلہ سادسہ میں قریب آخر گزرا المحققون اتفقوا علی انه لا يعلم الا نفسَه ــ یہ وسط مسئلہ سادسہ میں گزرا کہ فكل من اعترف من الفلاسفة بان الاول يعلم غيرَ ذاتهٖ فقد اَثْبَتَ كَثْرةً لا مَحالة **المَنْهَجُ** بالفتح : الطَرِيْقُ الوَاضِحُ البَيِّنُ [ق ت] ، راہ پیدا و کشادہ [ص] : صاف کھلا اور کشادہ راستہ۔ **السُخُوْنَة** (ن ک) : گرم ہونا۔ **المَتَانة** : الشِدَّة والقُوَّةُ [ت] : زور و مضبوطی

قلنا : فقد لزمکم ذلک علی مَساق مذهبکم ، اذ لا فصل بینکم وبین من قال : کل من لا یفعل بارادة ، وقدرة ، واختیار ، ولایسمع ، ولا یُبْصِر ، فهو میت ، ومن لا یعرف غیره ، فهو مَیِّت ، فان جاز أن یکون الأول خالیًا عن هذه الصفات کلها ، فأیُّ حاجة به الی أن یعرِف ذاته ؟ فان عادوا الی أن کل ما هو بریء عن المادة ، فهو عقل بذاته ، فیعقِل نفسه ، فقد بیَّنّا أن ذلک تحکّم لا برهان علیه .

فان قیل : البرهان علیه ، أن الموجود ینقسم : الی حی ، والی میت ، والحَیُّ أقدم وأشرف من المیت ، والأول أقدم وأشرف ، فیکون حیًا ، وکل حی یشعُر بذاته ، اذ یستحیل أن یکون فی معلولاته الحیُّ ، وهو لا یکون حیًا .... **قلنا :** هذه تحکمات ، فانا نقول : لِمَ یستحیل أن یلزَم ، ممن لا یعرِف نفسَه مَنْ یعرِف نفسَه ، بالوسائط الکثیرة ، أو بغیر واسطة ؟ ! فان کان المحیل لذلک ، کونَ المعلول أشرفَ من العلة ، فلِمَ یستحیل أن یکون المعلول أشرف من العلة ؟! ولیس هذا بَدْهِیًّا .

___ ''جس کسی کا فعل ، قدرت وارادہ واختیار سے نہیں ، اور جو سنتا دیکھتا نہیں وہ مردہ ہے ، اور جو غیر کو نہیں جانتا وہ بھی مردہ ہے'' ___ اب اگر اول کا اِن تمام صفات سے خالی ہونا ممکن ہو تو اُسے کیا حاجت ہوگی کہ خود کو جانے ؟۔

اب فلسفی پھر ادھر پلٹالیں کہ ___ ''جو مادے سے پاک ہوگا اپنی ذات میں عقل ہوگا ، تو خود کو جانے گا'' ___ تو ہم مسئلہ [حادی عشر میں] واضح کر چکے کہ یہ تحکم ہے ، اس پر ان کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

فلسفی:۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ ___ ''موجود کی دو قسمیں ہیں حی اور میت۔ اور حی کو میت پر تقدم اور برتری ہے۔ اور اول کو سب پر تقدم وبرتری ہے تو اول حیّ ہوگا۔ اور جو حیّ ہو وہ اپنی ذات سے باخبر ہوتا ہے۔ کیونکہ اول کے معلولات میں حیّ ہوں ___ اور وہ خود حیّ نہ ہو یہ محال ہے۔

جواب:۔ یہ سب تحکمات ہیں چنانچہ **اولاً** ہم پوچھتے ہیں یہ کیوں محال ہے کہ ___ ''جو اپنے آپ کو نہیں جانتا تو اُس سے بہ وسائطِ کثیرہ یا بلا واسطہ وہ لازم آئے جو اپنے آپ کو جانتا ہو'' ___ اگر اس کے محال ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ___ معلول علت سے اشرف وبرتر ہو جائے گا ___ تو معلول کا علت سے اشرف وبرتر ہونا کیوں محال ہے؟..... اس کی دلیل لاؤ ، کہ یہ بدیہی تو ہے نہیں **ثانیًا** مانا کہ معلول کا علت سے اشرف وبرتر ہونا محال ، اور علت کا معلول سے برتر ہونا ضروری ہے ، مگر تم ایسے کو کس دلیل

بَدْہ (ف) : ناگاہ وناا ندیشیدہ آمدن [ص] : بغیر سوچے اچانک آنا۔

ثم لـمَ تـنكرون على من يقول : ان شرَفه ، فى أن وجود الكل ، تابع لذاته ، لا فى علمه ؟! والدليل عـليـه ، أن غيره ربما عرَف اشياء سِوى ذاته ويَرىٰ ويَسْمَع ، وهولا يَرىٰ ، ولا يسمع .... ولو قال قائل : الـمـوجود ينقسم : الى البصير ، والأعمى ، والعالم ، والجاهل ، فَلْيكُن البصير أقدمَ ، وَلْيكن الأول بصيرًا ، وعـالـمًـا بـالأشيـاء ، لَـكُـنْتُـمْ تـنـكـرون ذلک ، وتقولون : ليس الشَرَف فى البَصَروالعلم بالأشياء ، بل فى الاستغناء عن البَصَر والعلم ، وكونِ الذات بحيثُ يوجد منه الكلُّ ، الذى فيه العلماء وذَوُوالأبصار .

فكذلک لا شَرَف فى معرفة الذات ، بل فى كونه مبدأً ، لذوات المعرفة ، وهذا شرف مخصوص به .

فبـالـضَـــرورة يضـطرُّون ، الى نَفْى علمه أيضًا بذاته ، اذ لا يدل عليه شئ من ذلک سِوى الارادة ، ولا يدل على الارادة ، سُوى حُدوث العالم ، وبفَساد ذلک يفسُد هذا كله ، على من يأخُذ هذه الأمور ، مِن

سے ساکت کرو گے جو کہے کہ ـــ ’’اول کا شرف اس میں ہے کہ سب کا وجود اُس کی ذات کے تابع ہے ، علم میں یعنی اپنے آپ کو جاننے میں اُس کے لیے شرف نہیں ہے ، دلیل اس پر یہ ہے کہ بسا اوقات اُس کا غیر اپنی ذات کے سوا اشیاء کو جانتا دیکھتا اور سنتا ہے ، اور وہ دیکھتا سنتا نہیں‘‘ ـــ [تو جس طرح سمع وبصر میں تمہارے بقول اس کے لیے شرف نہیں ، خود کو جاننے میں بھی اس کے لیے شرف نہیں]

علاوہ ازیں اسی دلیل سے جو تم نے پیش کی کہ ـــ ’’علت کا معلول سے اشرف ہونا ضروری ہے‘‘ ـــ کوئی اس کے لیے سمع وبصر وعلم بہ غیر پر استدلال کرے کہ ـــ ’’موجود دو طرح کے ہیں ● ذی بصر ● اور فاقد البصر ..... ● ذی علم ● اور بے علم ، تو چاہئے کہ ذی بصر کو اولیت ہو ، اور اول بصیر اور ہر شئ کا عالم ہو‘‘ ـــ تو تم اس کا استدلال رد کر دو گے اور کہو گے کہ ـــ ’’دیکھنے اور ہر ہر شئ کو جاننے میں شرف نہیں ، بلکہ شرف اِس میں ہے کہ وہ اِن صفاتِ علم وبصر سے بے نیاز ہو ، اور اُس کی ذات اِس شان کی ہو کہ اُس سے کل کائنات کو وجود ملے جس میں ذی علم ذی بصر سب ہوں۔

تو اسی طرح اپنی ذات کو جاننے میں بھی شرف نہیں ہوگا ، بلکہ شرف اس میں ہوگا کہ کائنات میں جو اپنی ذات کو جاننے والے ہیں ان سب کا وہ مبدأ ہو ، اور یہ ایسا شرف ہوگا جو اُس کے ساتھ مخصوص ہوگا۔

تو ضرور فلسفی اپنے مسلّمہ اصول کے ہاتھوں مجبور ہو کر یہ نفی بھی کریں گے کہ ـــ ’’اول اپنی ذات کو بھی نہیں جانتا‘‘ ـــ کیونکہ اِس حقیقت پر کہ ـــ ’’وہ اپنی ذات کو جانتا ہے‘‘ ـــ صفتِ ارادہ کے سوا کوئی دلیل نہیں ، اور صفتِ ارادہ پر ’’حدوثِ عالم‘‘ کے سوا کوئی دلیل نہیں ، اور حدوثِ عالم کو باطل ماننے سے ’’علم بہ ذات اور ارادہ‘‘ دونوں اُس کے نزدیک

ُنَظَر العقل ، فجميع ما ذَكَروه من صفات الأول ، أونَفَوْه ، لا حجة لهم عليه ، الا تخمينات وظُنون ، يستنكف الفقهاء منها فى الظنيات .

ولا غَرُو ، لو حار العقل فى الصفات الالهية ، ولا عَجَب ، انما العَجَب من اعجابهم ، بأنفسهم ، و بأدلتهم ، ومن اعتقادهم أنهم عرَفوا هذه الأمور ، معرفة يقينية ، مع ما فيها من الخَبْط والخَبال .

المسئلة الثالثة عشرة

فى ابطال قولهم : ان الله ـ تعالىٰ عن قولهم ـ لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان : الى الكائن ، وماكان ، وما يكون

وقد اتفقوا على ذلک ، فان من ذهب منهم الى انه لا يعلم الا نفسه ، فلا يَخفىٰ هذا من مذهبه ،

باطل ٹھہریں گے جو اِن امور کو صرف نظرِ عقل سے معلوم کرنے کا مدعی ہے

تو فلسفی اول کی جو صفات بھی بتاتے یا جن صفات کی بھی نفی کرتے ہیں اس کے لیے ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے ، سوا ایسے تخمینے اور ظنوں کے جن پر ظنیات میں بھی بنائے مسئلہ رکھنے سے فقہا عار رکھتے ہیں ۔

اور عقل اگر صفاتِ الٰہیہ میں حیران ہو تو یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ، ہاں تعجب اس پر ہے کہ یہ عجز و قصور کے پتلے اپنی جانوں اور اپنی دلیلوں پر کیسے مغرور ہیں ، اور کیسے یہ یقین کر بیٹھے ہیں کہ اِن امور کی انہیں یقینی معرفت ہے ، حالانکہ ان کی معرفت میں یہ کچھ کورانہ کج مج روی اور ہذیان موجود ہے

مسئلۂ ثالث عشر ـ ۱۳

فلسفیوں کے اس قول کا **ابطال** کہ اللہ تعالیٰ اُن جزئیات کو نہیں جانتا جو زمانے کے بٹنے سے تین قسموں موجودہ وگزشتہ وآئندہ میں بٹتے ہیں

فلسفی اِس نفیِ علم بالجزئیات پر متفق ہیں کیوں کہ جن فلسفیوں کا مذہب ہے کہ ـــ ''اللہ تعالیٰ صرف اپنی ذات کو جانتا

الخَبْطُ : كلُّ سَيْرٍ علىٰ غَيْرِ هُدىً ، او علىٰ غَيْرِ جا دّةٍ [ت] : کج مج روی ـــــ خَبَطَ (ص) الشيطانُ فُلانًا : مَسَّهُ بِأَذىً فَأَفْسَدَهُ وخَبَلَهُ [ق ت] : شیطان کا کسی کو پاگل کر دینا۔ العُجْبُ بالضم **العَجَب** مُحَرَّكَةً : اِنكارُ ما يَرِدُ عَلَيْکَ لِقِلَّةِ اعتِيَاده ، عَجِبَ (س) منه عَجَبًا [ق ت] : کسی پر تعجب کرنا۔ **اُعْجِبَ** بنفسهِ : تَرَفَّعَ واسْتَكْبَرَ : اپنے آپ پر گھمنڈ کرنا۔ لا غَرْوَ : لا عَجَبَ محركةً (ق)

ومن ذهب الى أنه يعلم غيره۔ وهوالذى اختاره ((ابن سينا)) ۔ فقد زَعَم أنه يعلم الأشياء علمًا كليًا ، لا يد خُل تحت الزمان ، ولا يختلف بالماضى والمستقبل والآن ، ومع ذلک زعَم أنه لا يعزُب عن علمه مثقالُ ذرة فى السموات والأرض ، الا أنه يعلم الجزئياتِ بنوع كلى ....ولا بد اولًا من فهم مذهبهم ، ثم الاشتغال بالاعتراض ....ونبين هذا بمثال ، وهو أن الشمس مثلًا ، تنكسف بعد أن لم تكن منكسفة ، ثم تنجلى ، فتَحصَّل لها ثلاثة أحوال ــ أعنى الكسوف :ــ (ا) حال هو فيها معدوم ، منتظَر الوجود ، أى سيكون . (ب) وحال هو فيها موجود ، أى هو كائن . (ج) وحال ثالثة هو فيها معدوم ، ولكنه كان من قبل .

ولنا بازاء هذه الاحوال الثلاثة ، ثلاثة علوم مختلفة : (ا) فانا نعلم أولًا ، أن الكسوف معدوم ، وسيكون . (ب) وثانيًا أنه كائن . (ج) وثالثًا أنه كان ، وليس كائنًا الآن .

وهذه العلوم الثلاثة متعددة و مختلفة ، وتعاقبها على المحل يُوجِب تغيُّرَ الذات العالمة ، فانه

ہے‘‘ــــ ظاہر ہے کہ وہ اس نفی کے قائل ہوں گے ہی ، اور جس کا مذہب ہے کہ وہ غیر کو بھی جانتا ہے ، اور یہی ابن سینا کا مختار ہے ، تو اُس کے زعم میں اُس کا علم بالاشیاء ایسا ہے کہ تحتِ زمان داخل نہیں ، یعنی اُس میں ماضی و مستقبل وحال کا اختلاف نہیں ، اوراس کے باوجود ابن سینا گمان کرتا ہے کہ اُس کے علم سے ذرہ بھر کوئی چیز غائب نہیں آسمانوں میں نہ زمین میں ، مگر وہ جزئیات کو بہ نوعِ کلی جانتا ہے۔

پہلے ضروری ہے ان کے مذہب کو سمجھ لینا ، پھر قلع قمع میں لگنا .... اسے ہم ایک مثال سے واضح کرتے ہیں ، مثلاً سورج ہے اس کو گہن لگتا ہے ، جب کہ پہلے گہن نہیں تھا ، پھر گہن چھوٹ جاتا ہے ، تو کسوف یعنی گہن کی تین حالتیں ہوئیں۔

① ایک حالت وہ جس میں گہن معدوم ہے مگر اس کے ہونے کی توقع ہے یعنی عنقریب ہونے والا ہے ② دوسری حالت وہ جس میں گہن موجود ہے یعنی گہن لگا ہوا ہے ③ تیسری حالت وہ جس میں گہن پھر معدوم ہے لیکن پہلے تھا ہمیں ان تین حالتوں کے مقابل تین مختلف علوم ہوتے ہیں کہ **اولًا** ہم جانتے ہیں گہن معدوم ہے اور عنقریب ہوگا **ثانیًا** ہم جانتے ہیں گہن فی الحال ہے **ثالثًا** ہم جانتے ہیں گہن تھا اور اس وقت نہیں ہے

اِن علوم میں تعدُّد ہے اور ان کے آپس میں اختلاف ہے ، اور ان علوم کا یکے بعد دیگرے ذہن میں آنا ذاتِ عالِم میں تغیُّر کا مُوجِب ہے ، کہ گہن چھوٹ جانے کے بعد اگر وہ گہن کو پہلے کی طرح فی الحال موجود جانے تو یہ جہل ہوگا ، نہ کہ علم

لو علم بعدالانجلاء ، أن الكسوف موجود الآن ، كما كان قبلُ ، لكان جَهْلًا لا علمًا ، ولو علم عند وجوده أنه معدوم ، لكان جاهلًا ، فبعض هذه لا يقوم مقام بعض .

فزعموا أن اللّٰه تعالىٰ لا تختلف حاله ، فى هذه الأحوال الثلاثة ، فانه يؤدى الى التغير ، وما لم تختلف حاله ، لم يُتصور أن يعلم هذه الامور الثلاثة ، فان العلم يتبَع المعلوم ، فاذا تغير المعلوم ، تغير العلم ، واذاتغير العلم ، فقد تغير العالِمُ لا مَحالة ، والتغير على اللّٰه تعالىٰ محال .

ومع هذا زعَم : أنه يعلم الكُسوف وجميعَ صفاته وعوارضه ، ولكن علمًا هو متصف به فى الأزل والأبد ، ولا يختلف ، مثل أن يعلم مثلًا ، أن الشمس موجودة ، وأن القمر موجود ، فانهما حصَلا منه ، بوَساطة الملا ئكة التى سَمَّوها ، باصطلاحهم ، عقولًا مجردة ، ويعلم أنها تتحرك حَرَكاتٍ دورية ، ويعلم أن بين فَلَكَيْهما تقاطُعًا ، على نقطتين هما الرأس والذَنَب ، وأنهما يجتمعان فى بعض الأحوال فى العُقْدتين ،

___ اور گہن جبکہ موجود ہواور وہ جانے کہ گہن معدوم ہےتو وہ جاہل ہوگا ، تو ان تین میں ایک دوسرے کی جگہ نہیں لے سکتا

توفلسفیوں نے گمان کیا کہ شانِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا اس سے بلند وبالا ہے کہ وہاں ان احوالِ ثلاثہ کے اعتبار سے اختلافِ حال کا گزر ہو ، کیوں کہ اس سے ذات میں تغیر لازم آئے گا ، اور بغیر اختلافِ حال کے اِن تین امور کا اُسے علم ہونا ممکن نہیں ، کہ علم معلوم کے تابع ہوتا ہے ، توجب معلوم میں تغیّر ہوگا علم میں تغیّر ہوگا ، اور جب علم میں تغیّر ہوگا تو لامحالہ ذاتِ عالم میں تغیّر ہوگا ، اور تغیّر اللہ تعالیٰ پر محال ہے۔

اس کے باوجود ابن سینا کا زعم ہے کہ وہ گہن اور گہن کے تمام اوصاف وعوارض کو جانتا ہے ، مگر ایسے علم سے جس سے وہ ازلًا ابــدًا متصف ہے اور جس میں ماضی ومستقبل کا اختلاف نہیں ہے ، جیسے مثال کے طور پر وہ جانتا ہے کہ سورج موجود ہے چاند موجود ہے ، کیونکہ دونوں کا وجود اُسی سے ہے مگر بہ واسطۂ ملائکہ جنہیں یہ لوگ اپنی اصطلاح میں عقولِ مجردہ کہتے ہیں ، نیز وہ جانتا ہے کہ چاند سورج گردش کُناں ہیں ، اور دونوں کے افلاک کے مابین دونقطوں راس اور ذَنَب پر تقاطع ہوتا ہے ، اور دونوں بعض احوال میں عُقدتین میں مجتمع ہوتے ہیں تو سورج گہن ہوجاتا ہے ، یعنی سورج اور چشمِ ناظر کے درمیان جِرمِ قمر

ذَنَب ، بفتحتین: نام شکلے ست درآسمان کہ از تقاطع منطقۂ فلکِ جوزہر ومائل بصورتِ مارِ بزرگ بہم می رسد یک طرفش را **راس** گویند وطرفِ دیگر را **ذَنَب** [غ]: ذَنَب آسمان میں ایک شکل کا نام ہے ، فلکِ قمر کے دوپرزوں جوزہر ومائل کے منطقہ کے تقاطع سے بڑے سانپ کی صورت پر یہ شکل بنتی ہے ، اس کے ایک سرے کو **راس** اور دوسرے کو **ذَنَب** کہتے ہیں

فتنكسف الشمس ، أى يحول جِرْمُ القمر بينها وبين أعيُن الناظرين ، فتستترالشمس عن الأعين ، وأنه اذاجاوز العقدة مثلًا ، بمقدار كذا ، وهو سَنَة مثلًا ، فانها تنكسف مرة أخرىٰ ، وأن ذلك الانكساف يكون فى جميعها ، أو ثُلُثِها ، أو نصفها ، وأنه يمكُث ساعة أو ساعتين ، وهكذا الى جميع أحوال الكسوف وعوارضه ، ولا يعزُب عن علمه شئ ، ولكن علمه بهذا ، قبل الكسوف ، وفى حال الكسوف ، وبعد الانجلاء ، على وتيرة واحدة ، لا يختلف ولا يوجب تغيّرًا فى ذاته ،

وكذا علمه بجميع الحوادث ، فانها انما تحدُث بأسباب ، وتلك الأسباب لها أسباب أُخَر ، الى أن تنتهى الى الحَرَكة الدورية ، السماوية ....وسبب الحركة الدورية نفس السموات ، وسبب تحريك النفوس ، الشوق الى التشبه بالله تعالىٰ ، والملائكة المقربين .

فالكل معلوم له ، أى هو منكشف له ، انكشافًا واحدًا متناسبًا ، لا يؤثر فيه الزمان ، ومع هذا ، فحالَ الكسوف ، لا يقال : انه يعلم أن الكسوف موجود الآن ، ولا يعلم بعده أنه انجلى الآن .

یعنی چاند کی ٹکیہ حائل ہوجاتی ہے اس لیے سورج نظروں سے اوجھل ہوجاتا ہے ، نیز جانتا ہے کہ عُقدہ سے مثال کے طور پر ایک مقررہ مقدار مثلاً سال بھر تجاوز کرجاتا ہے تو سورج میں دوبارہ گہن لگتا ہے ، نیز جانتا ہے کہ یہ گہن پورے آفتاب میں ہوگا یا تہائی میں یا نصف میں ، اور گھڑی بھر رہے گا یا دو گھڑی ، اسی طرح گہن کے تمام احوال وعوارض کو جانتا ہے ، اس کے علم سے کچھ باہر نہیں لیکن اس کا یہ علم جیسا گہن سے پہلے ہے ویسا ہی گہن کی حالت میں ہے اور ویسا ہی گہن چھوٹنے کے بعد بھی ہے ، وہ نہ بدلتا ہے ، اور نہ اس کی ذات میں تغیر کا مُوجِب ہوتا ہے۔

ایسا ہی اُس کا تمام حوادث سے متعلق علم ہے ، کیوں کہ حوادث اسباب ہی سے حادث ہوتے ہیں ، پھر ان اسباب کے لیے دوسرے اسباب ہیں حتیٰ کہ یہ سلسلۂ اسباب گردشِ فلک تک پہنچتا ہے ، اور فلک کی گردش کا سبب فلک کا نفس ہے اور نفوس جو افلاک کو حرکت دیتے ہیں اس کا سبب یہ ہے کہ انہیں اللہ تعالیٰ اور ملائکہ مقربین سے تشبّہ کا شوق ہے۔

تو سب کچھ اُسے معلوم ہے یعنی سب کا اُسے علم وانکشاف ہے ایسا کہ ایک ہے اور یکساں زمانے کا جس میں اثر نہیں اس کے باوجود بحالِ کسوف یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ یہ جانتا ہے کہ گہن فی الحال موجود ہے ، اور نہ بعدِ گہن اُسے یہ علم ہوتا ہے کہ اب گہن چھوٹ گیا

المُکْث ، مُثَلَّثًا ویُحَرَّک (ن ک) : الاقامةُ مع الانتظار والتَّلَبُّث فى المكان [ق ت] : انتظار میں کسی جگہ رکے رہنا۔

وكل ما يجب في معرفته الاضافة الى الزمان ، فلا يتصور أن يعلمه ، لأنه يوجب التغيّر .

هذا فيما ينقسم بالزمان ، وكذا مذهبهم فيما ينقسم بالمادة والمكان ، كأشخاص الناس والحَيَوانات ، فانهم يقولون : لا يعلم عوارض زيد وعمرو وخالد ، وانما يعلم الانسان المطلق بعلم كلي ، ويعلم عوارضه ، وخواصه ، وأنه ينبغي أن يكون بَدَنه مركبًا من أعضاء ، بعضها للبَطْش ، وبعضها للمَشْي ، وبعضها للادراك ، و بعضها زوج ، وبعضها فرد ، وأن قُواه ينبغي أن تكون مبثوثة في أجزائه ، و هَلُمَّ جرًّا ، الى كل صفة في خارج الآدَمِيّ وباطنه ، وكل ماهو من لواحقه ، وصفاته ، ولوازمه ، ، حتى لا يعزُب عن علمه شئ ، ويعلمه كليًا .

فأما شَخْص زيد ، فانما يتميز عن شخص عمرو ، للحِسّ لا للعقل ، فان عِماد التميز ، اليه الاشارة

جس بات کی بھی معرفت میں زمانے کی طرف نسبت واضافت ضروری ہے اس کا اُسے علم ہونا، نا متصور ہے کہ یہ علم مُوجبِ تغیر ہے

یہ ان لوگوں کا مذہب اُن جزئیات کے بارے میں ہے جو زمانے کے اعتبار سے گزشتہ وموجودہ وآئندہ میں بٹتے ہیں ، اور ایسا ہی ان کا مذہب اُن جزئیات کے بارے میں ہے جو مادہ اور مکان کے اعتبار سے تقسیم پاتے ہیں ، جیسے افرادِ انسانی وحیوانی ، چنانچہ وہ کہتے ہیں ۔اللہ تعالیٰ زید وعمر وخالد کے عوارض کو نہیں جانتا ، وہ صرف انسانِ مطلق کو علمِ کلی سے جانتا ہے ، اور صرف اُسی کے عوارض وخواص کو جانتا ہے ، اور یہ کہ انسانی بدن کی ایسے اعضاء سے ترکیب ہونی چاہئے جن میں کچھ پکڑنے کے لیے ہوں کچھ چلنے کے لیے اور کچھ ادراک کے لیے ، کچھ جفت ہوں اور کچھ طاق ، اور یہ کہ انسان کی قوتیں اجزائے بدن میں پھیلی ہوئی ہونا چاہئے ، اسی طرح ہر وہ صفت جو آدمی کے ظاہر اور باطن میں ہے اور جو بھی انسان کے لواحق وصفات ولوازم ہیں سب کو جانتا ہے ، حتیٰ کہ کوئی چیز اُس کے علم سے باہر نہیں اور سب کو کلی طور پر جانتا ہے۔

رہا شخصِ زید کا شخصِ عمرو سے امتیاز تو وہ بذریعۂ حس ہوتا ہے بذریعۂ عقل نہیں ، کیونکہ اِس امتیاز کا دار ومدار اس پر

بَثَّهُ (ن) بَثًّا : فَرَّقَهُ ونَشرهُ [م] : بکھیرنا۔ **هَلُمَّ** : تَعَالَ [ق] ، بیا[ص] : آؤ ـــ یہ ھائے تنبیہ اور لُمَّ بمعنیٰ قریب آؤ سے مرکب ہے[ق ت] ، هَلُمَّ اِلَيْنَا يَا رَجُلُ : اى تَعَالَ [ق ت] : اے شخص میری طرف آ ـــ يُقال : كَانَ عَامًا اَوَّلَ كَذا وكَذا فَهَلُمَّ جَرًّا اِلَى الْيَوْم : اى اِمْتَدَّ ذلك الى اليوم [تاج العروس باب الراء] : پہلے سال ایسا ایسا ہوا پھر وہی آج تک چلا آیا ـــ وانْتَصَبَ جَرًّا عَلَى الْمَصْدَر ، اوالحَال [ت] : جَرًّا مفعول مطلق ہے [تَجُرّ يا تَجُرُّونَ مضارع محذوف کا] یا حال ہے [هَلُمَّ کی ضمیر فاعل سے]

الی جِهَة معینة ، والعقل یعقِل الجهة المطلقة الکلیة ، والمکانَ الکلیّ ، فأما قولنا : ((هذا)) و ((هذا))فهو اشـــارة الی نسبة حاصلة لذلک المحسوس ، الی الحاسّ ، لکونه منه علی قُرب ، أوبُعد ، أو جهة معینة ، و ذلک یستحیل فی حقه .

وهـذه قـاعـدةاعتقدوها ، وأستأصلوا بها الشرائع بالکلیة ، اذ مضمونها ، أن زیدًا مثلًا لوأطا ع اللّٰهَ تـعـالـیٰ أوعـصاه ، لم یکن اللّٰه عز وجل عالمًا بما یتجدّد من أحواله ، لأنه لایعرِف زیدًا بعینه ، فانه شخص ، وأفعـاله حادثة بعدَ أن لم تکن ، واذا لم یعرف الشخصَ ، لم یعرف احوالَه وأفعالَه ، بل لایعرف کفرزید ولا اسلامه ، وانما یعرف کفر الانسان واسلامه مطلقًا ، کلیًا لا مخصوصًا بالأشخاص .... بل یـلزَم أن یقال تَحَدّیٰ محمد ـ صـلی اللّٰه علیه وسلم ـ بـالـنبوة ، وهو لم یعرِف فی تلک الحال أنه تَحَدّیٰ به ، وکذلک

ہے کہ اس شخص کی طرف متعین سمت میں اشارہ کیا جائے ، جب کہ عقل جہتِ مطلقہ کلیہ اور مکانِ کلی کا ادراک کرتی ہے ، رہا ہم جو کہتے ہیں ...یہ...یہ...تو یہ شئ محسوس کو صاحب احساس کے ساتھ جو نسبت ہے اُس نسبت کی طرف اشارہ ہے ، کیونکہ وہ شئ صاحبِ احساس سے ایک نزدیکی یا دوری پر یا ایک متعین سمت میں ہوتی ہے ، اور اللہ عَـزَّ وَجَلَّ کے حق میں یہ محال ہے کہ کوئی شئ اُس سے دوری یا نزدیکی پر ہو یا اُس کی بہ نسبت کسی متعین جہت میں ہو۔

یہ وہ بنیادی اصول ہے جسے فلسفیوں نے اپنا اعتقادی نظریہ بنایا ، اور اسی سے تمام شرائع کی بالکلیہ بیخ کنی کرنی چاہی ، کیونکہ اس اصول کے اندر یہ شناعت موجود ہے کہ مثال کے طور پر زید خواہ اطاعتِ الٰہی کرے یا نافرمانی کرے ، اللہ عَـزَّ وَجَلَّ کو زید کے متجد دونو پیدا احوال کا علم نہیں ہوگا ، کیوں کہ وہ خاص زید کو نہیں جانتا ، اس لیے کہ زید شخص ہے ، اور زید کے افعال حادث ونو پید ہیں کہ پہلے نہ تھے ، اور جب وہ شخص کو نہیں جانتا شخص کے احوال وافعال کو بھی نہ جانے گا ، بلکہ وہ زید کے کفر یا اسلام کو بھی نہیں جانتا ، وہ صرف انسانِ عام ومطلق کے کفرو اسلام کو جانتا ہے ، مخصوص اشخاصِ انسانی کے کفرو اسلام کو نہیں

بلکہ اِس اصول سے لازم آتا ہے کہ حضور اقدس محمد رسول اللہ صَـلَّی اللّٰہُ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَسَلَّم نے دعوائے نبوت فرما کر جب دعوتِ مقابلہ دی تو اُسے اس حال میں حضور کے دعوتِ مقابلہ دینے کا علم نہ تھا ، یونہی کسی بھی متعین نبی کے دعوتِ مقابلہ دینے کا

تحدی : دعوتِ مقابلہ دینا ـــــ تَحَدّی : برابری کردن درکارے وپیش خواندن خصم راوغلبہ جستن [ص] ومنه تَحَدّیٰ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَسَلَّم العَرَبَ بالقرآن [ت] حضور نے عرب کو قرآن کے مقابلہ کی دعوت دی۔

الحال مع كل نبى معين ، وانّه انما يعلَم أن من الناس من يَتَحَدّىٰ بالنبوة ، وأن صفة أولئک كذا وكذا ، فأما النبى المعين بشخصه ، فلا يعرفه ، فان ذلک يُعرَف بالحِسّ ، والأحوال الصادرة منه لا يعرفها ، لأنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان ، فى شخص معين ، ويوجب ادراكها على اختلافها تغيرًا .

فهـذا ما أردنا أن نذكُره من نقل مذهبهم أولًا ، ثم من تفهيمه ثانيًا ، ثم نُبَيّن ما فيه من القبائح اللازمة عليه ثالثًا . فَلْنذكُر الآن خَبالهم ، ووجهَ بُطلانه .

وخَبالهم أن هذه أحوال ثلاثة مختلفة ، والمختلفات اذا تعاقبت على محل واحد ، أوجبت فيه تغيرًا ، لا مَحالة ، فان كان فى حال الكسوف ، عالمًا بأنه سيكون ، كما كان قبله ، فهو جاهل لاعالم ، وان كان عالمًا بأنه كائن ، وقبل ذلک كان عالمًا بأنه ليس بكائن وأنه سيكون ، فقد اختلف علمه ، و اختلف حاله ، فلزِم التغير ، اذ لا معنى للتغير ، الا اختلاف العالِم ، فان من لا يعلم شيئًا ثم علمه ، فقدتغير ،

اُسے علم نہیں ، وہ صرف اتنا جانتا ہے کہ بعض انسان ہیں جو دعوائے نبوت کریں گے ان کی صفات یہ یہ ہیں ، رہے متعین و متشخص افرادِ نبوت تو وہ انہیں نہیں جانتا ، کیونکہ افراد کا علم حِس سے ہوتا ہے ، اور اُن سے وقوع پذیر احوال کو بھی نہیں جانتا ، کیونکہ یہ وہ احوال ہیں جو ایک شخصِ معین کے ماضی وحال و مستقبل کے اعتبار سے گزشتہ و موجودہ و آئندہ تین قسم کے ہوتے ہیں ، اور ان کا اِس اختلاف کے ساتھ ادراک ذاتِ مُدرِک میں تغیر کا موجب ہے

یہ ہے وہ جسے ہم نے بیان کردینا چاہا ، کہ اولاً ان کا مذہب نقل کردیں ، پھر دوسرے مرحلے میں اُسے سمجھا دیں ، اور تیسرے مرحلے میں وہ قباحتیں شناعتیں دکھادیں جو اس فلسفی اصول پر لازم آتی ہیں ـــــ اب ہم تحریر کریں ان کا جنون اور عقلی بے مایگی اور یہ کہ مذکورہ اصولِ فلسفی کس طرح باطل ہے۔

فلسفیوں کا جنون یہ ہے کہ ـــــ یہ تین مختلف حالتیں ہیں اور جب مختلف حالتیں یکے بعد دیگرے ایک محل پر آئیں تو اس سے محل میں لامَحالہ تغیر لازم ہوگا ، کیونکہ گہن کی حالت میں اگر کوئی یہ جانتا ہے کہ......اب تھوڑی دیر میں گہن لگنے والا ہے......جیسا کہ گہن سے پہلے یہی جانتا تھا تو وہ جاہل ہوگا عالم نہیں ہوگا ، اور اگر یہ جانتا ہے کہ......گہن فی الحال لگا ہے......جبکہ اس سے پہلے یہ جانتا تھا کہ ......گہن فی الحال نہیں لگا ہے لگنے والا ہے......تو اس کے علم میں تبدّل ہوا ، اور اس کی حالت تبدیل ہوئی ، تو تغیر لازم آیا ، کہ تغیر کا

خَبِلَ (س) خَبَالًا : جُنَّ وَفَسَدَ عَقْلُهُ [ق ت] : جنون ہونا اور عقل میں خرابی آنا۔

ومن لم يكن له علم بأنه كائن ، ثم حصَل حالَ الوجود فقد تغير .

وحقّقوا هذا ، بأن الاحوال ثلاثة : ....(ا) حال هى اضافة مَحْضة ، ككونك يَميناً وشِمالًا ، فان هذا لا يرجِع الى وصف ذاتى ، بل هو اضافة محضة ، فان تحوَّل الشيء الذى كان على يمينك الى شِمالك ، تغيرت اضافتك ، ولم تتغير ذاتك بحال ، وهذا تبدل اضافة على الذات ، وليس بتبدل الذات ....(ب) ومن هذا القبيل اذا كنت قادرًا على تحريك أجسام حاضرة بين يديك ، فانعدمت الأجسام أو انعدم بعضها ، لم تتغير قُواك الغَرِيْزَية ، ولا قدرتك ، لأن قدرتك قدرة على تحريك الجسم المطلق أولًا ، ثم على المعين ثانيًا ـ من حيث انه جسم ـ فلم تكن اضافة القدرة الى الجسم المعين ، وصفًا ذاتيًا ، بل اضافة محضة ، فتغيرها يوجب زوال اضافة ، لا تغيرًا فى حال القادر .

(ج) والثالث ، تغير فى الذات وهو ألا يكون عالمًا ، فيعلم ، أولا يكون قادرًا ، فيقدِر ، فهذاتغيّر

معنیٰ یہی ہے کہ عالم میں اختلاف اور ردو بدل ہو ، چنانچہ کوئی شخص ایک بات کو نہ جانتا تھا پھر جان گیا تو بیشک اس میں ردو بدل ہوا ، اور جس کو یہ علم کہ.....گہن فی الحال لگا ہے.....نہیں تھا ، پھر گہن لگنے کی حالت میں یہی علم ہوا ، تو بیشک اس میں تغیر اور ردو بدل ہوا

وہ اس دعوے کو اس طرح ثابت کرتے ہیں کہ احوال تین قسم کے ہیں

(١) ایک حالت اضافتِ مَحضہ ، جیسے تمہارا دائیں بائیں ہونا ، کہ اس کا حاصل کوئی وصفِ ذاتی نہیں بلکہ وہ نری نسبت و اضافت ہے ، چنانچہ جو چیز تمہاری داہنی جانب تھی گھوم کر بائیں جانب آگئی تو تمہاری نسبت و اضافت میں تبدیلی ہوئی تمہاری ذات کسی حال میں نہیں بدلی ، یہ ذات پر وارد نسبت و اضافت کا بدلنا ہوا ذات کا بدلنا نہ ہوا............... (٢) اور اِسی قبیل سے ہے وہ حالت کہ مثلاً جب تم اپنے سامنے موجود اجسام کو ہلانے پر قادر تھے پھر وہ اجسام سب یا کچھ معدوم ہوگئے تو تمہارے اصلی قُویٰ اور تمہاری قدرتِ تحریک میں کچھ فرق نہ آیا ، کیونکہ تمہاری قدرت اولاً جسمِ مطلق کو حرکت دینے پر ہے پھر ثانیاً جسمِ معین پر ہے اس حیثیت سے کہ وہ جسم ہے ، تو جسمِ معین کی طرف نسبت و اضافت وصف ذاتی نہیں ہے بلکہ اضافتِ محضہ ہے ، لہذا اس اضافت میں تغیر سے اضافت کا زائل ہونا لازم ہوگا ، قادر کی حالت میں تغیر لازم نہ ہوگا......

(٣) تیسری حالت ذات میں تغیر کی ہے کہ مثلاً نہیں جانتا ہے پھر جان لے ، یا نہیں قادر ہے پھر قادر ہوجائے ، یہ تغیر ہے

الغَرِيْزَة : الاَصْلُ ، والطَبِيْعَةُ [ق ت] ، سرشت [ص]

وتغير المعلوم يوجب تغير العلم ، فان حقيقة ذات العلم ، تدخل فيه الاضافة الى المعلوم الخاص ، اذا حقيقة العلم المعين ، تعلقه بذلك المعلوم المعين ، على ماهو عليه ، فتعلقه به على وجه آخر ، علم آخر بالضرورة ، فتعاقبهما يوجب اختلاف حال العالِم .

ولا يمكن أن يقال : ان للذات علمًا واحدًا ، فيصير علمًا بالكون ، بعد كونه علمًا بأنه سيكون ، ثم هو يصير علمًا بأنه كان ، بعد أن كان علمًا ، بأنه كائن ، فالعلم واحد متشابه الأحوال ، وقد تبدلت عليه الاضافة ، لأن الاضافة في العلم حقيقةُ ذات العلم ، فتبدُّلُها يوجب تبدُّلَ ذات العلم ، فيلزَمه التغير ، وهو محال على اللّٰه تعالىٰ

والاعتراض من وجهين :

أحدهما أن يقال : بِمَ تنكرون على من يقول : ان اللّٰه تعالىٰ له علم واحد ، بوجود الكُسوف مثلًا في وقت معين ، وذلك العلم قبل وجوده ، عِلمٌ بأنه سيكون ، وهو بعينه عند الوجود ، علمٌ بأنه كائن ،

اور معلوم کے تغیر سے علم میں تغیر لازم ، کہ ذاتِ علم کی حقیقت میں معلومِ خاص کی طرف نسبت واضافت داخل ہے ، کیونکہ علمِ معین کی حقیقت ہے.....علم کا اُس معلومِ معین سے اُس کی حالتِ واقعیہ کے مطابق تعلق ــــ تو معلومِ معین سے کسی دوسرے صورت پر جو علم کا تعلق ہوگا وہ بداہۃً دوسرا علم ہوگا ، تو ان دو علموں کے یکے بعد دیگرے آنے سے عالم کی حالت میں اختلاف و تغیر لازم ہوگا۔

اور یہ نہیں کہہ سکتے کہ ــــ ’’ذات کو ایک ہی علم ہے ، وہی.....ہے کا علم.....ہوجاتا ہے جب کہ پہلے.....ہوگا کا علم.....رہتا ہے ، پھر.....تھا کا علم.....ہوجاتا ہے جب کہ پہلے.....ہے کا علم.....تھا۔ تو علم ایک ہے اور یکساں احوال رکھتا ہے ، صرف اضافت کا اس پر ردوبدل ہوا ہے‘‘ ــــ یہ اس لیے نہیں کہہ سکتے کہ اضافت جو علم میں ہوتی ہے وہ ذاتِ علم کی حقیقت ہے ، تو اُس میں تبدیلی سے ذاتِ علم میں تبدیلی لازم آئے گی ، تو ذاتِ عالم میں تبدیلی لازم آئے گی ، اور تبدیلی اللہ عَزَّ وَجَلَّ پر محال ہے

اعتراض دو طرح سے ہے

اعتراضِ اول:۔ تم اُس شخص کا کیا رد کروگے جو مانتا ہے کہ ــــ اللہ تعالیٰ کا علم واحد ہے ، مثلاً ایک وقتِ متعین میں گہن لگنے کا علم ، وہی علم گہن لگنے سے پہلے ’’گہن عنقریب لگے گا‘‘ کا علم ہے ، اور گہن لگا ہونے پر بعینہ وہی علم ’’گہن

وهو بعينه بعد الانجلاء ، علم بالانقضاء ، وإنّ هذه الاختلافات ، ترجِع الى اضافات ، لا تُوجِب تبدّلًا فى ذات العلم ، فلا توجب تغيرًا فى ذاتِ العالِم ، فان ذلک يَنزِل منزلة الاضافة المَحْضة ، فان الشَخص الواحد يكون عن يمينک ، ثم يرجع الى قُدّامک ، ثم الى شِمالک ، فتعاقَب عليک الاضافات ، والمتغير ذلک الشخص المنتقل دونک .

وهكذا ينبغى أن يُفهم الحال فى علم الله عز وجل ، فانا نسلّم أنه يعلم الاشياء بعلم واحد ، فى الأزل والأبد والحال ، لايتغير..................وغَرَضُهم نَفْى التغير ، وهو متفق عليه .

وقولهم : من ضرورة اثبات العلم بالكون الآن ، والانقضاء ، بعده ، تغيّر ، فليس بمسلّم ، فمن أين عرَفوا ذلک؟فلو خلَق الله تعالىٰ لنا علمًا بقُدوم زيد غدًا ، عندطلوع الشمس ، وأدام هذا العلمَ ، ولم يخلُق لنا علمًا آخر ، ولا غَفْلةً عن هذا العلم ، لَكُنّا عند طلوع الشمس، عالمين ـ بمجرد العلم السابق ـ بقُدومه

فی الحال لگاہے'' کاعلم ہے ، اور بعینہ وہی علم گہن چھوٹنے کے بعد ''گہن ختم ہوجانے'' کاعلم ہے ، اور یہ اختلافات راجع بہ اضافات ہیں ، جونفسِ علم میں تغیر کامُوجِب نہیں ، تو اِن سے ذاتِ عالِم میں تغیر لازم نہیں ، کہ یہ اضافتِ محضہ کے مرتبے میں ہیں ـــــ دیکھو ایک شخص تمہارے دائیں ہو ، پھر سامنے ہوجائے ، پھر بائیں چلاجائے ، تو یہ اضافتیں یکے بعد دیگرے تم پر آئیں گی ، جب کہ تغیر پذیر وہ منتقل ہونے والا شخص ہوگا تم نہیں

اِسی طرح سمجھنی چاہئے شانِ علمِ الٰہی عَزَّ وَجَلَّ ، کیوں کہ ہمارا ماننا یہ ہے کہ اُس کا ایک علم ہے ، اُسی سے وہ ازلًا ابدًا سب اشیاء کوجانتا ہے ، اُس علم میں تغیر نہیں ہوتا..................فلاسفہ نفیِ تغیر ہی چاہتے ہیں ، اور وہ متفق علیہ ہے

اور **ان لوگوں نے جو کہا** کہ ـــــ ''فی الحال ہونے کاعلم ، اور ہوجانے کے بعد ختم ہونے کاعلم ، ثابت کرنے سے تغیر لازم آئے گا'' ـــــ یہ **ہمیں تسلیم نہیں**، ان لوگوں نے یہ کہاں سے جانا؟..... دیکھو اللہ تعالیٰ ہم میں یہ علم پیدا فرمائے کہ ـــــ زید کل بہ وقتِ طلوعِ آفتاب آئے گا ـــــ اور یہ علم ہمیں برابر لگاتار رہے ، اور وہ ہم میں نہ دوسرا علم پیدا فرمائے ، اور نہ اِس علم سے غفلت پیدا فرمائے ، تو ضرور ہم بہ وقتِ طلوعِ آفتاب محض اُسی سابقہ علم سے ، زید کا فی الحال آنا ، اور بعدِ طلوع ، زید کا پہلے ہی آچکا ہونا ، جان لیں گے ، اور وہی ایک برقرار شدہ علم اِن تینوں احوال کے احاطہ کو بس ہوگا

قَدِمَ (س) مِنْ سَفَرِهٖ قُدُوْمًا : آبَ وَرَجَعَ [ق ت] : سفر سے واپس آنا **اِدَامَة**:ہمیشہ داشتن [ص] : ہمیشہ رکھنا

الآن ، وبعده بأنه قد قَدِم من قبل ، وكان ذلک العلم الواحد الباقی كافيًا فی الاحاطة بهذه الأحوال الثلاثة .

فيبقىٰ قولهم : اِنّ الاضافة الى المعلوم المعين ، داخلة فی حقيقته ، ومهما اختلفت الاضافة ، اختلف الشیء الذی الاضافةُ ذاتيةٌ له ، ومهما حصَل الاختلاف والتعاقُب ، فقد حصَل التغير .

فنقول : اِنْ صح هذا ، فاسلُكوا مسلک اِخْوانكم من الفلاسفة حيث قالوا : انه لا يعلم الانفسه ، واِنّ عِلْمه بذاته عين ذاته ، لأنه لو علم الانسان المطلق ، والحَيَوان المطلق ، والجَماد المطلق ، وهذه مختلفات لا مَحالة ، فالاضافات اليها تختلف لا مَحالة ، فلا يصلُح العلم الواحد لِأَنْ يكون علمًا بالمختلفات ، لِأَنّ المضاف[ـــ] مختلف ، والاضافة مختلفة ، والاضافة الى المعلوم ذاتية للعلم ، فيوجب ذلک تعددًا واختلافًا ، لا تعددًا فقط مع ا لتماثل ، اذِ المتماثلات ما يَسُدُّ بعضُها مَسَدَّ بعض ، والعلم بالحيوان ، لا يسُدّ مَسَدَّ العلم بالجَماد ، والعلمُ بالبياض ، لا يسُدّ مسدّ العلم بالسَواد ، فهی مختلفات .

ثم اِنّ هذه الأنواع والأجناس ، والعوارضَ الكلية ، لا نِهاية لها ، وهی مختلفة ، والعلوم المختلفة

اب رہ جاتا ہے **ان کا یہ کہنا** کہ ’’معلومِ متعین کی طرف اضافت علم کی حقیقت میں داخل ہے ، اور جب کبھی اضافت بدلے گی تو وہ شئ بھی جس کے لیے اضافت ذاتی ہے بدلے گی ، اور جب کبھی بدلنا اور یکے بعد دیگرے آنا ہوگا تو تغیر ہوگا‘‘

تو ہم کہتے ہیں یہ اگر صحیح ہے تو تم اپنے فلسفی برادران کی روش چلو ، کہ ان کا نظریہ تھا ـــــ ’’وہ صرف اپنی ذات کو جانتا ہے اور اُس کا علم ذات عینِ ذات ہے‘‘ ـــــ کیوں کہ اگر وہ انسانِ مطلق کو جانے ، حیوانِ مطلق کو جانے ، جَمادِ مطلق کو جانے ، اور یہ تینوں لامَحالہ مختلفات ہیں ، تو ان کی طرف اضافات بھی لامَحالہ مختلف ہوں گی ، تو ایک علم اِن مختلفات کا علم ہونے کے قابل نہ ہوگا ، کہ مضاف الیہ مختلف ، اضافت مختلف ، اور معلوم کی طرف اضافت علم کے لیے ذاتی ، تو اس سے علم کا کئی ہونا اور کئی طرح کا ہونا لازم آئے گا ، محض تعدد مع تماثل نہیں ، کہ علم کئی تو ہو مگر اس میں یکسانیت رہے ، اس لیے کہ متماثلات تو وہ ہوتے ہیں جن میں ایک کو دوسرے کی جگہ رکھا جاسکے ، جب کہ حیوان کا علم جَماد کے علم کی جگہ نہیں رکھا جاسکتا ، اور بیاض کا علم سواد کے علم کا قائم مقام نہیں ہوسکتا ، تو یہ علوم کئی طرح کے ہوئے

پھر یہ انواع و اجناس اور عوارضِ کلیہ ان کے یہاں غیر متناہی ہیں ، اور مختلف ہیں ، تو علومِ مختلفہ علمِ واحد میں

ـــ المضاف اليه ہونا چاہئے هُوَ يَسُدُّ مَسَدَّ اَبِيْهِ [ت] : وہ اپنے باپ کا قائم مقام ہے

كيف تنطوى تحت علم واحد؟! ثم ذلك العلم هو ذات العالِم ، من غير مَزيد عليه .

وليت شِعْرى كيف يستجيز العاقل من نفسه ، أن يُحيل الاتحاد فى العلم بالشىء الواحد ، المنقسمةِ أحوالُه : الى الماضى والمستقبل والآن ، وهو لا يُحيل الاتحاد فى العلم المتعلق ، بجميع الأجناس والأنواع المختلفة ، والاختلافُ والتباعُد بين الأجناس والأنواع المتباينة ، أشد من الاختلاف الواقع بين أحوال الشىء الواحد ، المنقسمِ بانقسام الزمان ، واذا لم يوجب ذلك تعددًا واختلافًا ، فكيف يوجب هذا تعددًا واختلافًا ؟!

ومهما ثبت بالبرهان أن اختلاف الأزمان ، دون اختلاف الأجناس والأنواع ، وأن ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف ، فهذا أيضًا لا يوجب الاختلاف .

واذا لم يوجب الاختلاف ، جازت الاحاطة بالكل ، بعلم واحد ، دائم فى الأزل والأبد ، ولا يوجب ذلك تغيرًا فى ذات العالِم .

کیسے سموجائیں گے؟.....پھر وہ علم بغیر کسی زیادتی کے عینِ ذاتِ عالم کیسے ہوگا؟

کوئی مجھے بتائے کہ ایک ذی فہم آدمی کیسے اپنی طرف سے اس بات کو روا رکھے گا ، کہ شئِ واحد جس کے احوال ماضی ومستقبل وحال تین قسم کے ہوں ، اُس سے متعلق علم کا واحد ہونا تو محال ٹھہرائے ، اور انواع واجناسِ مختلفہ سے متعلق علم کا واحد ہونا محال نہ ٹھہرائے ، حالانکہ اجناس وانواعِ متباینہ میں جو آپسی اختلاف اور باہمی بُعد ہے ، وہ شئِ واحد کے احوالِ منقسم بالزمان میں واقع اختلاف سے کہیں زیادہ ہے ، اور جب وہ انواع واجناس کا باہمی اختلاف اُن سے متعلق علم کے کئی ہونے اور کئی طرح کے ہونے کا مُوجِب نہیں.....تو یہ اختلافِ احوال ، علم کے متعدد ومختلف ہونے کا مُوجِب کیسے ہوجائے گا؟

جب برہان سے ثابت ہوا کہ اَزمنہ کا اختلاف اجناس وانواع کے اختلاف سے نچلے درجے میں ہے ، اور اختلافِ اجناس وانواع علم کے تعدد واختلاف کا مُوجِب نہیں ، تو یہ اختلافِ ازمنہ بھی علم کے اختلاف وکئی طرحگی کا مُوجِب نہیں ہوگا ، اور جب مُوجِب نہیں ہوگا ، تو ایک علمِ دائمی ازلی ابدی سے کل کا احاطہ ممکن ہوا ، اور اس احاطۂ کل سے ذاتِ عالم میں تغیر لازم نہیں آئے گا

اعتراض ثانی:۔ تمہارے اصول پر کیا مانع ہے کہ وہ اِن امورِ جزئیہ کو جانے گو اس سے وہ متغیر ہو؟..... اور تم نے یہ اعتقاد

الاعتراض الثانی هو أن يقال : وما المانع على أصلكم مِنْ أن يعلم هذه الأمور الجزئية ، وان كان يتغير ؟! وهَلّا اعتقدتّم : أن هذا النوع من التغير ، لا يستحيل عليه ، كما ذهب ((جَهُمٌ)) من ((المعتزلة)) الى أن علومه بالحوادث حادثة ، وكما اعتقد ((الكرّاميّة)) من عند آخرهم ، أنه محل للحوادث ، ولم يُنكِر جماهير اهل الحق عليهم ، الا من حيثُ أن المتغير ، لا يخلو عن التغير وما لا يخلو عن التغير والحوادث ، فهو حادث ، وليس بقديم .

وأما أنتم فمذهبكم أن العالم قديم ، وأنه لا يخلو عن التغير ، فاذا عقَلتم قديمًا متغيرًا ، فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد .

فان قيل : انما أَحَلْنا ذلك ، لأن العلم الحادث فی ذاته ، لا يخلو : اما أن يحدُث من جهته أومن جهة غيره....وباطل أن يحدُث منه ، فانا بَيَّنّا أن القديم ، لا يصدُر منه حادث ، ولا يصير فاعلًا ، بعد أن لم يكن فاعلًا ، فانه يوجب تغيرًا ، وقد قررناه فی مسئلة حدوث العالَم ....وان حصَل ذلک فی ذاته من جهة غيره ، فكيف يكون غيره مؤثرًا فيه ومغيِّرًا له ، حتى تتغيرأحوالُه ، على سبيل التسخير والاضطرار ، من جهة غيره !

کیوں نہ کرلیا کہ اس طرح کا تغیر اُس پر محال نہیں ، جیسا کہ معتزلہ میں سے جہم بن صفوان کا مذہب ہے کہ ''اُسے جو حوادث کا علم ہے وہ حادث ہے'' اور جیسا کہ اگلے پچھلے تمام کرّامیہ کا عقیدہ ہے کہ ''وہ محلِ حوادث ہے'' اور جمہور اہلِ حق نے اُن کا رد اِسی سے کیا کہ ـ''متغیر تغیر سے خالی نہیں ہوتا ، اور جو تغیر و حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہوتا ہے ، قدیم نہیں ہوسکتا''۔

لیکن تمہارا مذہب تو یہ ہے کہ ــــ''عالم قدیم ہے اور تغیر سے خالی نہیں''ــــ تو جب ''قدیمِ متغیر'' تمہارے نزدیک معقول و ممکن ہوا تو تمہیں اِس اعتقاد سے کیا مانع رہا؟......[کہ ذاتِ الٰہی کو تم قدیم مانو اور علمِ حوادث سے اُس میں تغیر جانو اور اُس تغیر کو محال نہ سمجھو]

فلسفی:ـ اُسے علمِ حوادث ہونا ہم نے اس لیے محال ٹھہرایا کہ ــاُس کی ذات میں جو علمِ حادث ہوگا وہ دو حال سے خالی نہیں ، یا تو اسی کی طرف سے حادث ہوگا ، یا دوسرے کی طرف سے ــ اُس کی طرف سے حادث ہو یہ باطل ہے ، کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ قدیم سے حادث صادر نہیں ہوتا ، اور قدیم پہلے فاعل نہ رہا پھر فاعل ہو جائے ایسا بھی نہیں ہوتا ، اس لیے کہ اس سے تغیر لازم آتا ہے ، مسئلۂ حدوثِ عالم میں ہم اس کی تقریر کر چکے ــاور اگر علمِ حوادث اُس کی ذات میں غیر کی طرف سے آئے تو غیر اُس میں اثر انداز اور تغیّر کُناں کیسے ہوگا؟ حتیٰ کہ اُس کے احوال اس طور پر تغیر پذیر ہوں کہ غیر اُسے مسخر کرلے اور مجبور کردے

قلنا : كل واحد من القسمين غير محال على أصلكم ....**أما قولكم** : انه يستحيل على أن يصدُر ، من القديم حادث ، هو أول الحوادث ، فقد أبطلناه فى تلك المسألة ، كيف؟! وعندكم يستحيل أن يصدُر من القديم حادث ، هو أول الحوادث ، فشرطُ استحالته ، كونه ((أوّلًا)) والّا فهذه الحوادث ، ليست لها أسباب حادثة الى غير نهاية ، بل تنتهى بوَساطة الحَرَكة الدورية ، الى شئ قديم ، هونفس الفلك و حياته ، فالنفس الفلكية قديمة ، والحركة الدورية تحدُث منها ، وكل جزء من أَجزاء الحركة ، يحدُث ، وينقضى ، وما بعده متجدِّد لا مَحالة ، فاذن الحوادث صادرة من القديم عندكم ، ولكن اذا تشابهت أحوال القديم ، تشابه فَيَضان الحوادث منه على الدوام ، كما تشابهت أحوال الحَرَكة ، لِمَا أن كانت تصدُر من قديم متشابه الأحوال ....**فاستبان** أن كل فريق منهم ، معترف بأنه يجوز صدور الحوادث من قديم ، اذا كانت تصدُر على التناسب والدوام ، فَلْتكن العلوم الحادثة من هذاالقبيل .

اعتراض:۔ ہر دو شق تمہارے اصول پر محال نہیں ....**شقِ اول** تو یوں کہ تمہارا قول ''قدیم سے اُس حادث کا صدور جو سب میں پہلا حادث ہو محال ہے'' اِسے ہم اُسی مسئلہ اولیٰ میں باطل کر چکے[۵] ......اور یہ کیوں کر باطل نہ ہوگا جب کہ تمہارے نزدیک.... ''قدیم سے اُس حادث کا صدور محال ہے جو حوادث میں سب سے پہلا ہو'' ..... تو صدورِ حادث محال ہونے کی تمہارے یہاں شرط ہے اُس حادث کا سب میں پہلا ہونا ، ورنہ یہ حوادث جو پیشِ نظر ہیں اِن کے لیے غیر متناہی اسبابِ حادثہ نہیں ، بلکہ تمہارے یہاں یہ بہ وساطتِ گردش فلک ایک شئِ قدیم پر منتہی ہوتے ہیں ، وہ شئِ قدیم ہے فلک کا نفس یعنی فلک کی روح وحیات ، تو نفسِ فلکی قدیم ہے ، اور گردش وحرکتِ دوری اُس سے حادث ہوتی ہے ، اور اجزائے حرکت کا ہر جز حادث ہو کر ختم ہو جاتا ہے ، اور اس کے بعد والا جز لامحالہ مُتَجَدِّد ہے یعنی نیا آتا ہے

تو ایسی صورت میں حوادث تمہارے نزدیک قدیم سے صادر ہیں ، لیکن جب قدیم کے احوال یکساں ہیں اُس سے فیضانِ حوادث بھی دوامًا یکساں ہوگا ، جیسا کہ حرکت کے احوال یکساں ہیں ، کہ وہ قدیم متشابہُ الاحوال سے صادر ہے

تو ظاہر ہو گیا کہ ہر فریقِ فلسفی معترف ہے کہ قدیم سے حوادث کا صدور ممکن ہے جب کہ وہ صدور یکساں ہو اور برابر لگاتار ہو ، تو چاہئے کہ اول کے لیے علوم حادثہ اِسی [صدورِ حوادث از قدیم کے] قبیل سے ہوں

[۵] دیکھو مسئلہ اولیٰ کی دلیلِ اول کے تحت ''اصل دلیل پر اعتراض ثانی'' ص ۱۳۷ سے ۔

وأما القسم الثانى ، وهو صُدور هذا العلم فيه من غيره ، فنقول : ولِمَ يستحيل ذلک عندکم ؟ وليس فيه الّا ثلا ثة أمور :............(ا) أحدها : التغير ، وقد بيّنا لُزومه على أصلكم .

(ب) والثانى كون الغير سببًا لتغيّر الغير ، وهو ليس بمحال عندكم ، فَلْيَكُن حُدوث الشىء سببًا لحدوث العلم به ، كما أنكم تقولون : تمثُّل الشخص المُتلوّن ، بِإزاء الحَدَقة الباصرة ، سببٌ لِانْطباع مثال الشخص ، فى الطَبَقة الجَلِيدية من الحَدَقة ، عند توسُّط الهَواء المُشَفّ ، بين الحَدَقة والمُبصَر .

فاذاجاز أن يكون جَمادٌ سببًا لانطباع الصورة فى الحَدَقة ، وهو معنى الابصار ، فلِمَ يستحيل أن يكون حُدوث الحوادث سببًا لحُصول علم الأول بها ، فان القوّة الباصرة ، كما أنها مُستَعِدّة للادراک ، و يكون حصول الشَخْص المُتَلَوِّن ، مع ارتفاع الحواجز ، سببًا لحصول الادراک ، فلتكن ذات المبدأ الأول

رہی شق ثانی یعنی ـــــ ''اُس میں غیر سے یہ علمِ حوادثِ جزئیہ نو پید ہونا'' ـــــ تو ہم پوچھتے ہیں یہ تمہارے نزدیک کیوں محال ہے ، اِس میں تین ہی امور تو ہیں......... ا **ایک تغیر**، اورہم دکھا چکے کہ تغیر تو تمہارے اصول پر لازم ہی ہے

(۲) دوسرا غیر کا غیر کے تغیر کے لیے سبب ہونا ، یہ تمہارے نزدیک محال نہیں ، تو تمہارے طور پر چاہئے کہ حدوثِ شئ حدوثِ علمِ شئ کا سبب ہو جیسے تم کہتے ہو ـــــ ''ذی رنگ قالب کہ سیاہیِ چشمِ بینا کے سامنے ہو اُس کے سبب اُس کی تصویر سیاہیِ چشم کی نمناک پرت میں چھپ جاتی ہے ، جب کہ سیاہیِ چشم اور اُس مُبْصَر قالب کے بیچ صاف شفاف فضا ہو'' ـــــ

توجب یہ ممکن ہے کہ ایک جَماد سیاہیِ چشمِ بینا میں صورت چھپ جانے کا سبب ہو ، اور یہی معنیٰ ہے ابصار یعنی دیکھنے کا ، تو.....حدوثِ حوادث سبب ہو ، کہ اس سے اول کو ان حوادث کا علم ہوجائے.....یہ کیوں محال ہے؟ــ قوتِ باصرہ جس طرح مستعدِّ ادراک ہوتی ہے ، اور ذی رنگ قالب کا ہونا ، ساتھ ہی حجابات نہ ہونا ، ادراک ہوجانے کا سبب ہوتا ہے ، تو اِسی طرح ذاتِ مبدأ اول کو تمہارے طور پر چاہئے کہ قبول علم کے لیے مستعد ہو ، اوران حوادث کا حدوث ، اُس ذات کے لیے

ــــ تمثال ، تمثّل کچھ سمجھ میں نہیں آتا ، یہ لفظ زائد معلوم ہوتا ہے ، ہاں حصول ہوسکتا ہے بمعنی ''ہونا''.....جیسا کہ آگے آرہا ہے

حصول الشخص المتلوّن مع ارتفاع الحواجزــ **الحَاجز** : الفاصل بين الشَيْئَين [ت] ۔حواجز جمع ہے ، جیسے عَامِل کی عَوَامِل

اَلْحَدَقَة محرَّكةً : سیاہیِ چشم ، سَوَادُ العَيْنِ المُستدِيرُ وَسَطُ العَيْنِ [ق ت] آنکھ کی درمیانی گول سیاہی **اَشَفَّ** الشيءَ: جَعَلَهُ شفَّافًا[م] اى يُرىٰ منه مَاوَرَاءَ هٗ [ت] : چیز کوشفاف بنانا کہ اُس سے پار دکھائی دے

عنـدكم مستعـدةً لقُبول العلم ، ويخرُج من القوة الى الفعل ، بوجود ذلك الحادث ، فان كان فيه تغير القـديم ، فالقديم المتغير عندكم غير مستحيل ، وان زعَمتم أن ذلك يستحيل فى واجب الوجود ، فليس لكـم عـلى اثبات واجب الوجود ، دليل ، اِلّا قَطْعُ سلسلةِ العِلَل والمعلولات ، كما سبَق (١) ، وقد بيّنّا أن قَطْع التسلسل ممكن بقديم متغير (٢) .... **(ج) والأمر الثالث الذى يتضمّنه هذا ، هو كون القديم متغيـرًا بغيره ، وأن ذلك يُشبِه التسخير ، واستيلاءَ الغير عليه ، فيقال : ولِمَ يستحيل عندكم هذا ؟ وهو أن يكـون هـو سببًا لحدوث الحوادث بوسائط ، ثم يكون حدوث الحوادث سببًا لحصول العلم بها ، فكأنه هو السبب فى تحصيل العلم لنفسه ، ولكن بالوسائط . وقولكم : اِنّ ذلك يُشبِه التسخير ، فَلْيكن كـذلك ، فـانـه لائق بأصلكم ، اذ زعَمتم أن ما يصدُر من اللّٰه تعالىٰ ، انما يصدُر على سبيل اللزوم والطَبْع ، ولا قـدرة له على أَلّا يفعلَ ، وهذا ايضًا يُشبِه نوعًا من التسخير ، ويُشير الى أنه كالمضطر فيما يصدُر منه .**

قوت سے فعل کی طرف نکل آنے کا سبب ہو ، اور اِس سے قدیم میں اگر تغیر آئے تو ''قدیم متغیر'' تمہارے یہاں محال کہاں ہے؟ــ اور یہ سمجھتے ہو کہ قدیم واجب الوجود میں تغیر محال ہے ، تو اثباتِ واجب الوجود پر تمہارے پاس دلیل کہاں ہے؟.....دلیل [جو تم نے رابعہ کی ابتداء میں پیش کی وہ] صرف قطعِ تسلسل پر ہے ، کہ علل ومعلولات کا سلسلہ ختم ہونے کو بتاتی ہے ، جیسا کہ ہم [سادسہ میں] بتا چکے ، (۱) اور یہ بھی ہم نے واضح کر دیا کہ قطعِ تسلسل تو تمہارے اصول پر قدیم متغیر سے بھی ممکن ہے (۲)

(۳) **تیسرا** امر وہی ہے جو اس دوسرے کے اندر موجود ہے یعنی ــ ''قدیم کی غیر سے تغیر پذیری ، اور یہ کہ یہ تو گویا تسخیر ہے ، یعنی غیر کا اُس پر بالا دست ہونا''ــ **تو ہم پوچھتے ہیں** یہ تمہارے نزدیک کیوں محال ہے؟.....یعنی وہ سبب ہو حدوثِ حوادث کے لیے بہ وَساطتِ عقول [جیسا کہ تم یہی مانتے ہو] ، پھر حدوثِ حوادث سبب ہو اُسے اُن حوادث کا علم ہو جانے کے لیے ، تو گویا اپنے لیے علم کی تحصیل میں سبب خود وہی ہوا مگر بالواسطہ بہ وَساطتِ عقول۔

اور تمہارا کہنا کہ ـــــ ''یہ تو گویا تسخیر ہے'' ـــــ تو وہ تو ہونی چاہئے ، کہ وہ تمہارے بنیادی اصول کے لائق ہے ، کیوں کہ تمہارے زعم میں ـــــ ''جو کچھ اللہ تعالیٰ سے صادر ہوتا ہے ، محض لزوم اور طبع کے طور پر صادر ہوتا ہے ، کہ نہ کرنے نہ صادر ہونے پر اُسے قدرت نہیں''ــ [معاذ اللہ] یہ تمہارا نظریہ بھی تو گویا ایک طرح کی تسخیر ہے ، اور اسی طرف مُشیر ہے کہ جو

---

(۱) البرهان ليس يضطرّ الّا الى قطع التسلسل فكل طريق امكن قطع التسلسل به فهو وفاء بقضية البرها ن [ص۳۰۵] (۲) دیکھو مسئلہ تاسعہ ص۳۲۸ سے

فان قيل : ان ذلک ليس باضطرار ، لأن كماله فى أن يكون مصدرًا لجميع الاشياء .

قلنا : فهذا ليس بتسخير ، فان كماله فى أن يعلم جميع الاشياء ، ولوحصل لنا علم مُقارِن لكل حادث ، لكان ذلک كَمالًا لنا ، لا نُقصانًا و تسخيرًا .

فليكن كذلک فى حقه ، والله أعلم .

المسئلة الرابعةَ عَشَرَةَ

فى تعجيزهم عن اقامة الدليل على أن السماء حَيَوان مطيع لله تعالىٰ بحَرَكته الدورية

وقد قالوا : اِنّ السماء حيوان ، واِنّ لها نَفْسًا ، نسبتها الى بدن السماء ، كنسبة نفوسنا الى أبداننا ، وكما أَنّ أبداننا تتحرک بالارادة ، نَحْوَ أغراضها ، بتحريک النَفْس ، فكذا السموات ، واِنّ غَرَض السموات بحَرَكتها الدَّوريّة ، عبادةُ ربّ العلمين ، على وجهٍ سنذكُره .

النَّحْوُ : الجِهَةُ [ق] : سمت

کچھ اُس سے صادر ہوتا ہے اُس میں وہ گویا مضطر و مجبور ہے۔

فلسفی:۔ وہ اضطرار و مجبوری نہیں ، کیوں کہ اُس کا کمال اِس میں ہے کہ وہ مصدرِ جمیع اشیاء ہو۔

جواب الزامی :۔ یہ بھی تسخیر نہیں ، کیوں کہ اُس کا کمال اِس میں ہے کہ وہ جمیع اشیاء کا عالم ہو ، دیکھو ہر حادث کے ساتھ ساتھ ہمیں علم حاصل ہو ، تو یہ ہمارے لیے کمال ہوگا ، نہ کہ نقص و خرابی اور حوادث کی ہم پر بالا دستی۔

ایسا ہی اُس کے لیے تم مانو [تو تمہارے اصول کی رو سے کہاں محال ہے؟]

مسئلۂ رابع عشر۔۱۴

فلسفیوں کی ۔ آسمان کے ذی روح ہونے اور گردش کُناں ہو کر طاعتِ الٰہی کرنے۔ کے دعوے پر اقامتِ دلیل سے بے بسی کا اظہار

فلسفی کہتے ہیں ـــــ ''فلک ذی حیات ہے اور اُس کی ایک روح ہے جس کی نسبت اُس کے جسم سے ایسی ہی ہے جیسی ہماری روح کی نسبت ہمارے جسم سے ۔ جس طرح ہمارے اجسام اس وجہ سے کہ روح انہیں حرکت میں لاتی ہے اپنے اغراض و مقاصد کی جانب بہ حرکتِ ارادی رواں دواں ہوتے ہیں اسی طرح افلاک کا بھی حال ہے ، اور افلاک جو گردش کُناں ہیں

ومذهبهم فى هذه المسئلة ، مما لا يُنكَر امكانه ، ولا يُدَّعىٰ استحالته ، فان اللّٰه تعالىٰ قادر على أن يخلُق الحياة فى كل جسم ، فلا كِبَرُ الجسم يَمنَع من كونِه حيًّا،ولا كونُه مستديرًا ، فان الشكل المخصوص ، ليس شَرْطًا للحياة ، اذ الحَيَوانات ، مع اختلاف أَشكالها ، مشترِكةٌ فى قُبول الحياة .

ولٰـكـنّـا نـدّعِـى عَجْزَهم ، عن معرفة ذلك بدليل العقل ، فان هذا ان كان صحيحًا(۱) ، فلا يطّلع عليه الّا الأنبياء ـ صلوات اللّٰه عليهم ـ بالهامٍ من اللّٰه تعالىٰ ، أوبِوَحْيٍ ، وقِياسُ العقل ليس يدل عليه .

نـعـم لا يبعُد أن يُعْرَف مثل ذلك بدليل ، ان وُجِد الدليل وسَاعَدَ ، ولٰكنّا نقول : ما أوردُوه دليلًا ، لا يصلُح الّا لِإفادة ظن ، فأما أن يفيد قطعًا فلا .

اس سے اُن کی غرض ہے عبادتِ ربّ العالمین جَلَّ وَعَلا ، اُس طور پر جسے ہم عنقریب بیان کریں گے

اس مسئلے میں ان کا مذہب ایسا ہے جس کے نہ تو امکان کا ہمیں انکار ہے نہ محال ہونے کا دعویٰ ، کیوں کہ اللہ تعالیٰ ہر جسم میں حیات پیدا فرمانے پر قادر ہے ، تو کسی جسم کی جسامت یا گولائی حیات سے مانع نہیں ، کہ کوئی مخصوص شکل شرطِ حیات نہیں ، ذوی الارواح کو دیکھ لیجئے باوجود اپنے اختلافِ اشکال کے قبولیتِ حیات میں مشترک ہیں

لیکن ہمارا یہ دعویٰ ضرور ہے کہ فلسفی مسئلۂ بالا کو دلیلِ عقلی کے ذریعے جاننے سے عاجز و بے بس رہے ، کیونکہ فلک کی یہ حیات اور بغرضِ عبادت گردش اگر صحیح ہو(۱)، تو بھی اس پر بذریعۂ الہام یا وحیِ الٰہی [جَلَّ وَعَلا] اطلاع سوائے انبیائے کرام عَلَیْھِمُ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَام کے اور کسی کو نہیں ہوگی ، قیاسِ عقلی سے اس پر دلیل نہیں ہے

ہاں یہ محال نہیں کہ اس جیسے مسئلے کی کسی کو دلیل سے معرفت ہو جائے ، اگر دلیلِ مُساعِد اُس کے ہاتھ آجائے ، لیکن فلسفیوں نے جو دلیلیں پیش کی ہیں وہ زیادہ سے زیادہ اس قابل ہیں کہ ظن کا افادہ کریں ، رہا افادۂ یقین تو وہ قطعًا نہیں

---

(۱)۔ ’’دن رات کی تبدیلی گردشِ ارضی سے ماننا قرآنِ عظیم کے خلاف اور نصاریٰ کا مذہب ہے ، اور گردشِ سماوی بھی ہمارے نزدیک باطل ہے ، حقیقۃً اس کا سبب گردشِ آفتاب ہے قال اللّٰه تعالىٰ وَالشَّمْسُ تَجْرِىْ لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذٰلِكَ تَقْدِيْرُ الْعَزِيْزِ الْعَلِيْمِ . ﴿اور سورج چلتا ہے اپنے ایک ٹھہراؤ کے لیے یہ حُکم ہے زبردست علم والے کا﴾‘‘۔ [فتاویٰ رضویہ ج ۱۲ ص ۲۱۳]

طَلَعَ (ن) علی الامرِ طُلُوعًا : عَلِمَهٗ ، كَا طَّلَعَهٗ ، وكذلک اِطَّلَعَ عليه [ق ت] : کسی امر پر آگاہ ہونا ـــــ اور صاحب تاج نے [ص ۳۲۴ ج ۱۱ پر] ائمہ لغت کی تصریح سے بتایا کہ اَطْلَعَ عليه بھی بمعنی ’’آگاہ ہونا‘‘ آتا ہے

و**خَبالهم** فيه أن قالوا : ان السماء متحركة ـ وهذه مقدمة حِسّية ـ وكل جسم متحركٍ ، فله مُحرِّك ـ وهذه مقدمة عقلية ـ اذ لو كان الجسم يتحرك ، لكونه جسمًا ، لكان كل جسم متحركًا .

وكل محرك ، فاِمّا أن يكون مُنْبَعِثًا ، عن ذات المتحرك ، كالطبيعة فى حَرَكة الحَجَر الى أسفل ، والارادةِ فى حَرَكة الحَيَوان مع القدرة ، واِمّا أن يكون المحرك خارجًا ، ولكن يحرك على طريق القسر ، كدَفْع الحجر الى فوق .

وكل ما يتحرك بمعنى فى ذاته ، فاِمّا أن لا يشعُر ذلک الشیء ، بالحركة ، ونحن نسميه طبيعة كحركة الحجر الى أسفل ، واِمّا أن يشعُر بها ، ونحن نسميه اراديًا ونَفْسانيًا .

فصارت الحركة بهذه التقسيمات الحاصرة ، الدائرةِ بين النَفْی والاثبات ، اِمّا قسريةً واِمّا طبيعيةً واِمّا اراديةً ، واذا بطَل قسمان تعين الثالث .

ولا يمكن أن يكون قسريًا ، لأن المحرک القاسر ، اِمّا جسمٌ آخر ، يتحرک بالارادة أو بالقسر ،

مسئلۂ بالا میں **ان لوگوں کا جنون** یہ ہے کہ **کہتے ہیں**۔ آسمان متحرک ہے یہ مقدمۂ حسّیہ ہے اور جو جسم بھی متحرک ہو اُس کے لیے کوئی مُحرِّک ہوگا یہ مقدمۂ عقلیہ ہے ، کیونکہ جسم بوجہِ جسمیت حرکت کرے تو جو بھی اجسام ہیں سب حرکت میں ہی رہیں

اور ہر محرّک یا تو خود ذاتِ متحرّک سے رونما ہوگا ، جیسے پتھر کی نیچے کو حرکت میں طبیعت ، اور ذی روح کی حرکتِ قادرانہ میں ارادہ ، یا محرّک کوئی خارجی شئ ہوگی ، لیکن بطورِ قسر حرکت دے گی ، جیسے پتھر کو اوپر اچھالنے میں اچھالنے والا

اور جو بھی شئ خود اپنے اندر موجود معنیٰ کے سبب حرکت کرے ، وہ شئ یا تو اپنی حرکت سے بے خبر ہوگی ، اسے ہم طبیعی کہتے ہیں ، جیسے پتھر کا نیچے گرنا ، یا خبردار ہوگی ، اسے ہم ارادی ونفسانی کہتے ہیں

تو ان تقسیمات سے ، جو کہ تمام اقسام کو محیط و حاصر ہیں کہ نفی و اثبات میں دائر ہیں ، حرکت کی تین قسمیں ہوگئیں ① قسری ② طبیعی ③ ارادی ، اور افلاک میں جب دو قسمیں باطل ہوں تو تیسری متعین ہو جائے گی

حرکتِ فلک قسری ہو یہ ممکن نہیں ، کیوں کہ مُحرِّکِ قاسر یا تو دوسرا جسم ہوگا ، جو خود بھی ارادہ یا قسر سے متحرک ہوگا ،

اِنْبَعَثَ الشیءُ اِنْبِعَاثًا : اِنْدَفَعَ [ت] ـ دَفْع کا معنی ہے زور سے ہٹانا [ق ت] : یعنی ڈھکیلنا یا اُچھالنا ـ تو اندفاع و انبعاث کا معنی ہوا : کسی چیز کا تیزی سے ہٹنا ، یا اُچھلنا **بُطْلان** (ن) الشیء : چیز کا بے حقیقت ہونا ـــ طَبِيْعِيَّة ہونا چاہئے

ويَنتهِي لا مَحالة ، الى ارادة ، ومهما ثبت فى أجسام السموات ، مُتحرِّكٌ بالارادة ، فقد حصَل الغَرَض ، فأىّ فائدة فى وَضع حركات قسرية ، وبالآخرة لا بد من الرجوع الى الارادة؟!

واما أن يقال اِنه يتحرك بالقسر ، واللّٰه تعالىٰ هو المحرك بغير واسطة ، وهو محال ، لأنه لو تحرك به من حيثُ اِنّه جسم ، واِنّه خالقه ، للزم أن يتحرك كل جسم ، فلابد أن تختص الحركة بصفة ، بها يتميز عن غيره من الأجسام ، وتلك الصفة هى المحرك القريب ، فاِمّاالارادةُ أوالطَبعُ ، ولا يمكن أن يقال : اِن اللّٰه تعالىٰ يحرك بالارادة ، لأن ارادته تُناسِب الأجسامَ نسبةً واحدةً ، فلِمَ استعد هذا الجسم على الخُصوص ، لأن يُراد تحريكُه دُوْنَ غيره ، ولا يمكن أن يكون ذلك جُزافًا ، فان ذلك محال ، كما سبَق فى مسألة حدوث العالَم ....واذا ثبت أن هذا الجسم ، ينبغى أن يكون فيه صفة هى مبدأ الحركة ، بطَل القسم الأول ، وهو تقدير الحركة القسرية .

فيَبقىٰ أن يقال : هى طبيعية ، وهو غير ممكن ، لأن الطبيعة بمجردها ، قطعًا لا تكون سببًا للحركة ،

اورلامَحالہ یہ سلسلہ بالآخرارادہ پرختم ہوگا ، اور جب اجسامِ افلاک ہی میں حرکتِ ارادی ثابت ہولےتو مقصود حاصل ہوگیا ، اب حرکاتِ قسر یہ رکھنے میں کیا فائدہ ہے جب کہ بالآخرارادہ کی طرف واپس آنا ضروری ہے

یا یہ کہیں کہ ــــ ''فلک کی حرکت قسری ہے اوراللہ تعالیٰ ہی بلا واسطہ فلک میں حرکت پیدافرمانے والا ہے''ــــ اور یہ محال ہے ، اس لیے کہ فلک میں یہ تحریک الٰہی حرکت ، اِس حیثیت سے ہوکہ فلک جسم ہےاوراللہ اُس کا خالق ہے[جَلَّ وَعَلا] تو لازم آئے گا کہ ہرجسم حرکت کُناں رہے ، لہٰذا ضروری ہوا کہ حرکتِ فلک میں کوئی ایسی خاص صفت ہو ، جوافلاک اوردیگر اجسام میں مابہ الامتیاز ہو ، وہی صفت مُحرّکِ قریب ہوگی ، یا توارادہ یاطبیعت ـــ اور یہ نہیں کہہ سکتے کہ ـــ ''اللہ تعالیٰ اُسے اپنے ارادے سے حرکت دیتا ہے''ــــ کیوں کہ اُس کے ارادے کوتمام اجسام سے یکساں نسبت ہے ، توخاص اس جسم میں یہ استعداد کیوں ہوئی کہ اسے حرکت دینے کا ارادۂ الٰہیہ ہوا [جَلَّ وَعَلا] دیگراجسام کونہیں؟..... اور یہ بلاوجہ بھی نہیں ہوسکتا ، کہ بلاوجہ ہونا محال ہے ، جیسا کہ مسئلۂ حدوثِ عالم میں گذرا۔

اور جب ثابت ہوا کہ اِس جسم میں ایسی صفت ہونی چاہئے جوحرکت کا مبدأ ٹھہرے تو پہلی قسم یعنی حرکت قسری ماننا باطل ہوا۔

رہ جاتا ہے یہ کہ طبعی کہیں حالانکہ یہ ناممکن ہے ، اس لیے کہ محض طبیعت حرکت کا قطعاً سبب نہیں ہوگی ، کیوں کہ

لأن معنى الحركة هَرَبٌ من مكان ، وطَلَبٌ لمكان آخر ، فالمكان الذى فيه الجسم ، اِنْ كان مُلا ئِمًا له ، فلا يتحرك عنه ، ولهذا لا يتحرك زِقٌ مملوء من الهواء على وجه الماء الى أسفل ، واذا غُمِس فى الماء ، تحرك الى وجه الماء ، لأنه وَجَدَ المكانَ المُلا ئِم ، فسكَن ، والطبيعة معه قائمة ، ولكنْ اِنْ نُقِل الى مكان لا يُلا ئِمه ، هرَب منه الى الملا ئم ، كما هرَب المملوء بالهواء من وَسْط الماء الى حَيِّز الهَواء .

والحركة الدورية ، لا يتصور أن تكون طبيعية ، لأن كل وَضْع وأَين ، يُفرَض الهَرَب منه ، فهو عائد اليه ، والمهروبُ منه بالطبع ، لايكون مطلوبًا بالطبع ، ولذلك لا ينصرف زِقٌ مملوء من الهواء ، الى باطن الماء ، ولاالحَجَر ينصرف ، بعد الاستقرار على الأرض ، فيعود الى الهواء

فلم يَبْقَ الا القسم الثالث ، وهو الحَرَكة الارادية .

الاعتراض هو أن نقول : نحن نقدِّر ثلا ثة احتمالات ، سِوى مذهبكم ، لا بُرهان على بُطلا نها .

الأول ـ أن نُقدِّر حركة السماء قهرًا ، بجسم آخر ،مريدٍ لحركتها ،يُديرها على الدوام ، و ذلك

حرکت کا معنیٰ ہے ایک مکان سے فرار اور دوسرے کی خواستگاری ، تو جس مکان میں جسم ہے وہ اگر جسم کے موافق ہو تو جسم اُس سے حرکت نہ کرے گا ، یہی وجہ ہے کہ ہوا بھری مَشک جو پانی کی سطح پر ہو تہِ آب کی طرف حرکت نہیں کرتی ، اور جب اُسے پانی میں ڈبودو تو سطحِ آب کی طرف حرکت کر جاتی ہے ، کیوں کہ وہاں اپنے موافق مکان پاتی ہے تو ٹھہر جاتی ہے ، اور طبیعت اس کے ساتھ موجود قائم ہوتی ہے ، لیکن اُسے ایسے مکان میں منتقل کر دو جو اس کے لیے مناسب نہیں تو اُس سے مکانِ مناسب کی طرف گریز کر جاتی ہے ، جیسا کہ ہوا سے بھری مشک اندرونِ آب سے حیز ہوا کی طرف فرار کر آتی ہے ۔

اور حرکتِ دوری ناممکن ہے کہ طبعی ہو ، اس لیے کہ ہر وضع و این جس سے فرار فرض کریں ، فلک پلٹ کر پھر اُسی کی طرف آتا ہے ، اور طبیعت جس سے بھاگے وہ طبیعت کا مطلوب نہ ہوگا ، اِسی لیے ہوا سے بھری مشک واپس پانی کے اندر نہیں جاتی اور نہ پتھر زمین پر ٹھہر جانے کے بعد ہوا کی طرف واپس جاتا ہے ـــــ تو اب نہیں رہی مگر تیسری قسم ، اور وہ ہے حرکتِ ارادی

اعتراض:۔ ہم تمہارے مفروضاتِ ثلثہ سے جدا ایسے **تین احتمالات** فرض کرتے ہیں جن کے بُطلان پر کوئی دلیل نہیں ہے

لَاءَمَهُ : وَافَقَهُ [ق] يقال : هذا طَعامٌ يُلا ئِمُنِى اى يُوافِقُنِى [ت] : یہ کھانا مجھے راس آتا ہے **زِق** بالكسر : مَشک [ص]

هَرَبَ (ن) هَرَبًا بالتحريك [ق] [كطَلَبَ طَلَبًا ' ت] : فَرَّ [ق ت] : بھاگنا **غَمَسَهُ** (ض) فى الماءِ غَمْسًا : بہ آب فرو بردن [ص]: ڈبونا

الجسم المحرک لا یکون کُرَةً ، ولا یکون محیطًا ، فلا یکون سماءً ، فیبطُل قولهم : ان حرکة السماء ارادیة ، وإنّ السماء حیوان ، وهذا الذی ذکرناه ممکنُ الوجود ، ولیس فی دَفْعه الا مجردُ الاستبعاد

الثانی ـ هو أن یقال : الحرکة قسریة ، ومبدؤها ارادة اللّٰه تعالیٰ ، فانا نقول : حرکة الحجر الی أسفل أیضًا قسریة ، تحدُث بخلق اللّٰه تعالیٰ فیه الحَرَکَةَ ، وکذا القول فی سائر حَرَکات الأجسام ، التی لیست حَیَوانیة ....فیَبقیٰ استبعادُهم أن الارادة لِمَ اختصت به ؟ وسائرُ الأجسام تُشارِکها فی الجسمیة .

فقد بیَّنا أن الارادة القدیمة ، مِنْ شانها تخصیصُ الشیء عن مثله ، وأنهم مضطرّون الی اثبات صفة هذا شأنها ، فی تعیین جهة الحرکة الدوریة ، وفی تعیین موضع القُطُب والنقطة ، فلا نُعیده .

اول:ـ ہم فرض کرتے ہیں کہ فلک کی حرکت قہری ہو ، یعنی کسی ایسے دوسرے جسم کے قہر وغلبہ سے جو فلک کی حرکت کو چاہتا ہو ، اور اسے دائما گردش میں رکھے ، اور وہ جسمِ محرّک نہ کُرہ ہو نہ افلاک کو محیط ، تو خود فلک نہ ہوگا ، اِس سے فلسفیوں کا یہ قول باطل ہو جائے گا کہ ـ ''فلک کی حرکت ارادی ہے اور فلک ذی روح وذی حیات ہے''ـ یہ مفروض جو ہم نے پیش کیا ممکن الوجود ہے ، اور اِس کے رد میں اُن کے پاس استبعادِ مجرد کے سوا کچھ نہیں ، [اور استبعادِ مجرّد استحالۂ عقلی نہیں]

ثانی:ـ یہ کہیں کہ فلک کی حرکت قسری ہے ، اور اُس کا مبدأ ہے ارادۂ الٰہیہ جَلَّ وَعَلَا ، کیونکہ ہم تو یہ مانتے ہیں کہ پتھر کی نیچے کو حرکت بھی قسری ہے ، اللہ تعالیٰ کے پیدا فرمانے سے وہ حرکت پتھر میں حادث ہوتی ہے ، اور یہی ہم مانتے ہیں اجسامِ غیر ذی روح کی تمام حرکات میں [کہ وہ قسری ہیں]

باقی رہا فلسفیوں کا استبعاد ، کہ ارادہ خاص جسمِ فلک ہی کی حرکت کا کیوں ہوا؟.....جب کہ باقی اجسام بھی جسمیت میں افلاک کے ساتھی شریک ہیں۔

تو ہم مسئلۂ اولیٰ میں ثابت کر چکے ہیں کہ ـ''ارادۂ قدیمہ کی شان ہے شئ کو اُس جیسی دیگر اشیاء سے تخصُّص وامتیاز عطا فرمانا''ـ (۱) اور یہ بھی دکھا چکے ہیں کہ ـ فلسفی جو افلاک کی گردش کے لیے ، شرق یا غرب ایک خاص جہت کی تخصیص مانتے ہیں ، نیز گردش کے لیے فلک کے بزعم خویش غیر متناہی نقطوں میں سے ، خاص شمالی وجنوبی دو نقطوں کے قطب ہونے کی تخصیص مانتے ہیں

---

(۱) دیکھو ص۵۶ ـ لمّا تَساوَتْ نسبةُ القدرة الی الضدّ ین ، ولم یکن بُدٌّ مِنْ مُخصِّص یخصّص الشیءَ عن مثلهٖ فقیل : للقدیم ـ وراءَ القُدرة ـ صِفَةٌ مِن شأنها تخصیص الشیء عن مثلهٖ

والقـول الوَجيـز ، أن مـا استبعدوه فى اختصاص الجسم ، بتعلق الارادة به ، من غير تميّزٍ بصفة ، ينـقـلب عليهم ، فى تميّزه بتلك الصفة ، فانا نقول : ولِمَ تميّزَ جسمُ السماء بتلك الصفة ، التى بها فارَقَ غيـرَه مـن الأجسام ، وسائرُالأجسام أيضًا أجسام ، فلِمَ حصَل فيه مالم يحصُل فى غيره ؟! فان عُلِّل ذلك بـصفة أخرىٰ ، تَوَجَّهَ السؤال فى الصفة الأخرىٰ ، وهكذا ، يتسلسل الى غير نهاية ، فيُضطَرُّون بالآخرة الى الحكم بالارادة ، وأن فى المبادىء ما يميّز الشىء عن مثله ، ويُخصِّصه بصفة عن أمثالها .

اس تخصیص کے لیے خود انہیں.....اسی شان کی صفتِ ارادہ.....ماننے بغیر چارہ نہیں ، وہ ساری تفصیل اب ہم دہرائیں گے نہیں (۱)

خلاصہ یہ کہ اُن کا استبعاد پلٹ کرانہیں کے سرجاتا اورانہیں کے گلے کا ہار بنتا ہے کہ __ ''ایک جسم کو یہ تخصیص ملی ، کہ ارادہ خاص اُسی سے متعلق ہوا ، جب کہ اُس میں ایسی کوئی صفت نہیں تھی ، جو اُسے دیگر اجسام کی صف سے اونچا کردے''__ اِسے ان لوگوں نے بعید جانا ، اور کہا.....جسم کو یہ تخصیص کیوں ملی؟.....**ہم کہتے ہیں** جسم میں اگر ایسی صفت تھی ، جو دیگر اجسام سے اُسے ممتاز کردے ، تو یہ تخصّصِ صفت اسی جسم کو کیوں ملا؟

واضح تر کہوں __[تم نے جس صفت کو فلک کے لیے مبدأ حرکت ٹھہرایا ، اور مُحرّکِ قریب قرار دیا ، اور بزعمِ شاد دیگر اجسام کے برخلاف وہ گردشِ افلاک کی داعی ہوئی ، غرضیکہ] جو صفت جسم فلک اور دیگر اجسام میں مابہ الامتیاز ہوئی ، وہ خاص جسمِ فلک کی کیوں ہوئی؟.....جب کہ باقی اجسام بھی جسم ہیں ، تو جو اوروں میں نہیں ہوا جسم فلک میں کیوں ہوگیا؟__اگر اس کی وجہ کسی دوسری صفت کو ٹھہرائیں ، کہ وہ جسمِ فلک میں موجود تھی ، اس لیے یہ صفت خاص جسم فلک کی ہوئی __ تو یہی سوال اُس دوسری صفت پر آئے گا ، اور اسی طرح یہ سلسلہ کہیں نہ رُکے گا ، تو بالآخر وہ مجبور ہیں کہ ازلی صفتِ ارادۂ الٰہی کا اعتراف کریں جَـلَّ وَعَلا تَبَـارَکَ وَتَعَـالیٰ ، اور کہیں کہ آغاز میں وہ شئی ہے ، جو ایک چیز کو اُس کی ہم چشموں پر ترجیح دیتی ہے ، اور چیز کو ایک صفت کا خلعتِ خصوصی پہنا کر ہمسروں سے اُسے تخصُّص وامتیاز عطا فرماتی ہے (۲)

ثالث :۔ مانا کہ فلک میں خاص صفت تھی جو مبدأ حرکت ہوئی جیسے پتھر کے نیچے گرنے میں فلسفی مانتے ہیں ،

---

(۱) دیکھو ص۶۲ اور ص۶۵ (۲) یا یہ معنیٰ ہے کہ __ اور چیز میں دیگر صفات کے مقابل ایک صفت کو ترجیح دیتی ہے ، حالانکہ وہ سب صفتیں فی نفسہ ایک جیسی تھیں __ **وَجِيْز** : بمعنی مُوْجَز یعنی مختصر ، ایجازِ کلام : بات کو مختصر کرنا [ق] **اِضْطَرَّهُ اِلَيْهِ اَمْرٌ** : اَحْوَجَهُ وَاَلْجَأَه ، فَاضْطُرَّ [ق] : ایک معاملے نے فلاں کو اس بات پر مجبور کیا تو وہ مجبور ہوگیا

الثالث ، هو أنا نسلم أن السماء ، اختصّت بصفة ، تلك الصفة مبدأ الحركة ، كما اعتقدوها في هُوِيّ الحَجَر الى أسفل ، الّا أنها لا تشعُر بها ، كالحجر .

وقولهم : ان المطلوب بالطبع ، لا يكون مهروبًا منه بالطبع ، فتلبيس ، لأنه ليس ثمَّ ، أماكنُ متفاضلةٌ بالعدد عندهم ، بل الجسم واحد ، والحركة الدورية واحدة ، فلا للجسم جزءٌ بالفعل ، ولا للحركة جزءٌ بالفعل ، وانما تتجزّأ بالوهم ، فليست تلك الحركة ، لِطَلَب مكان ، ولا لِلْهَرَب من مكان ، فيمكن أن يُخلَق جسمٌ ، في ذاته معنىً يقتضى حركة دورية ، وتكون الحركة نفسُها ، مقتضىٰ ذلك المعنى ، لا أن مقتضَى المعنىٰ طَلَبُ المكان ، ثم تكون حَرَكةٌ للوصول اليه .

وقولكم : ان كل حركة ، فهى لطلب مكان ، أو هَرَبٍ منه ، اذا كان ضَروريًا ، فكأنكم جعلتم طلب المكان ، مقتضَى الطبع ، وجعلتم الحركةَ غيرَ مقصودة فى نفسها ، بل وسيلةً اليه ، ونحن نقول: لا يبعُد ، أن

مگر ہوسکتا ہے فلک کو پتھر کی طرح اپنی حرکت کی خبر نہ ہو [یعنی حرکتِ فلک طبعی ہو]

اور اس کے ابطال کی دلیل میں اُن کا یہ کہنا کہ ــــ ''مہروب بالطبع مطلوب بالطبع نہیں ہوتا'' ــــ تو یہ اندھیری ڈالنا ہے ، اس لیے کہ وہاں وہ ایسے اماکن مانتے ہی کب ہیں جو گنتی میں ایک دوسرے پر بڑھے ہوئے ہوں ، بلکہ جسم ایک ، حرکتِ دَوری ایک ، تو نہ جسم کا بالفعل کوئی جز ، نہ حرکت کا ، تجزّی جو کچھ ہے صرف وہم میں ہے ، تو جب وہاں اماکنِ متفاصلہ بالعدد ہیں ہی نہیں ، تو حرکتِ فلک نہ کسی مکان کی چاہت میں ہوگی ، نہ کسی مکان سے فرار کے لیے ــــ اور یہ کچھ محال نہیں ، کیونکہ یہ بات حدِ امکان میں ہے کہ کوئی جسم ایسا پیدا کیا جائے ، جس کی ذات میں وہ معنیٰ ہو ، جو حرکتِ دوری کو مقتضِی ہو ، اور خود حرکتِ دوری ہی اُس معنیٰ کا مقتضیٰ و مطلوب ہو ، یہ نہیں کہ اُس معنیٰ کا مقتضا و مطلوب تو مکانِ موافِق کی طلب ہو ، اور حرکت خود مطلوب و مقصود نہ ہوکر ، صرف مکانِ موافق تک رسائی کا ذریعہ و وسیلہ ہو

اور اِسی دلیل میں تمہارا کہنا کہ ــ ''حرکت جو بھی ہوگی کسی مکان کی چاہت میں ہوگی یا کسی مکان سے فرار کے لیے ہوگی'' ــــ یہ اگر ضروری ہے یعنی اِس کے سوا نا ممکن ہے ، تو گویا تم نے مکان کی چاہت کو طبیعت کا مقتضیٰ ٹھہرایا ، اور حرکت کو فی نفسہٖ غیر مقصود ٹھہرا کر صرف وسیلۂ مقصود قرار دیا ــــ ہم کہتے ہیں ، کیا بعید ہے کہ حرکت ہی خود مقتضیٰ ہو ، شوقِ مکان مقتضا نہ ہو ، تو اس میں کیا استحالہ ہے؟

هَوَى (ض) الشيءُ هَوِيًّا هُوِيًّا : سَقَطَ مِنْ عُلُوٍ اِلىٰ سُفُلٍ [ق] : کسی چیز کا اوپر سے نیچے گرنا

تكون الحركة نفسَ المقتضى ، لا طلبَ المكان ، فما الذى يُحيل ذلك ؟!

فاستبان أن ما ذكروه ، اِنْ ظُنّ أنه أغلَبُ من احتمال آخر ، فلا يُتيقَّن قطعًا ، انتفاءُ غيره ، فالحكم على السماء بأنها حَيَوان ، تحكّمٌ مَحْضٌ ، لا مُسْتَنَدَ له .

المسئلة الخامسةَ عَشَرَةَ

فى ابطال ما ذكروه من الغَرَض المُحرِّك للسماء

وقدقالوا : ان السماء مُطيعة للّٰه تعالىٰ ، بحَرَكتها ، متقرِّبةٌ اليه ، لأن كل حركة بالارادة ، فهى لغَرَض ، اذ لا يُتصورأن يصدُر الفعل والحركة من حَيَوان ، الّا اذا كان الفعل أولىٰ به من التَرْک ، والّا فلو استوى الفعل ، والترک ، لَمَا تُصوِّر الفعل .

ثم التقرُّب الى اللّٰه تعالىٰ ، ليس معناه طَلَبُ الرِضىٰ،والحَذَرُ من السَخَط ، فان اللّٰه تعالىٰ يتقدّس عن السُخط

لہذا واضح ہوا کہ دربارۂ گردشِ افلاک جو کچھ فلسفیوں نے بیان کیا ، اُس کا دیگر احتمالات سے راجح ہونا مظنون ہو تو بھی دیگر احتمالات کے انتفاء کا یقین ہرگز نہیں ہوگا ، تو افلاک پر ذی روح ہونے کا فلسفی حکم نرا تحکّمِ بلا دلیل ہے

مسئلۂ خامس عشر۔۱۵

جو غرض فلک کو گردش پر باعث فلسفی بتاتے ہیں اُس کا ابطال

فلسفی کہتے ہیں فلک اپنی گردش سے طاعتِ الٰہی تَعَالیٰ شَانُہٗ میں ہے اور اُس سے قرب کا متلاشی ، کیونکہ جو حرکت بھی ارادی ہو وہ کسی غرض کے لیے ہوتی ہے ، اس لیے کہ کسی بھی ذی روح سے فعل وحرکت کا صدور اُسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ فعل اُس کے حق میں ترک سے اولیٰ ہو ، ورنہ فعل و ترک یعنی کرنا اور باز رہنا دونوں برابر ہوں تو ایسی صورت میں فعل مُتصوَّر نہیں

پھر تقرُّبِ الٰہی یعنی جستجوئے قُربِ الٰہی کا معنیٰ ــ ''رضا چاہنا اور ناراضگی سے ڈرنا'' ــ نہیں ہے ، کیوں اللہ تعالیٰ غضب و رضا سے پاک ہے ، یہ الفاظ اگر بولے بھی جاتے ہیں تو براہِ مجاز اِن سے کنایۃً مراد ہوتا ہے ''عذاب کا ارادہ فرمانا''

حَرَكَةٌ بفتحتين (ک) : جنبش [ص ق]: ہلنا **تَقَرُّب**: نزدیکی چاہنا ــ يتقربون بها [اى الصلوة] الى اللّٰه تعالىٰ ، اى يَطْلُبُون القُرْبَ منه بها [ت]: وہ نماز سے اللہ تعالیٰ کی نزدیکی ڈھونڈھتے ہیں **الحِذْرُ** بالكسر ويُحرِّكُ [یعنی: اَلْحَذَر] (س) : الخِيفة ، و رَجَّحَ بعضُ التحريكَ [یعنی الحَذَرُ] [ق ت] :ڈرنا **السُخط** ، بالضم و بفتحتين (س) :خشم گرفتن وهو خلاف الرِضا [ص ق] : ناراضگی ، غضب

والرِضیٰ ، وان أُطلِقتْ هذه الألفاظ ، فعلى سبيل المجاز ، يُكْنیٰ بها ، عن ارادة العِقاب ، وارادةِ الثواب .

ولایجوز أن یکون التقرب ، بطَلَب القُرب منه فی المکان ، فانه محال ....فلا یبقیٰ الّا طَلَبُ القُرُب منه فی الصفات ، فان الوجودَ الأکمل ، وجودُه ، وکل وجود فبالاضافة الی وجوده ناقص ، وللنُقصان دَرَجات وتَفاوُت ، فالمَلَکُ أقرب الیه صفةً لا مکانًا ، وهو المراد بالملائکة المُقَرَّبین ، أعنی الجواهر العقلیة ، التی لا تتغیر ، ولا تَفْنیٰ ، ولا تستحیل ، وتعلم الأشیاء علی ما هی علیه ، والانسان کُلَّمَا ازْدَادَ قُربًا ، من الملائکة فی الصفات ، ازداد قربًامن اللّٰه تعالیٰ ، ومُنتهیٰ طَبَقَة الآدَمِیّین ، التشبّه بالملائکة.

''ثواب کاارادہ فرمانا''___ اور یہ بھی نہیں ہوسکتا کہ تقرب یوں ہو کہ مکان میں اُس سے نزدیکی چاہیں ، کہ یہ محال ہے

اب رہ جاتا ہے صرف یہ معنیٰ کہ ___''صفات میں اس سے نزدیکی چاہیں''___ کہ وجودِ اکمل اُسی کا وجود ہے ، اور ہر وجوداُس کے وجود کی بہ نسبت ناقص وکمتر ہے ، کمتری کے بھی مختلف درجے ہیں ، چنانچہ فرشتے اُس سے مکان میں تونہیں [کہ وہ مکان سے پاک ہے] ہاں صفت میں زیادہ قریب ہیں ، اور ملائکہ مُقرَّبین سے وہی مراد ہیں ، یعنی جواہرِ عقلیہ جن میں نہ تغیر ہوتا ہے نہ بدلاوَ اور نہ وہ فنا ہوں گے وہ تمام اشیاء کو حقیقتِ واقعیہ کے مطابق جانتے ہیں(۱) انسان صفات میں فرشتوں سے جتنا زیادہ قریب ہوگا اتنا ہی اللہ تعالیٰ سے قریب ہوگا ، منتہا طبقۂ انسانی کا یہی تشبہ بالملائکہ ہے

کنیٰ به عن کذا (ض ، ن) کِنایةً بالکسر [ق] **الکِنَایَةُ عِنْدَ عُلَماءِ البَیَان اَنْ یُعَبَّرَ عَنْ شَیءٍ بلفظٍ غیرِ صَرِیْحٍ فِی الدَّلالَةِ عَلَیْهِ** [ت] : کسی معنیٰ کی ایسے لفظ سے تعبیر کرنا جواُس معنی پر دلالت میں صریح نہ ہو ___ جیسے''ارادۂ ثواب'' کی تعبیر لفظِ''رضا'' سے **فَنَاء** (س ف) : عُدِمَ [ق] ختم ہوجانا _فتح سے نادر ہے [ت]

حاشیہ ازمقامع الحدید

(۱) اس پر ایک مختصر حاشیہ مسئلہ حادی عشر میں ص ۳۴۹ پر گذرا، یہاں امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہُ کے افادات ملاحظہ کریں، مقامع الحدید میں فرمایا عقولِ عشرہ کا تمام نقائص وقبائح سے مقدس ومنزہ ، اوراُن کے علم کا تام ومحیط باحاطۂ تامہ ہونا نقل کیا _ یہاں تک کہ کوئی ذرّہ ذراتِ عالم سے اُن پر مخفی رہنا ممکن نہیں''_ یہ خاص صفت حضرت عالمُ الغیب والشهادة کی ہے جَلَّ وَعَلا _قال اللّٰه تعالیٰ

وَمَا یَعْزُبُ عَنْ رَّبِّکَ مِنْ مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِی الْاَرْضِ وَلَا فِی السَّمَآءِ [پ ۱۱ ع ۱۲] | نہیں چھپتی تیرے رب سے ذرہ برابر چیز زمین میں اور نہ آسمان میں

اوراُس کا غیرِ خدا کے لیے ثابت کرنا قطعًا کفر ___ العِزَّةُ لِلّٰهِ ! اِس **عَدَمِ امکان** کو مسلمان غور کرے کہ کیسا کفرِ واشگاف ، اور کتنے صریح

نصوصِ قرآنیہ کا خلاف ہے ۔قال تعالیٰ

وَمَا يَعۡلَمُ جُنُوۡدَ رَبِّکَ اِلَّا هُوَ [پ۲۹ ع۵]	کوئی نہیں جانتا تیرے رب کے لشکروں کو اُس کے سوا
وقال تعالیٰ ـــــ اِلَيۡهِ يُرَدُّ عِلۡمُ السَّاعَةِ [پ۲۵ ع]	اُسی کی طرف پھیرا جاتا ہے علم قیامت کا۔

وقال تعالیٰ

وَيَقُوۡلُوۡنَ مَتٰى هٰذَا الۡوَعۡدُ اِنۡ كُنۡتُمۡ صٰدِقِيۡنَ ۞ قُلۡ اِنَّمَا الۡعِلۡمُ عِنۡدَ اللّٰهِ وَاِنَّمَاۤ اَنَا نَذِيۡرٌ مُّبِيۡنٌ [پ۲۹ ع۲]	کافر کہتے ہیں یہ قیامت کا وعدہ کب ہے اگر تم سچے ہو۔ تو فرما اُس کا علم تو خدا ہی کو ہے۔ اور میں تو یہی ڈر سنانے والا ہوں صاف صاف۔

وقال تعالیٰ

لَا يُحِيۡطُوۡنَ بِشَىۡءٍ مِّنۡ عِلۡمِهٖۤ اِلَّا بِمَا شَآءَ [پ۳ ع۲]	نہیں گھیرتے اُس کے علم سے کچھ ، مگر جتنا وہ چاہے۔

وقال تعالیٰ حکایةً عن مَلٰئِکتِهٖ :۔

سُبۡحٰنَكَ لَا عِلۡمَ لَنَاۤ اِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَا ؕ اِنَّكَ اَنۡتَ الۡعَلِيۡمُ الۡحَكِيۡمُ [پ۱ ع۴]	پاکی ہے تجھے ہمیں کچھ علم نہیں مگر جتنا تو نے ہمیں سکھایا بے شک تو ہی ہے دانا ، حکمت والا۔

سبحٰن اللّٰہ ! متفلسفہ کہتے ہیں کہ ''عقولِ عشرہ'' **ملٰئکہ** سے عبارت ہے ، اگر چہ یہ بات **محض غلط** ، کہ جو امور وہ بے عقول ان دس عقول کے لیے ثابت کرتے ہیں ، صفاتِ ملٰئکہ سے اصلاً علاقہ نہیں رکھتے

وَلَا اَكۡذَبَ مِمَّنۡ كَذَّبَهُ الۡقُرۡاٰنُ	[جسے قرآن جھوٹا ٹھہرائے اُس سے بڑھ کر جھوٹا کون]

بلکہ یہ صرف اُن سفہاء کے اوہام تراشیدہ ہیں جن کی اصل نام کو نہیں

اِنۡ هِىَ اِلَّاۤ اَسۡمَآءٌ سَمَّيۡتُمُوۡهَاۤ اَنۡتُمۡ وَاٰبَآؤُكُمۡ مَّاۤ اَنۡزَلَ اللّٰهُ بِهَا مِنۡ سُلۡطٰنٍ [۲۷ ع۵]	وہ تو نہیں مگر کچھ نام کہ تم نے اور تمہارے باپ دادا نے رکھ لیے ہیں اللہ نے ان کی کوئی سند نہیں اُتاری [کنزالایمان]

تاہم اگر مان بھی لیں ، اور یوں سمجھیں کہ مشرکینِ عرب نے شانِ اَملاک میں غُلو کے ساتھ تفریط بھی کی۔ کہ اُنھیں عورتیں ٹھہرایا ۔ کفارِ یونان نے وہ افراطِ خالص نباہا کہ اوصافِ خَلق سے متعالی بتایا ۔ تو اب اِس آیۂ کریمہ سے اُن عقول کی حالت ادراک کیجئے۔

کس طرح اِن احمقوں کو جھٹلاتے ، اور اپنے مالک کے حضور اپنے عجز و بے عملی کا اقرار لاتے ، اور پاکی و قدوسی اُس کے وجہِ کریم کے لیے خاص ٹھہراتے ہیں ۔ صَدَقَ اللّٰہ تعالیٰ

سَيَكۡفُرُوۡنَ بِعِبَادَتِهِمۡ وَيَكُوۡنُوۡنَ عَلَيۡهِمۡ ضِدًّا [پ۱۶ ع۸]	کوئی دم جاتا ہے کہ وہ اُن کی بندگی سے منکر ہونگے اور ان کے مخالف ہو جائیں گے [کنزالایمان]

واذا ثبَت أن هذا معنى التقرب الى اللّٰه تعالیٰ ، وأنه یرجِع الیٰ طَلَبِ القُرب منه فی الصِفات ، وذلک للآدَمِیّ ، بأن یعلم حقائق الأشیاء ، وبأن یَبقیٰ بعد موته ، بَقاءً مُؤَبَّدًا ، علی أكمل أحواله الممكنة له ، فان البقاء علی الكمال الأقصیٰ هو للّٰه تعالیٰ ، والملائكةُ المقربون كل ما یمكن لهم من الكمال ، فهو حاضر معهم فی الوجود ، اذ لیس فیهم شیء بالقُوّة ، حتی یخرُج الی الفعل ، فَاِذَنْ كمالُهم ، فی الغایة القُصْوی ، بالاضافة الی ما سِو ی اللّٰه تعالیٰ .

والملائكة السماویة ، هی عبارة عن النفوس المُحرِّكة للسمٰوات ، وفیها ما هو بالقُوّة ، وكمالا تُها منقسمة ، الی ماهو بالفعل ، كالشكل الكُرِیّ والهَیْأةِ ، وذلک حاضر ، والی ماهو بالقُوّة ، وهو الهیئة

جب ثابت ہوا کہ یہ ہیں معنیٰ تقرب الی اللہ کے تبارک و تعالیٰ ، جس کا خلاصہ ہے صفات میں اس سے قرب چاہنا ، اور اِس کی سبیل انسان کے لیے یہ ہے کہ اشیاء کی حقیقتیں جانے ، اورمرنے کے بعد جوزیادہ سے زیادہ کامل حالت اُس کے حق میں ممکن ہے اُس پر ہمیشہ ہمیش زندہ رہے ، کیوں کہ غایت دَرجہ کمال پر بقاء صرف اللہ تعالیٰ کے لیے ہے ، اور ملائکہ مُقرّبین کے لیے جو کمال بھی ممکن ہے سب ان کے ساتھ بالفعل موجود ہے ، کہ ان میں کوئی چیز بالقوہ نہیں حتیٰ کہ آئندہ بالفعل ہو ، لہذا اُن کا کمال تمام مَاسِوَی اللہ سے بہت آگے کی حد پر ہے۔

ملائکہ سماوی اُنہی نفوس وارواح کا نام ہے جوافلاک کو گردش دیتے ہیں ، افلاک میں کچھ باتیں بالقوہ ہیں اور فلک کے کمالات دو قسم کے ہیں ① کمال بالفعل:۔ جیسے شکلِ کروی اور ہیئت ، یہ بالفعل موجود ہیں ، اور ② کمال بالقوۃ:۔

اِعلام بقواطع الاسلام میں ہے

مَنِ ادَّعیٰ عِلْمَ الْغَیْبِ فِیْ قَضِیَّةٍ اَوْ قَضَایَا لَا یَكْفُرُ وَمَنِ ادَّعیٰ عِلْمَهٗ فِیْ سَائِرِ الْقَضَایَا كَفَرَ	[جوکسی ایک واقعہ یا چند واقعات میں علمِ غیب کا دعویٰ کرے کافر نہ ہوگا ، اور جو تمام واقعات میں علمِ غیب کا دعویٰ کرے کافر ہے]

اوراسی میں علمائے حنفیہ سے ، کفرِ مُتفق علیہ کی فصل میں منقول:۔

اَوْ وَصَفَ مُحْدَثًا بِصِفَاتِهٖ اَوْ اَسْمَائِهٖ ــــ الخ	[یا کسی مخلوق کے لیے صفاتِ الٰہیہ یا اسمائے الٰہیہ میں سے کوئی نام یا صفت مانے تو کافر ہے]

[مقامع الحدید ص ۳۳ تا ۳۵]

البَقَاءُ (س) : ثَباتُ الشیءِ عَلیٰ حَالَتِهِ الْاُوْلیٰ ، وهو ضِدُّ الفَنَاءِ [ق ت] : شیٔ کا اپنی حالتِ سابقہ پر برقرار رہنا ، یہ فَناء کی ضد ہے

اَلْقُصْویٰ : الغَایَةُ الْبَعِیْدَة [ق] : دور کی حد

فی الوَضْع ، والأَ یْن ، وما من وضع معین الا وهو ممكن له ، ولكن ليس له سائر الأوضاع بالفعل ، فان الجمع بين جميعها ، غير ممكن ، فلمّا لَمْ يمكنها استيفاءُ آحاد الأوضاع على الدوام ، قَصَدَتْ استيفاءَ ها بالنوع ، فلا يزَال يطلُب وَضْعًا ، بعد وضع ، وأينًا بعد أين ، ولا ينقطِع قَطُّ ، هذا الامكان ، فلا تنقطع هذه الحركات ، وانما قَصْدُه التشبه بالمبدأ الأول فى نَيْل الكمال الأقصىٰ ، على حسب الامكان فى حقه ، وهو معنى طاعة الملائكة السماوية للّٰه تعالىٰ ....**وقد حصل لها التشبه من وجهين :**

احدهما : استيفاء كل وضع ممكن له ، بالنوع ، وهو المقصود بالقصد الأول ....**والثانى** : ما يَترَتّب على حركته ، من اختلاف النِسَب ، فى التثليث ، والتربيع والمقارنة ، والمقابلة ، واختلاف الطوالع ، بالنسبة الى الأرض ، فَيَفيض منه الخير على ماتَحْتَ فَلَكِ القَمَر ، ويحصُل منه هذه الحوادث كلها ، فهذا وجه استكمال النفس السماوية ....وكل نفس عاقلة ، فمُتشوِّقةٌ الى الاستكمال بذا تها .

یہ افلاک کی ہیئتِ وضعی واَینی ہے ، اور کوئی وضعِ معین ایسی نہیں جو فلک کے لیے ممکن نہ ہو ، لیکن تمام اوضاع اُسے بالفعل حاصل نہیں ، کیونکہ تمام اوضاع جمع کر لینا فلک کے لیے ممکن نہیں ، تو جب افرادِ اوضاع کو پورے لے لینا کہ ایک بھی باقی نہ رہ جائے فلک کو کبھی بھی ممکن نہیں ، تو اس نے چاہا کہ بروجہِ نوعی تمام افرادِ اوضاع کا استیعاب کرے ، لہذا برابر ایک وضع کے بعد دوسری وضع اور ایک این کے بعد دوسرے این کا جویاں رہے گا ، اور یہ امکانِ استیعاب بروجہِ نوعی کبھی ختم نہ ہوگا ، تو سلسلۂ گردش بھی ختم نہ ہوگا ، اور افلاک کی غرض صرف یہ ہے کہ جہاں تک اُن کے لیے ممکن ہے ، منتہائے کمال تک رسائی میں مبداءِ اول سے مشابہت پیدا کریں ، اور یہی معنیٰ ہے ملائکہ سماوی کے طاعتِ الٰہی جلَّ وَعَلا بجالانے کا۔

یہ تشبہ انہیں دوطرح سے حاصل ہے ....**اول:۔** جو وضع بھی اُن کے لیے ممکن ہے سب کا بروجہِ نوعی احاطہ ، یہی مقصود بہ قصدِ اَوّلیٰ ہے ....**ثانی:۔** وہ جو اُن کی گردش پر مترتب ہوتا ہے ، کہ تثلیث وتربیع ومقارنت ومقابلہ میں فلک جو نسبتیں بدلتی ہیں ، نیز طوالع میں زمین کی بہ نسبت جو اختلاف ہوتا ہے کہ وہ کبھی طلوع ہوتے ہیں اور کبھی غروب ، تو اِس سے فلکِ قمر کے ماتحت عالَم پر خیر کا فیضان ہو کر یہ تمام حوادث وجود میں آتے ہیں ، یہ ہے نفوسِ افلاک کے لیے کمال حاصل کرنے

اوفیٰ فُلانًا حَقَّهُ : اَعْطَاهُ وَافِيًا **فَاسْتَوْفَاهُ** [ق] : اُس نے فلاں کو اُس کا پورا حق دیا تو فلاں نے اپنا پورا حق لیا **استکمال** کامل کرنا، کامل کرنے کو چاہنا۔ اَكْمَلَهُ اِسْتَكْمَلَهُ كَمَّلَهُ :اَتَمَّهُ وَجَمَّلَهُ [ق]: فلاں نے اسے کامل کیا اور بھر پور بنایا۔ استکمال : تمام کردن خواستن[ص] :، کامل کردگی چاہنا

والاعتراض ، على هذا هو أن في مقدمات هذا الكلام ، ما يمكن النزا ع فيه ، ولٰكنّا لا نُطوِّل به ، ونَعُود الى الغَرَض الذى عَيَّنْتُمُوْه آخرًا ، ونُبطِله من وجهين :

أحدهما : أن طلبَ الاستكمال بالكون ، فى كل أين يمكن أن يكون له ، حَماقةٌ ، لا طاعةٌ ، وما هذا اِلّا كانسان ، لم يكن له شُغل ، وقد كَفَى المَؤُوْنَةُ فى شَهَواته ، وحاجاته ، فقام وهو يدور فى بَلَدٍ أو بَيْت ، ويَزعُم أنه يَتقرَّب الى اللّٰه تعالىٰ ، فانه يستكمل ، بأن يُحصِّل لنفسه ، الكونَ فى كل مكانٍ أمكن ، وزعَم أن الكون فى الأماكن ممكن لى ، ولست أقدِر على الجمع بينها بالعدد ، فَأَسْتَوْفِيه بالنوع ، فاِنّ فيه استكمالًا وتقرُّبًا ، فيُسَفَّهُ عقلُه فيه ، ويُحمَل على الحَماقة ، ويقال : الانتقال من حَيِّزٍ الى حيز ، ومن مكان الى مكان ، ليس كَمَا لًا يُعْتَدّ به ، أو يُتشَوَّف اليه ، ولا فَرْقَ بين ما ذكروه ، و بين هذا

کی صورت ۔ اور ہر نفسِ ذی عقل اپنی ذات کو کامل بنانے کا شائق ہوتا ہے

اعتراض:۔ اس پر یہ ہے کہ اس کلام کے مقدمات میں بہت سی وہ باتیں ہیں جن میں نزاع کیا جاسکتا ہے ، لیکن ہم اُن میں نزاع سے بحث کو طول نہ دے کر ، اُس غرض کی طرف رُخ کرتے ہیں جسے آخر میں تم نے متعین کیا ، اور اُسے دو طرح سے باطل کرتے ہیں

اول:۔ جس جس اَین میں ہونا ممکن ہے سب میں ہو کر اپنی تکمیل کا جویاں ہونا طاعت نہیں حماقت ہے ، اس کی مثال بالکل ایسی ہے ـــــ جیسے کسی انسان کو کوئی مصروفیت کوئی کام نہ ہو ، اور اُس کی چاہتوں حاجتوں کے لیے کافی گذر اوقات اُس کے پاس موجود ہو ، وہ اٹھے اور کسی شہر یا مکان میں چکر لگانا شروع کردے ، اور زعم یہ کرے کہ میں اللہ تعالیٰ کا قُرب چاہ رہا ہوں ، کیونکہ ہر ممکنہ جگہ اپنے وجود کی نمود کر کے کمال حاصل کر رہا ہوں ، اور دماغ میں یہ ہو کہ یکے بعد دیگرے ہر جگہ موجود ہو جانا میرے لیے ممکن ہے ، اور یکبارگی سب جگہ موجود ہونا میرے بس میں نہیں ، لہذا بروجہِ نوعی سب جگہ ہو لوں ، کہ اس میں تکمیلِ نفس اور تَقرُّبِ الٰہی ہے ـــــ تو اِس چکر میں وہ احمق کہلائے گا ، اور اُس کی یہ حرکت حماقت پر محمول ہوگی ، عُقَلا اُس سے کہیں گے ایک حَیِّز سے دوسرے حیز ایک مکان سے دوسرے مکان میں منتقل ہو جانا کوئی لائق شمار یا قابلِ رشک

مَؤُوْنَة : قُوْت [ق] : اى ما يُمْسِكُ الرَمَقَ مِن الرِّزْق [ت] : وہ خوراک جس سے انسان کی زندگی برقرار رہے ، مَؤُونَت بفتحِ میم وضمّ ہمزہ : مایحتاج معیشت چوں نفقہ و کسوت [غ] : زندگی کے حوائج جیسے کھانا کپڑا **سَفَّهَهُ** : نَسَبَهُ اِلَى السَفَهِ [ق ت] : کسی کو سَفیہ کہنا

والثانی ، هو أنا نقول : ما ذكرتموه من الغَرَض ، حاصل بالحَرَكة المغربية فلِمَ كانت الحركة الأُولیٰ مشرقية ؟! وهَلّا كانت حركات الى جهة واحدة !! فان كان فی اختلافها غَرَض ، فهَلّا اختلفت بالعكس !! فكانت التی هی مشرقيةٌ مغربيةً ، والتی هی مغربيةٌ مشرقيةً ، فان كل ماذكَرتُموه من حُصول الحوادث ، باختلاف الحركات ، من التثليثات والتسديسات وغيرِها يحصُل بعكسه ، وكذا ما ذكَروه من استيفاء الأوضاع والأَيُون ، كيف !! ومن الممكن لها الحركة الى الجهة الأُخریٰ ، فمابالها لا تتحرك مرة من جانب ، و مرة من جانب ، استيفاءً لِمَا يمكن لها ، اِنْ كان فی استيفاءِ كلِّ ممكن كمالٌ

فدل أن هذه خَيالات لا حاصل لها ، وأَسرارُ مَلَكُوت السموات ، لا يُطَّلع عليها ، بأمثال هذه التخيلات ، وانما يُطلِع اللّٰهُ عليها ، أنبياءَ ه ، وأولياءَ ه ، علی سبيل الْاِلْهام ، لا علی الاستدلال ، ولذلک عَجَزَ الفلاسفة من عند آخرهم ، عن بيان السبب في جهة الحركة ، واختيارها

کمال نہیں ـــ حقیقت یہ ہے کہ فلسفیوں کی مذکورہ سوچ بالکل ایسی ہی ہے ، اُس میں اور اِس میں کچھ فرق نہیں ہے

ثانی:ـ جوغرض گردشِ فلک کی تم بتاتے ہووہ حرکتِ غربی سے بھی حاصل ہوگی ، توفلکِ اقصیٰ کی حرکت شرقی کیوں ہوئی ؟..... اورسب آسمانوں کی حرکتیں ایک ہی سمت کو کیوں نہیں ہوئیں ؟.....اوراختلافِ جہت میں کوئی غرض تھی ، تواختلاف اس کے برعکس کیوں نہ ہوا ؟.....کہ جس کی گردش شرقی ہے غربی ہوتی ، جس کی غربی ہےشرقی ہوتی ؟.....کیوں کہ جوکچھ تم نے بتایا ، یعنی حرکات میں تثلیثات وتسدیسات وغیرہ کےاختلاف سےحوادث کاوقوع میں آنا ، وہ اس کے برعکس سے بھی حاصل ہوگا ، یونہی تمام اوضاع وامکنہ کا استیعاب جو بتایا ، وہ اِس اختلاف کے برعکس اختلاف سے بھی حاصل ہوگا ، اور کیسے نہیں ہوگا ، جب کہ افلاک کے لیے دوسری سمت کو چلنا بھی ممکن ہے ، توانہیں کیا ہوا ، کہ ایک مرتبہ اِدھر سے اوردوبارہ اُدھر سے نہیں چلتے ، تا کہ اپنے لیے ممکن ہروَضع واَیْن کی تکمیل کرلیں ، اگر ہرممکن وضع واین کی تکمیل کرلینے ہی میں کمال ہے

لہذا ثابت ہوا کہ یہ ایسے خیالات ہیں جن کا حاصل کچھ نہیں ، اوراس قسم کےتخیلات سے **مَلَکُوتِ سمٰوٰت کے بھیدوں** اور سلطنتِ آسمانی کے رازوں پر **آگاہی اللہ تعالیٰ صرف اپنے انبیاء واولیاء کو دیتا ہے۔**

المَلَكُوْتُ مُحرَّكَةً ، مِنَ المُلْكِ ، مُخْتَصٌّ بِمُلْكِ اللّٰهِ عَزَّ وَجَلَّ [ق ت] : بادشاہی اللہ پاک کی **اِطِّلَاع** : آگاہ کرنا . اَطْلَعَهُ عَلیٰ سِرِّهٖ : اَظْهَرَهُ و اَعْلَمَهُ وابَثَّهُ لَهُ [ق ت] : اُس نے فلاں کواپنے راز پر مُطّلع کیا

وقال بعضهم : لما كان استكمالها يحصُل بالحركة ، مِنْ أيِّ جهة كانت ، وكان انتظام الحوادث الأرضية ، يستدعى اختلافَ حركات ، وتعيُّنَ جهات ، كان الداعى لها الى أصل الحركة ، التقرب الى اللّٰه تعالىٰ ، والداعى الى جهة الحركة ، افاضة الخير على العالَم السِفُلى............**وهذا باطل من وجهين :**

أحدهما : أَنّ ذلک اِنْ أمكن أن يُتخيَّل ، فَلْيُقْضَ بأن مقتضىٰ طَبْعِه السكون ، احترازًا عن الحركة والتغير ، وهذا تشبُّه باللّٰه تعالىٰ على التحقيق ، فانه مُقدَّس عن التغيّر ، والحَرَكةُ تَغَيُّرٌ ، ولكنه اختار الحركة لافاضة الخير ،فانه كان يَنتفِع به غيرُه ،وليس يَثْقُل عليه الحَرَكةُ ،وليست تُتْعِبُهُ ،فماالمانع من هذا الخَيال ؟!

والثانى:أن الحوادث تنبنى على اختلاف النِسَبِ ، المُتولِّدةِ من اختلاف جهات الحركات ، فلتكن

عَلَيۡهِمُ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَام ورَضِیَ اللّٰہ تَعَالیٰ عَنۡھُمۡ جوالہام کی راہ سے ہوتی ہے،استدلال کی راہ سے نہیں ، اور یہی وجہ ہے کہ اگلے پچھلے سارے فلسفی یہاں عاجز آئے ،اورفلک نے گردش کیوں اختیار کی؟...اورگردش اسی جہت کو کیوں ہوئی ؟...اِس کا سبب نہیں بتا سکے

بعض فلسفیوں نے کہا ـــــ چونکہ افلاک کا استکمال حرکت سے حاصل تھا ، حرکت خواہ کسی جہت سے ہو ، اور حوادثِ ارضی کا انتظام ، حرکات کے اختلاف اور جہت کے تعیُّن کا متقاضی تھا ، لہٰذا افلاک کو اصل حرکت کی طرف داعی تقرب اِلٰہی ہوا ، اورجہتِ حرکت کی طرف داعی عالَمِ سِفلی پر خیر کی فیض رسانی ہوئی

یہ دوطور سے باطل ہے......**اول**:۔ یہ تخیل اگر عقل میں سما سکتا ہےتو پھر یہی فیصلہ ہو ، کہ فلک کا مقتضائے طبع سکون ہے ، تاکہ حرکت وتغیر سے وہ محفوظ وسالم رہے ، اور یہ واقعی تشبہ باللہ ہے تَبَارَکَ وَتَعَالیٰ ، کیوں کہ وہ تغیر سے پاک و مُنَزَّ ہ ہے ، اورحرکت ایک قسم کا تغیر ہے ، لیکن فلک نے جوحرکت اختیار کی ، وہ [بغرضِ تقرب نہیں بلکہ] اِس غرض سے کہ خیر کا فیض پہنچائے ، کیوں کہ اس فیض رسانی سے دوسرے نفع اٹھاتے ہیں ، اور یہ حرکت فلک پر گراں نہیں ، کہ نہ اُسے تھکائے نہ مشقت میں ڈالے ـــ تواِس تخیل سے کیا مانع ہے؟

ثانی:۔حوادث کا دارومدار عند الفلسفی اُن نسبتوں کے مختلف ہونے پر ہے ، جوگردش کی سمتیں مختلف ہونے سے پیدا ہوتی ہیں ـــ تو چاہئے کہ پہلی حرکت غربی اوراس کے ماسِوا شرقی ہوں(۱) ، اِس سے بھی اختلافِ جہات حاصل ، اور

---

(۱) جب کہ فلسفی پہلے آسمان یعنی فلکِ اقصیٰ کی حرکت جانبِ مشرق کواوراس کے بعد آسمانِ دنیا تک آٹھ افلاک کی حرکت جانبِ مغرب کو مانتے ہیں

سُفُل سِفُل : عُلُو عِلُو عُلُوّ کی نقیض ، یعنی نیچے [ق] **تَعَب بفتحتين** : رنج وماندگی [غ] ، التَعَبُ (س) : شِدَّةُ العَناء ، ضِدُّ الرَّاحَةِ [ت] : بہت دکھ تکلیف ، یعنی آرام کی ضد ـ **اَتۡعَبَهٗ غَيۡرُهٗ** [ق] : دوسرے نے اسے تھکایا

الحَرَكةُ الأُولىٰ مغربيةً ، وما عداها مشرقيةً ، وقد حصَل به الاختلاف ، ويحصُل به تفاوُت النِسَب ، فلِمَ تعيّنتْ جهة واحدة ؟! وهذه الاختلافات لا تستدعِي اِلّا أصلَ الاختلاف ، فأمّا جهةٌ بعينها ، فليست بأولىٰ من نقيضها ، فى هذا الغَرَض .

المسئلة السادسةَ عَشَرَةَ

فى ابطال قولهم ان نفوس السموات تعلم جميعَ الجزئيات

(زعَموا)اَن نفوس السموات مُطَّلِعة على جميع الجزئيات الحادثة فى هذا العالَم ، وأن المراد باللوح المحفوظ ، نُفوسُ السموات ، وأن انتقاش جزئيات العالَم فيها يُضاهِى انتقاشَ المحفوظات ، فى القوة الحافظة ، المُوْدَعةِ فى دِماغ الانسان ، لا أنه جسمٌ صُلْبٌ عريض ، مكتوبةٌ عليه الاشياءُ ، كما تكتُب الصِبْيان على اللوح،لأن تلك الكتابة تستدعى كثرتُها،اتساعَ المكتوب عليه،واذا لم يكن للمكتوب نهاية ، لم يكن للمكتوب عليه نهاية ، ولا يُتصور جسم لا نهاية له ، ولا تمكن خطوط لا نهاية لها ، على جسم ،

نسبتوں کا تفاوُت پیدا ہوگا ، تو ایک ہی جہت کیوں متعیَّن ہوئی ؟.... یہ اختلافاتِ نِسَب مقتضی ہے ، تو محض نفسِ اختلافِ جہات کو ، باقی ایک خاص متعین جہت ، تو وہ اِس غرض [یعنی حصولِ حوادث] کے لیے اپنی مقابل جہت سے اولیٰ نہیں

مسئلۂ سادس عشر۔۱۶

فلسفیوں کے اس قول کا ابطال کہ نفوسِ سماویہ تمام جزئیات کو جانتے ہیں

فلسفیوں کا زعم ہے کہ ــــــ نفوسِ آسمانی اُن تمام جزئیات پر جو اِس عالم میں حادث ہوتے ہیں مطلع ہیں ، اور لوحِ محفوظ سے مراد یہی نفوسِ سماویہ ہیں ، اور جزئیاتِ عالَم کا ان میں منقوش ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ انسانی دماغ میں جو قوتِ حافظہ ودیعت رکھی گئی ہے اُس میں یاد کی ہوئی چیزوں کا منقوش ہونا ، لوحِ محفوظ سے یہ مراد نہیں کہ وہ ایک ٹھوس جسم ہے کشادہ جس پر چیزیں لکھی گئی ہیں جیسا کہ بچے تختی پر لکھتے ہیں ، کہ اس طرح کی کتابت کی کثرت مکتوب علیہ کی فراخی کو مقتضی ہوگی ، اور جب مکتوب غیر متناہی ہے مکتوب علیہ بھی غیر متناہی ہوگا ،حالانکہ جسمِ غیر متناہی ممکن نہیں ، اور نہ کسی جسم پر خطوطِ غیر متناہی ممکن

اِيْدَاع : ودیعت نہادن بہ کسے[ص] : کسی کے پاس امانت رکھنا۔ **اِتِّساع** : فراخ شدن[ص] : کشادہ ہونا۔ **الصُّلْبُ** بالضم : الشَّدِيْدُ [ق] : سخت ، ٹھوس **اِسْتَدْعَاهُ**: طَلَبَهُ وَاسْتَلْزَمَهُ [م] : کسی کا طالب کسی کو مقتضی کسی کو مستلزم ہونا یعنی اس سے وہ لازم آئے

ولا يمكن تعريف أشياء ، لا نهاية لها ، على جسم بخُطوط معدودة .

وقد زَعَموا : أن الملا ئكة السماوية ، هى نفوس السموات ، وأن الملا ئكة الْكَرُوْبِين المُقَرَّبِين ، هى العقول المجرّدة ، التى هى جواهرُ قائمةٌ بأنفسها ، لا تتحيز ، ولا تتصرف فى الأجسام ، وأن هذه الصُّوَرَ الجزئية ، تَفِيض على النفوس السماوية منها ، وهى أشرف من الملا ئكة السماوية ، لأنها مفيدة ، وهذه مستفيدة ، والمفيد أشرف من المستفيد ،ولذلک عُبّر عن الأشرف بـ ((القلم))فقال تعالىٰ:((عَلَّمَ بِالْقَلَمِ)) لأنه كا لنقّاش المفيد ، مَثَّلَ المعلّمَ بالقلم ، و شَبَّهَ المستفيدَ باللوح ، هذا مذهبهم .

والنزاع فى هذه المسئلة يخالف النزاعَ فيما قبلها ، فان ما ذكروه من قبل ، ليس محالًا ، اذ منتهاه كونُ السماء حَيَوانًا متحركًا لغَرَض ، وهو ممكن ، أما هذه فترجع الى اثبات علم المخلوق ، بالجزئيات التى لا نهاية لها ، وهذه رُبَّما تُعتقَد استحالتُه ، فنطالبهم بالدليل عليه ، فانه تحكُّمٌ فى نفسه .

، اور نہ غیر متناہی اشیاء کی کسی جسم پر معدود خطوط سے آ گاہی دینا ممکن

نیز ان کا زعم ہے کہ ـــــ ملائکہ آسمانی ہی افلاک کے نفوس وارواح ہیں اور ملائکہ کَرُوْبِیْن مُقَرَّبِین وہ عقولِ مجردہ ہیں جو جوہرِ قائم بنفسہٖ ہیں ، وہ نہ کسی حیز میں ہیں اور نہ اجسام میں متصرف ، یہ صورِ جزئیہ اُنہی عقولِ مجردہ سے نفوسِ آسمانی پر نازل ہوتی ہیں ، وہ ملائکہ آسمانی سے اشرف وبرتر ہیں ، کہ وہ فائدہ دینے والے ہیں اور یہ فائدہ لینے والے ، اور فائدہ دینے والا لینے والے سے اشرف ہوتا ہے ، یہی وجہ ہے کہ اشرف کی تعبیر قلم سے کی گئی فرمایا عَلَّمَ بِالْقَلَمِ [پ۳۰ع۲۱] قلم سے لکھنا سکھایا کیوں کہ قلم فائدہ رساں نقّاش کی طرح ہے، مُعلّم کو قلم سے تشبیہ دی ، اور فائدہ لینے والے کو لوح سے ـ یہ ہے فلسفیوں کا مذہب

اس مسئلہ میں نزاع گزشتہ مسئلۂ خامس عشر کے نزاع کے برخلاف ہے ، کیوں کہ وہاں فلسفیوں نے جو بتایا وہ محال نہیں ، کہ زیادہ سے زیادہ اُس میں یہ تھا کہ ـــ ’’فلک ذی روح وذی حیات ہے اور ایک غرض ومقصد کے لیے رواں دواں ہے‘‘ـــــ یہ فی نفسہٖ ایک ممکن بات تھی ، لیکن یہاں وہ مخلوق کو غیر متناہی جزئیات کا علم ثابت کر رہے ہیں ، اور یہ ایسی بات ہے کہ اکثر و بیشتر اسے محال مانا جاتا ہے ، لہٰذا ہم اس پر دلیل کا مطالبہ کرتے ہیں ، کیونکہ فی نفسہٖ قولِ فلسفی تحکم ہے

اَلْكُرُوْبِيُّوْن ، مُخفَّفَة الراءِ [ق] وحُكِىَ التشديدُ فيه [ت] سَادَةُ المَلَا ئِكة [ق] : سرداران ملائکہ ـــــ منهم : جِبْرِيْلُ و مِيْكائِيلُ وإِسْرافِيلُ ، هُمُ الْمُقَرَّبُوْنَ [ت]على نبينا وعليهم الصلوة والسلام **تَصَرُّف**: دست درکارے کردن [ص]: کسی کام میں دخیل ہونا

استدلوا فيه ، بأن قالوا : ثبت أن الحَرَكة الدورية ارادية ، والارادة تتبَع المراد ، والمراد الكلى ، لا تتوجه اليه اِلّا ارادة كلية ، والارادة الكلية ، لا يصدُر منها شيء ، فان كل موجود بالفعل ، معين جزئى ، والارادة الكليه ، نسبتها الى آحاد الجزئيات ، على وَتِيرة واحدة ، فلا يصدُر عنها شيء جزئى ، بل لَا بُدَّ من ارادة جزئية للحركة المعينة .

فللفلک فى كل حركة جزئية معينة ، من نقطة الى نقطة معينة ، ارادةٌ جزئية لتلک الحركة ، فله لامَحالة تصوُّرٌ لتلک الحركات الجزئية ، بقوة جسمانية ، اذ الجزئيات لا تُدرَک الّا بالقُوَى الجسمانية ، فان كل ارادة ، فمِنْ ضَرورتها تصوُّرٌ لذلک المراد ، أى علمٌ به ، سواءٌ كان جزئيًا أو كليًا .

ومهما كان للفلک ، تصوّر لجزئيات الحركات واحاطةٌ بها ، أحاط لا مَحالة بما يلزَم منها ، من اختلاف النِسَب مع الأرض ، من كون بعض أجزائه طالعةً ، وبعضِها غاربةً ، وبعضِها فى وسط السماء ، فوق قوم ، وتحت قَدَمِ قوم ، وكذلک يعلم ما يلزَم من اختلاف النِسَب ، التى تتجدد بالحركة،من التثليث والتسديس ، والمقابلة والمقارنة ، الى غير ذلک من الحوادث السماوية .

وَتِيُرة : طریقہ روش ونہاد[ص ق]: طورطرز رکھ رکھاؤ

فلسفی استدلال:۔ اس سلسلے میں فلسفیوں نے یہ دلیل لائی کہ ــــ ثابت ہے کہ فلک کی حرکتِ دوری ارادی ہے ، اور ارادہ مراد کے تابع رہتا ہے ، اور مرادِ کلی کی طرف متوجہ نہیں ہوگا مگر ارادۂ کلیہ ، اور ارادۂ کلیہ سے کسی شئ کا صدور نہیں ہوتا ، کیونکہ ہر موجود بالفعل ایک متعین جزئی ہے ، اور ارادۂ کلیہ کی ہر ایک ایک فردِ جزئی کی طرف نسبت ایک طرح کی ہے ، تو ارادۂ کلیہ سے کسی جزئی شئ کا صدور نہیں ہوگا ، بلکہ متعین حرکت کے لیے ارادۂ جزئیہ ضروری ہے .... تو ہر متعین جزئی حرکت میں جو ایک نقطے سے دوسرے متعین نقطے تک ہو فلک کا ایک ارادۂ جزئیہ ہوگا جو اُس حرکت سے متعلق ہوگا ، تو فلک کو لامَحالہ اُن جزئی حرکات کا قوتِ جسمانی سے تصور ہوگا ، کہ جزئیات کا ادراک قوائے جسمانی ہی سے ہوتا ہے ، اور ہر ارادے کو مراد کا تصور یعنی علم لازم ہے ، مراد خواہ جزئی ہو یا کلی .... اور جب فلک کو اُن جزئیاتِ حرکات کا تصور اور ان کا احاطہ ہوگا تو وہ لامحالہ اُن حرکات کے لوازم کا بھی احاطہ کرے گا ، یعنی زمین کے ساتھ اپنی مختلف نسبتوں کا ، کہ بعض اجزائے فلک طلوع ہیں بعض غروب ، اور بعض وسط آسمان میں ، ایک قوم کے اوپر اور دوسری کے پیر تلے ، یونہی حرکت سے متجدد نسبتہائے مختلفہ کے لوازم تثلیث تسدیس مقابلہ مقارنت وغیرہ حوادثِ سماویہ کو بھی جانے گا

وسائر الحوادث الأرضية ، تستند الى الحوادث السماوية ، اِمّا بغير واسطة ، واِمّا بواسطة واحدة ، واما بوسائطَ كثيرة..........وعلى الجملة ، فكل حادث ، فله سبب حادث ، الى أن ينقطع التسلسل ، بالارتقاء الى الحركة السماوية الأبديه ، التى بعضها سبب للبعض .

فاذن الأسباب والمُسبَّبات ، فى سلسلتها ، تنتهى الى الحركات الجزئية الدورية السماوية ، فالمتصوَّرُ للحَرَكات ، متصوَّرٌ للوازمها ، ولوازمِ لوازمها الى آخر السلسلة .

فبهذا يطّلع على ما يحدُث ، فان كل ما يحدُث ، فحُدوثه واجب على علته ، مهما تحققت العلة .

ونحن انما لا نعلم ما يقَع فى المستقبل ، لأنا لا نعلم جميع أسبابها ، ولو عَلِمنا جميعَ الأسباب ، لَعلِمنا جميعَ المسببات ، فانا مهما علِمنا أن النار ستلتقى بالقُطُن مثلًا ، فى وقت معين ، نعلم احتراقَ القُطُن ، ومهما علِمنا ، أن شخصًا سيأكُل نعلم أنه سيشبَع ، واذا علِمنا أن شخصًا ، سَيَتَخطَّى المَوضِعَ الفَلانىَّ ،

اور تمام حوادثِ ارضی کا سبب حوادثِ آسمانی ہیں ، یا تو بلاواسطہ یا ایک واسطے سے یا کثیر واسطوں سے

مختصر یہ کہ ہر حادث کا ایک حادث سبب ہے ، یہاں تک کہ یہ سلسلہ فلک کی حرکتِ دائمی پر پہنچ کر ختم ہوتا ہے جہاں ایک حرکت دوسری کے لیے سبب ہے

تو ایسے میں اسباب ومُسبَّبات کا سلسلہ فلک کی جزئی گردشات وحرکات تک پہنچتا ہے ، تو جو بات اُن حرکات کے لیے معقول ہے [یعنی یہ کہ فلک اُنہیں جانے] اُن کے لوازم اور لوازم کے لوازم تا آخرِ سلسلہ کے لیے بھی وہ معقول ہوگی

تو اسی سے فلک کو ہر ہونے والے حادث کی خبر ہے ، کیونکہ جو بھی حادث ہوتا ہے اُس کا حدوث اُس کی علت کے لیے ، جب کہ علت پائی جائے تو لازم ذات ہوتا ہے

اور ہم جو نہیں جانتے کہ مستقبل میں کیا ہونے والا ہے وہ اس لیے کہ ہم تمام اسباب سے واقف نہیں ، اگر ہم تمام اسباب کو جان لیں تو ضرور تمام مُسبَّبات کو بھی جان لیں ، چنانچہ جب ہم جان لیں کہ مثال کے طور پر آگ کی فلاں وقت روئی کے ساتھ یکجائی ہوگی ، تو روئی کا جلنا بھی جان لیں گے ، اور جب یہ جان لیں کہ ایک شخص عنقریب کھائے گا تو یہ بھی جان لیں گے کہ وہ عنقریب سیر ہوگا ، اور جب یہ جان لیں کہ ایک شخص عنقریب فلاں جگہ سے گذرے گا جہاں ایک خزانہ ہے ،

القُطُن بالضم وبضمتين : پنبہ [ص ق] : روئی **تَخَطَّيْتُ** رِقابَ النَّاسِ: تَجَاوَزْتُهُ [ت ص] : میں لوگوں کی گردنوں سے گذرا

الـذی فیـه کَـنْـز مُـغَـطًّـی بشـیء خـفیف ، اذا مشـیٰ عـلیه الماشی ، تعثُرُ رِجْلُه فی الکنز ، ویعرِفُه ، نعلم أنه سیستغنِی بوجود الکنز ....ولـکـن هـذه الأسباب لا نعلمُها ، وربما نعلم بعضها ، فیقع لنا حَدْس بوقوع الـمسبب ، فـان عرَفنا أغْلَبَها وأکثرَها ، حصَل لنا ظن ظاهر بالوقوع ، فلو حصَل لنا العلم بجمیع الأسباب ، لحصَلَت المعرفة بجمیع المسببات ، اِلّا أن السماوِیّاتِ کثیرة ، ثم لها اختلاط بالحوادث الأرضیة ، ولیس فی القوة البشیریة الاطلاعُ علیها ، ونفوس السموات مُطّلِعة علیها ، لاطلاعها علی السبب الأول ، ولوازمِها ولوازمِ لوازمها الی آخر السلسلة .

ولهذا زعَموا : أن النائم یَریٰ فی نَوْمِهٖ ، ما یکون فی المستقبل ، وذلک لا تصاله باللوح المحفوظ و مطالعتِه ،ومهما اطلع علی الشیء ، ربما بقِی ذلک الشیء بعینه فی حِفْظه ، ورُبَّما سَارَعَت القوةُ المُخَیّلة

ایسی نازک چیز سے ڈھکا ہوا ، کہ چلنے والا جب اُس پر چلے گا تو اُس کا پیر خزانے پر پڑ کر پھسلے گا ، اور وہ خزانے سے آگاہ ہو جائے گا ، توہم یہ بھی جان لیں گے کہ وہ شخص عنقریب خزانہ پا کر مالدار ہو جائے گا

لیکن اِن اسباب کو ہم نہیں جانتے ، اور بسا اوقات بعض کو جانتے ہیں تو ہمیں مُسبَّب کے ہونے کا تخمینہ ہوتا ہے ، پھر اگر اغلب و اکثر اسباب کو جان لیں تو مسبّب کے ہونے کا ظنِّ ظاہر ہمیں حاصل ہوتا ہے ، اور تمام اسباب کا علم اگر ہمیں ہو جائے تو تمام مُسبَّاب کی معرفت ہمیں حاصل ہو جائے ، مگر فلکیاتی امور کثیر ہیں ، پھر ان کا حوادثِ ارضی سے ایک رابطہ ہے ، اور اُن امورِ فلکی پر آگاہی بشری طاقت سے باہر ہے ، نفوسِ سماوی اُن تمام امور پر آگاہ ہیں ، کیونکہ وہ سببِ اول [یعنی حرکتِ فلک] کو اور اس کے لوازم اور لوازم کے لوازم تا آخر سلسلہ کو جانتے ہیں

اِسی بنا پر فلسفی سمجھتے ہیں کہ ــــ سونے والا خواب میں مستقبل کے واقعات کو دیکھتا ہے ، کیونکہ لوحِ محفوظ کے ساتھ [جو کہ عندالفلسفی نفوسِ سماویہ ہیں] اُس کا اتصال ہو جاتا ہے اور وہ لوح محفوظ کو پڑھتا ہے ، اور جب کسی شئ پر مطلع ہوتا ہے تو بسا اوقات وہ شئ بعینہٖ اس کے حافظہ میں رہ جاتی ہے ، اور بسا اوقات قوتِ مُخَیِّلہ فوراً اُس شئ کی نقل و مثال تیار کر لیتی ہے ،

الکَنْزُ : المَالُ المَدْفُونُ تَحتَ الارض [ق ت] ، گنج [ص]: زیرِ زمین دفن کیا ہوا مال ،خزانہ **تَغْطِیَة** : پوشانیدن [ص]: ڈھا کنا چھپانا **خَفِیْف** : سُبُک [ص] : ہلکا **المَشْیُ** (ض) : الانتقال من مکانٍ الی مکانٍ بارادةٍ [ت] ،رفتن [ص] : چلنا **العَثْرَةُ** (ن) : الزَّلَّةُ : پھسلنا **رِجْل** بالکسر : پائے ، ج اَرْجُل [ص] **اِسْتَغْنیٰ** : صَارَ غَنِیًّا [ق ت] : مالدار ہو گیا **الحَدْس** : الظَّنُّ وَالتَّخمِیْنُ [ق]

، الی محاکا ته ،فإنَّ مِنْ غَرِيْزتها محاكاةَ الأشياء،بأمثلةٍ تُناسِبها بعضَ المُناسَبة ، أو انتقالَها منها الى أضدادها ، فينمحِي المُدرَكُ الحقيقى عن الحفظ ، ويبقىٰ مثالُ الخَيال فى الحفظ ،فيُحتاج الى تعبيرِ مَا يُمثِّل الخيالُ ، كما يُمثِّل الرَجُلَ بشَجَرة ، والزَوجةَ بخُفٍّ ، والخادمَ ببعض أَوَانِى الدار ، وحافظَ مالِ البِرّ والصَدَقات ، بزَيْتٍ ، فان الزيت سبب للسِراج الذى هو سبب الضِياء ، وعلمُ التعبير يَتشعَّب عن هذا الأصل .

وزعَموا أن الا تصال بتلك النفوس مبذول ، اذ ليس ثَمَّ حجاب ، ولٰكنّا فى يَقَظَتِنا ، مشغولون بما تُورِده الحواسُّ والشَهَواتُ علينا ، فاشتغالنا بهذه الأمور الحسّية ، صَرَفَنَا عنه ، واذا سقَط عنا فى النوم بعضُ اشغال الحواس ، ظهَر به استعدادٌ مَّا للا تصال .

کیونکہ اس کی فطرت میں ہے چیزوں کی ایسی تصویرا تارلینا جو چیزوں سے تھوڑی بہت ملتی جلتی ہوں ، یا پھر چیزوں کو دیکھ کر اُن کی ضدوں کی طرف نکل جانا ، تو واقع میں سونے والا جس شئ کو دیکھے ہوتا ہے وہ حافظے سے محو ہو جاتی ہے ، اور خیال کی کشیدہ تصویر حافظے میں رہ جاتی ہے ، تو جو تصویر خیال بنالیتا ہے اُس کی تعبیر کی حاجت پیش آتی ہے ، مثلاً مرد کی تمثیل ایک درخت کی شکل میں بناتا ہے ، بیوی کی تصویر موزہ کی شکل میں ، خادم کی بعض ظروفِ خانہ کی شکل میں ، اور اموالِ صدقات وخیرات کے محافظ کی تمثیل تیل کی شکل میں تیار کرتا ہے ، کیونکہ تیل چراغ کے لیے سبب ہے ، اور چراغ روشنی کا سبب ہے ، اسی اصل سے علمِ تعبیر کی شاخیں نکلتی ہیں

نیز فلسفی سمجھتے ہیں کہ اُن نفوس کے ساتھ اتصال دست کشادہ فیض عام ہے ، کیونکہ وہاں کوئی حجاب نہیں ، لیکن بیداری میں ہم ایسے امور میں مشغول ہوتے ہیں جو حواس وخواہشات ہم پر لاد دیتے ہیں ، تو اِن امورِ حسّیہ کے ساتھ مشغولی ہمیں اُس اتصال سے محروم کردیتی ہے ، اور جب نیند میں بعض اَشغالِ حواس ہم سے باز آجاتے ہیں تو اس سے اتصال کی ایک استعداد ظہور کرتی ہے

حَاكَيْتُ فلانًا :شَابَهْتُهُ[ق] : فلاں کی نقل اتارا ، فلاں سے مشابہت کی **البِرُّ**بالكسر : الخَيرُ[ق]: بھلائی بہتری نیکی **البَذْل**(ن ض) : اَلِإعْطاء عن طِيبِ نفسٍ [ت] : خوش دلی سے دینا ، بخشش کرنا **تَشَعَّبَ** : الزَرْعُ [ای : نَبَاتُ كُلِّ شِيْءٍ يُحْرَثُ.ت] : صار ذا شُعَبٍ ای فِرَقٍ [ت] : بویا ہوا پودا شاخ درشاخ ہوگیا **يَقَظَة** بفتحتين : بیداری [ص] اليَقَظَةُ مُحَرَّكَةً (ک س) : نَقِيْضُ النَوْمِ [ق ت] **صَرْف** [ض] گردانیدن [ص]: پھیرنا **سَقَطَ** (ن) عَنّى سُقُوْطًا : زَالَ وَ اَقْلَعَ ای كَفَّ [م] : وہ چیز مجھ سے ہٹ گئی اور رک گئی

وزعَموا : أن النبى المصطفى ، صلوات اللّٰہ علیه وسلامه ، یطلع على الغیب بهذا الطریق أیضًا ، الا أن القوة النفسیة النبویة ، قد تَقوىٰ قُوَّةً ، لا تستغرِقها الحواسّ الظاهرة ، فلا جَرَمَ یَرىٰ هو فى الیَقَظة ، ما یَراه غیرُه فى النوم ، ثم القوة الخَیالیة ، تُمَثِّل له أیضًا ، ما یراه ، وربما یبقَى الشىء بعینه فى ذِکْره ، وربما یَبقىٰ مثاله ، فیفتقِر مثلُ هذا الوحى الى التأویل ، کما یفتقِر مثلُ ذلک المَنام الى التعبیر .

ولولا أن جمیع الکائنات ، ثابتة فى اللوح المحفوظ ، لَمَا عَرَفَ الأنبیاء الغیب فى یَقَظة ولا مَنام ، ولکن جَفَّ القَلَمُ ، بما هو کائن الى یوم القیامة ، ومعناه هذا الذى ذکرناه .

فهذا ما أردنا ، أن نورده ، لتفهیم مذهبهم .

والجواب ، أن نقول : بِمَ تنکرون على من یقول : اِنّ النبى ﷺ ، یَعرِف الغیب ، بتعریف اللّٰہ عز وجل ،

نیز فلسفی سمجھتے ہیں کہ ــــ نبیِ مصطفیٰ صَلَّی اللّٰہُ تَعَالیٰ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ بھی اِسی اتصال ومطالعۂ لوحِ محفوظ کی راہ سے غیب پر مطلع ہوتے ہیں ، مگر نبوی قوتِ نفسیہ ایسی باقوت ہے کہ حواسِ ظاہرہ سے بالکلیہ محجوب نہیں ہوتی ، اس لیے وہ یقینًا بیداری میں بھی وہ چیزیں دیکھتے ہیں جو دوسرے خواب میں دیکھتے ہیں ، پھر قوتِ خیالیہ اُن کے لیے بھی جو وہ دیکھتے ہیں اُس کی نقل و مثال بناتی ہے ، بسا اوقات وہ چیز بعینہٖ اُن کی یاد میں باقی رہتی ہے ، اور بسا اوقات چیز کی نقل ومثال رہ جاتی ہے ، تو اس قسم کی وحی محتاجِ تاویل ہوتی ہے ، جیسے اِس طرح کا خواب محتاجِ تعبیر ہوتا ہے

اور اگر تمام کائنات لوحِ محفوظ میں ثبت نہ ہوتی تو انبیائے کرام [عَلَیْھِمُ الصَّلوٰۃُ وَالسَّلَام] غیب پر مطلع نہ ہوتے ، نہ بیداری میں نہ خواب میں ، لیکن قلم خشک ہوگیا اُس پر جو تا روزِ قیامت ہونے والا ہے ، اور اس کا معنیٰ یہی ہے جو ہم نے بیان کیا

یہ ہے جسے فلسفیوں کا مذہب سمجھانے کے لیے ہم نے قرطاس پر لانا چاہا

رد :۔ تمہارے پاس اُن لوگوں کی مخالفت پر کیا دلیل ہے؟... جو مانتے ہیں کہ ــــ ”نبی صَلَّی اللّٰہُ تَعَالیٰ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ ابتداءً ہی ، بلا مطالعۂ لوحِ محفوظ ، اللّٰہ عَزَّ وَجَلَّ کے بتانے سے غیب جانتے ہیں ــــ ایسے ہی جو شخص خواب میں کچھ دیکھتا ہے اُس کا علم بھی اللّٰہ تعالیٰ کے بتانے یا کسی فرشتے کے بتانے سے ہے..... لہٰذا غیب جاننے کے جو ذرائع تم نے بتائے (۱)

(۱) یعنی لوحِ محفوظ سے ، جو تمہارے بقول نفوسِ آسمانی ہیں ، اتصال ہونا ، اور لوحِ محفوظ کا مطالعہ کرنا ، اور نفوسِ آسمانی کو اطلاع بر اسباب سے ، لوازمِ اسباب یعنی مسبَّبات کا علم ہونا وغیرہ۔ **قَوِیَ** (س) قُوَّةً وتَقَوّىٰ : توانا شدن [ق ت ص] : طاقتور ہونا

على سبيل الابتداء ،وكذا مَنْ يَرىٰ فى المَنام،فانما يَعرِفه بتعريف الله تعالىٰ ، أو بتعريف مَلَكٍ من الملائكة ، فلا يُحتاج الى شيء مما ذكرتموه ، فلا دليل فى هذا ، ولا دليل لكم فى وُرود الشرع باللوح المحفوظ ، والقلم ، فان أهل الشرع لم يَفْهَموا من اللوح والقلم ، هذا المعنى قطعًا ، فلا مُتَمَسَّك لكم فى الشرعيّات

ويَبْقى التمسُّك بمسالك العقول ، وما ذكرتموه ، وان اعْتُرِف بامكانه ، مهما لم يُشترَط نَفْيُ النهاية عن هذه المعلومات ، فلا يُعرف وجوده ، ولا يتحقّق كذبُه ، وانما السبيل فيه ، أن يُتَعَرَّفَ من الشَرْع ، لا من العقل ....وأما ما ذكرتموه من الدليل العقلى أوّلًا ، فمبنِى على مقدمات كثيرة ، لسنا نطوِّل بابطالها ، ولٰكِنَّا نُنازِع فى ثلاث مقدمات منها .

المقدمة الأولىٰ :قولكم : اِن حركة السماء ارادية ، وقد فرَغنا من هذه المسئلة ، وابطالِ دعواكم فيها .

الثانية: أنه اِنْ سُلِّمَ ذلك ، مُسامَحةً لكم به ، فقولكم اِنه يَفتقِر الى تصور جزئى للحَرَكات الجزئية

اُن میں سے کسی کی کچھ حاجت نہیں'' ـــــ تو اس اعتقاد کے انکار پر دلیل سے تمہارا ہاتھ خالی ہے ـــــ اور شرع میں جو لوحِ محفوظ اور قلم وارد ہیں ، اُس میں تمہارے لیے کوئی دلیل نہیں ، کیونکہ اہلِ شرع لوح وقلم سے یہ معنیٰ جو تم نے بتایا ہرگز نہیں سمجھتے ، لہذا سمعیات سے استدلال کا دروازہ تم پر بند ہے(۱)

بچ جاتا ہے عقلی دلائل سے استدلال ـــ تو جو کچھ تم نے پیش کیا ، اُسے اگرچہ ممکن مان لیں ، وہ بھی یوں کہ ملائکہ کی ان معلومات سے غیر متناہی ہونے کی شرط ہٹا دیں ، پھر بھی واقعہ کیا ہے؟ آیا ملائکہ کو مستقبل میں ہونے والے امور کی یہ معلومات ہے؟.....یا نہیں ہے.....یہ کوئی دلیلِ عقلی کی راہ سے نہیں جان سکتا ، اِسے جاننے کی سبیل صرف شرع ہے ، عقل نہیں

اور جو دلیلِ عقلی تم نے بیان کی وہ کثیر مقدمات پر مبنی ہے ، ہم اُن سب کے ابطال میں لگ کر بحث کو طول نہیں دیں گے ، بلکہ صرف تین مقدمات میں نزاع پیش کرتے ہیں............**پہلا مقدمہ** ـــ''فلک کی حرکت ارادی ہے''ـــ ہم تمہارے اس مسئلے سے فارغ ہو چکے ، اور اس سے متعلق تمہارا دعوی باطل کر چکے ہیں

دوسرا مقدمہ:۔ بر سبیلِ اِرخائے عنان مان لیں کہ ـــــ''فلک کی حرکت ارادی ہے''ـــــ تو بھی تمہارا قول کہ

---

(۱) یعنی لوح وقلم سے متعلق ، اہلِ شرع کی خبر متواتر اگر ہے ، تو لفظ ومعنیٰ دونوں کے بارے میں ہے ، جن سے ثبوتِ کلمہ ہے ، اُنہی سے ثبوتِ معنی ہے ـــــ جب وہ معنیٰ ثابت بالتواتر تمہیں مسلّم نہیں ، تو اسی راہ سے ثابت لفظ کو ، اپنے وہم تراشیدہ معنیٰ جدیدہ کے لیے دلیل، کس منھ سے بناؤ گے؟

تعَرُّف : معرفت جستن [ص] : واقفیت چاہنا

، فغير مسلّم ، اذ ليس ثَمَّ جزءٌ عندكم فى الجسم ، فانه شىء واحد ، وانما يتجزّأ بالوهم ، ولا فى الحركة ، فانها واحدة بالاتصال ، فيكفِى تشوُّقها الى استيفاء ((الْاُيون)) الممكنةِ لها ، كما ذكروه ، ويكفيها التصور الكلى ، والارادة الكلية ....وَلْنُمَثِّل للارادة الكلية والجزئية ، مثالًا ، لتفهيم غَرَضهم .

فاذا كان للانسان غَرَض كلىّ ، فى اَنْ يَّحُجَّ بَيْتَ اللّٰهِ تعالىٰ مَثَلًا ، فهذه الارادة الكليه لا يصدُر منها الحركة ، لان الحركة تقَع جزئيةً ، فى جهة مخصوصة بمقدار مخصوص ، بل لا بد فى الحَرَكة الاراديّة ، من ارادة جزئية ، ولا يَزال يتجدّد للانسان ، فى توجُّهِهِ الى البيت ، تصوُّرٌ بعد تصوُّرٍ للمكان الذى يَتَخَطَّاهُ ، والجهةِ التى يَسْلُكها ، ويَتْبَعُ كلُّ تصور جزئى ، ارادةً جزئيةً ، للحركة عن المحل الموصول اليه بالحركة

''فلک اپنی حرکاتِ جزئیہ کے تصورِ جزئی کا محتاج ہوگا'' ۔ (۱) یہ تسلیم نہیں ، کیونکہ وہاں تمہارے نزدیک جسم میں کوئی جز نہیں ، کہ جسمِ فلک شیٔ واحد ہے ، اُس کی تجزّی صرف وہم میں ہے ، اور نہ حرکت میں کوئی جز ہے ، کہ حرکت واحد بالاتصال ہے ، تو فلک کو جو اپنے لیے ممکن تمام اُیون کے احاطہ واستیعاب کی آرزو ہے ، جیسا کہ فلسفیوں نے [خامس عشر ص ۳۸۸ میں] بتایا وہی آرزو حرکتِ واحد بالاتصال کے لیے بس ہوگی ، اور اس حرکتِ واحد بالاتصال کی خاطر تصورِ کلی وارادۂ کلیہ فلک کو کفایت کرے گا

ہم اُن کا مقصد سمجھانے کے لیے ، **ارادۂ کلیہ اور ارادۂ جزئیہ کی ایک مثال** ، پیش کریں

دیکھو جب انسان کا مثلاً حج بیت اللہ جَلَّ وَعَلَا وَتَبَارَکَ وَتَعَالیٰ کے سلسلے میں ایک مقصدِ کلی وغرضِ اجمالی ہو ، تو اس ارادۂ کلیہ سے چلنے کی حرکت صادر نہیں ہوگی ، کیونکہ حرکت جزئی ہوکر اور ایک مخصوص سمت میں اور ایک مخصوص مقدار پر وقوع میں آتی ہے ، بلکہ ارادی حرکت کے لیے جزئی ارادہ ضروری ہے ، اور خانۂ کعبہ کو روانہ ہونے میں انسان جہاں جہاں سے گذرے گا ، اور جس جس سمت کو بھی چلے گا ، ہر اُس جگہ اور ہر اُس سمت کا یکے بعد دیگرے نیا نیا تصور اس کو آتا رہے گا ، اور سمت ومقام کا ہر تصورِ جزئی ایک ارادۂ جزئیہ کے تابع ہوگا ، جو کہ انسان چل کر جہاں پہنچا وہاں سے آگے چلنے کا ہوگا یہ ہے وہ معنیٰ جو فلسفیوں نے

(۱) یہ ص ۳۹۴ پر گذرا کہ فلہٗ [ای لِلْفَلکِ] لا مَحالة تصورٌ لِتلک الحركات الجزئيةِ **تَشَوَّقَ اِلَى** الشَّىْءِ : اِشْتَدَّ شَوْقُهٗ اِلَيْهِ [م] : اسے اس چیز کا بہت شوق ہے **كِفايَة** بالكسر (ض) : بس آمدنِ چیزے [ص ق] : کسی چیز کا بس ہونا **حَجَّ** (ن) البَيْتَ حَجًّا [ت] : حج کردن [ص] **تَوَجُّه** : روانگی ۔وَجَّهَهٗ فى حاجَتِه : اَرْسَلَهٗ **فَتَوَجَّهَ** جِهَةَ كذا [ق ت] : فلاں نے اُس کو اپنے کام پر روانہ کیا تو وہ اس کام کی طرف روانہ ہوگیا ۔ تَوَجَّهَ اليه : ذَهَبَ : کسی کی طرف جانا ۔ تَوَجَّهَ جِهَةَ كذا : اِنْطَلَقَ اِليها : کسی سمت چلنا [م]

فهذا ما أرادوه بالارادة الجزئية ،التابعةِلَهَاالتصوُّرُ الجزئيُّ ،وهو مسلَّم لهم فى الحَجّ ، لأن الجهات متعددة فى التوجّه الى مكّةَ ، والمَسافة غير متعينة ، فيفتقِر تعيّنُ مكان عن مكان ،وجهةٍ عن جهة ، الى ارادة أخرىٰ جزئيةٍ

وأماالحركة السماوية ، فلها جهة واحدة ، فانّ الكُرَةَ انما تتحرك على نفسها ، وفى حَيّزها لا تُجاوِزه ، والحَرَكة مرادة ، وليس ثَمَّتُ اِلّا جهة واحدة ، وجسم واحد ، وصَوْبٌ واحد ، فهو كهُوِيِّ الحَجَر الى أسفل ، فانه يطلُب الأرضَ فى أقرب طريق ، وأقربُ الطُرُق : الخط المستقيم الذى هو عَمُود على الأرض ، فتعيَّن الخَطُّ المستقيم فلم يَفْتَقِرُ فيه الى تجدّد سببٍ حادث ، سِوى الطبيعة الكلية ، الطالبةِ للمركز ، مع تجدّد القُرب ، والبُعدِ ، والوُصولِ الى حد ، والصُّدورِ عنه ، فكذلك يكفِى فى تلك الحَرَكة ، الارادةُ الكلية للحركة ، ولا تفتقر الى مزيد ....فهذه مقدمة تحكّموا بوضعها

ــــ هٰكذا فى النسختين اللتين بايدينا

ارادۂ جزئیہ سے مراد لیا ، جو کہ مراد کے تصورِ جزئی کے تابع ہوتا ہے ، اور یہ معنیٰ ان کی خاطر حج میں مسلَّم ہے ، کیوں کہ مکۂ مکرمہ جانے میں سمتیں کئی ہیں ، اور راہِ سفر نامتعین ، [یعنی گذرگاہ کئی ہیں] تو ایک جگہ سے گذر کر دوسری جگہ کا تعین ، اور ایک سمت کے بعد پھر آگے دوسری سمت کا تعین ، دوسرے ارادۂ جزئیہ کا محتاج ہوگا

رہی حرکتِ فلک تو اس کے لیے ایک جہت ہے ، کیوں کہ کُرہ کی گردش خود اپنے اوپر اور اپنے ہی حیّز میں ہوتی ہے ، حیز سے وہ تجاوز نہیں کرتا ، اور حرکت و گردش ہی مقصود و مراد ہے [نہ کہ کسی منزلِ مقصود تک پہنچنے کا ذریعہ و وسیلہ] اور وہاں صرف ایک جہت ہے اور ایک جسم اور ایک مقصد ، تو گردشِ فلک ایسی ہوئی ـــــ جیسے پتھر کا نیچے کو گرنا ، کہ پتھر ، تمہارے بقول ، نزدیک تر راہ سے زمین کا طالب ہوتا ہے ، اور نزدیک تر راہ خطِّ مستقیم ہے ، کہ زمین پر ایک عَمود [ستون] کی شکل میں ہوتا ہے ، تو اِس طرح خطِ مستقیم متعین ہوگیا ، تو اس تعین میں پتھر کو کوئی نیا سببِ حادث آنے کی محتاجگی نہیں ، سوا اُس طبیعتِ کلیہ کے جو طالبِ مرکز ہے ، حالانکہ مرکز سے قرب و بعد ، اور ایک حد کو پہنچنا ، پھر وہاں سے نکلنا ، سب نئے نئے ہوتے رہتے ہیں۔ تو اِسی طرح اُس حرکت میں فلک کو حرکت کا ارادۂ کلیہ کافی ہوگا ، مزید کئی ارادوں اور تصوروں کی ضرورت نہیں ہوگی

المَسَافَةُ : المَضْرَبُ البَعِيْدُ [ت] : دور دراز راہِ سفر **صَوْب** : مقصد ۔ العَرَبُ تَقُولُ : فُلَانٌ مُسْتَقِيْمُ الصَّوْبِ ، اذا لَمْ يَزِغْ عَنْ قَصْدِهِ يَمِيْنًا وَشِمَالًا فى مَسِيْرِهٖ [ت] : فلاں ٹھیک اپنی منزل مقصود کو رواں دواں ہے ، یعنی چلنے میں مقصود سے دائیں بائیں نہیں ہٹا ہے
العَمُوْدُ : اَلْخَشَبَةُ القائِمَةُ فِي وَسط الخِباء [ق ت] : وہ لکڑی جو خیمے کے لیے بیچ میں نصب کی جاتی ہے ۔ ستونِ خانہ [ص]: گھر کا ستون

الثالثة : وهى التحكّم البعيد جدًا ، قولهم : اِنه اذا تصوَّر الحركاتِ الجزئية ، تصوّر أيضًا توابعَها و لوازمَها ، وهذا هَوَسٌ مَحْضٌ ، كقول القائل : اِن الانسان اذا تحرّك ، وعرَف حَرَكته ، ينبغى أن يعرِف ما يلزَم من حركته ، مِنْ مُوازاة ومُجاوَزة ، وهو نسبته الى الأجسام التى فوقه و تحته ومِنْ جوانبه ، واِنّه اذا مَشیٰ فى شمسٍ ، ينبغى أن يعلم المَواضِعَ التى يقَع عليها ظِلُّه ، والمواضعَ التى لا يقَع عليها ، وما يحصُل عن ظله من البُرودة ، بقَطْع الشُّعاع فى تلك المواضع ، وما يحصُل مِنَ الِانْضِغاط لأجزاء الأرض تحت قَدَمه ، وما يحصُل من التفريق فيها ، وما يحصل فى أخلاطه فى الباطن ، من الاستحالة ، بسبب الحركة ، الى الحرارة ، وما يستحيل من أجزائه الى العَرَق ، وهَلُمَّ جَرًّا ، الى جميع الحوادث فى بدنه و فى غير بدنه ،

تو یہ مقدمہ کہ ـــ ''فلک کو حرکاتِ جزئیہ کے تصورِ جزئی یعنی علمِ جزئی کی ضرورت ہوگی'' ـــ فلسفیوں نے بلا دلیل زبردستی رکھ لیا

تیسرا مقدمہ:۔ کہ وادیِ عقل وفہم سے نہایت ہی دور کا فلسفی تحکم ہے ، یعنی یہ کہنا کہ ـــ ''فلک کو جب حرکاتِ جزئیہ کا علم وتصور ہوگا تو اُن حرکات کے توابع ولوازم کا بھی علم وتصور ہوگا'' ـــ یہ نرا مالیخو لیا ہے ، اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی کہے ـــ انسان جب حرکت کرے گا اور اپنی حرکت کو جانے گا ، تو چاہئے کہ اپنی حرکت کے لوازم ، تقابل وتجاوز کو بھی جانے ، یعنی اُس کی اُن اجسام سے نسبت ، جو اُس کے اوپر ہیں نیچے ہیں اور دائیں بائیں ہیں ، اور جب دھوپ میں چلے تو یہ بھی جانے کہ کہاں کہاں اُس کا سایہ پڑ رہا ہے اور کہاں کہاں نہیں پڑ رہا ہے ، اور اُس کے سائے سے جو ٹھنڈک ہو رہی ہے کہ سورج کی کرنیں وہاں کٹ جا رہی ہیں ، اور اُس کے پیر تلے زمین کے اجزاء میں جو دبنا اور بکھرنا پیدا ہو رہا ہے ، اور اندرونِ بدن اُس کے اخلاط میں چلنے کے سبب جو تبدیلی ہو کر گرمی آ رہی ہے ، اور وہ جو اس کے اجزائے بدن پسینے میں تبدیل ہو رہے ہیں ، اِسی طرح گنتے چلے جاؤ ، وہ تمام چیزیں جو اُس کے بدن میں ، اور بدن سے الگ ، حادث ہو رہی ہیں ، جن میں اس کی حرکت علت ہے ، یا شرط ہے ، یا سبب

المُوَازَاة : المقابلة المُوَاجَهَة ، والاصل فيه الهَمْزُ [ت] : آمنا سامنا **جَاوَزَهُ** و جَاوَزَ بِهِ : **خَلَّفَهُ** [ت] : پیچھے چھوڑنا ، آگے بڑھ جانا ، گذرنا ، پار کرنا **مُجَاوَزَة** : درگذشتن از جائے بجائے [ص]: ایک جگہ سے گذر کر دوسری جگہ پہنچنا **جانب**: پہلو ـــ الجانبُ يكون بمعنى الجَنْبِ ايضًا [ت ص ۳۷۷ ج ۱]: جانب پہلو کے معنی میں بھی آتا ہے **اِنْضِغَاط**: دبنا ، ضَغط کا مُطاوع ـــ ضَغَطَهُ (ف) ضَغْطًا : ضَيَّقَ عليه وَقَهَرَهُ [ق ت]: دباؤ ڈالنا **اَخْلَاط** : صَفراء وخون و بلغم وسَودا ، خِلْط کی جمع [غ] **اِسْتَحَالَ** الشىءُ : تَنَقَّلَ مِنْ مَوضِعٍ اِلىٰ مَوضِعٍ اَوْ مِنْ حَالٍ اِلىٰ حَالٍ [م] : ایک جگہ سے دوسری جگہ ، یا ایک حالت سے دوسری حالت میں ہو جانا **العَرَقُ مُحرَّكَةً** : رَشْحُ جِلْدِ الحَيَوَانِ [ق] : ذی روح کی جلد سے جو ٹپکتا ہے ، پسینہ

مـمـا الـحركةُ علةٌ فيه ، أو شَرْطٌ ، أو مُهَيِّيءٌ ومُعِدٌّ ، وهُوَ هَوَسٌ بَيِّن ، لا يتخيّله عاقل ، ولا يَغْتَرُّ به الا جاهل ، والى هذا يرجِع هذا التحكّم .

عـلـى أنـا نـقول : هذه الجزئيات المفصّلة ، المعلومةُ لنفس الفلک ، هی موجودة فی الحال ؟ أو يَـنـضـاف اليهـا مـا يُتـوقَّـع كـونُه فی الاستقبال ؟ فان قصَر تموه على الموجود فی الحال ، بطَل اطلاعه على الغيب ، واطلاعُ الانبياء ــ صلوات الله عليهم ــ فـی اليَـقَظة ، وسائرِ الخلق فی النوم ، على ما سيكون فی الاستـقبـال ، بـواسـطتـه ، ثم بطَل مُقتضَی الدليل ، فانه تحكّم ، بأن مَنْ عرَف الشیء عرَف لوازمه و توابعه ، حتـی لو عرَفنا جميع أسباب الأشياء ، لعرفنا جميع الحوادث المستقبلة ، وأسبابُ جميع الحوادث حاضرة فی الحال ، فانها هی الحركة السماوية ، ولكن تقتضِی المُسبَّبَ ، اِمّا بواسطة أو بوسائطَ كثيرة

مُعِدّ ہے ، جوان چیزوں کے وجود میں آنے کی راہ ہموار کرتا ہے، انسان اُن سب کو جانے'' ــ حالانکہ یہ کھلا مالیخولیا ہے، کہ کسی عاقل کے تخیل میں نہ آئے گا ، اور جاہل کے سوا کوئی ایسی خود فریبی میں مبتلا نہ ہوگا ، فلسفیوں کے مذکورہ تحکم کا حاصل یہی ہے

علاوہ ازیں ہم پوچھتے ہیں ــ یہ تفصیلی جزئیات کہ نفسِ فلک کو معلوم ہیں ، آیا فی الحال موجود ہیں ، یا ان میں وہ بھی شامل ہیں جن کے آئندہ ہونے کی توقع ہے؟...... اگر موجود فی الحال میں حصر کرتے ہو ، تو نفسِ فلک کا غیب پر مطلع ہونا باطل (۱) ، نیز انبیائے کرام صَلَوَاتُ اللّٰهِ تَعَالیٰ وَ سَلَامُهُ عَلَيْهِمْ کا بیداری میں ، اور باقی مخلوق کا خواب میں ، آئندہ ہونے والی باتوں پر مطلع ہونا ، کہ تمہارے نزدیک بہ وساطتِ نفسِ فلک ہی تھا وہ بھی باطل ــ پھر دلیل کا مقتضا (۲) اس تقدیر پر باطل ہو جائے گا ، کیونکہ دلیل تو زبردستی یہ حکم لگاتی ہے کہ ــ ''جو شیٔ کو جانے گا وہ شیٔ کے توابع ولوازم کو بھی جانے گا ، حتیٰ کہ اگر ہم سب اشیاء کے تمام اسباب جان لیں تو تمام حوادثِ آئندہ کو بھی جان لیں'' ــ جبکہ تمام حوادث کے اسباب فی الحال موجود ہیں ، کہ وہ تو یہی گردشِ فلک ہے [جو کہ فلک کو معلوم] ، لیکن یہ گردش... مُسبَّب کا اقتضا ، ایک واسطہ یا کثیر وسائط سے کرتی ہے [تو یہ مُسبَّب ووسائط آئندہ ہوں گے ، اور آئندہ فلک کو نا معلوم ، اور ہیں یہ مُسبَّب ووسائط ، گردش کے توابع ولوازم ، تو شیٔ کے علم سے ، توابع ولوازم کا علم ، لازم ہونا ، کہ مقتضائے دلیل تھا ، اس شق پر باطل ٹھہرا]

(۱) کہ غیب تو وہی آئندہ ہونے والے جزئیات ہیں اور وہ نفس فلک کو معلوم نہیں (۲) یعنی علمِ شیٔ سے ، توابع ولوازم شیٔ کا علم ، لازم ہونا

مُهَيِّيءٌ ومُعِدٌّ :ہموار و تیار کرنے والا سبب ، **هَيَّأَهُ اَیِ الْاَمْرَ تَهْيِئَةً تَهْيِيْئًا** : **اَصْلَحَهُ** [ق ت] :اس چیز کو درست کیا سنوارا ــ **اَعَدَّهُ لِاَمْرِ كَذَا : هَيَّاَهُ لَهُ** [ق ت ص] : اسے فلاں امر کے لیے آمادہ و تیار کیا **اِغْتَرَّ بكذا:خُدِعَ بِهٖ** [م] : کسی بات کے دھوکے میں آنا **قَصْر**: روکنا ــ **يقال : قَصَرْتُ** (ن) **الشـیءَ عـلـی كـذا ، اذا لَمْ تُجاوِزْ بِهٖ غَيْرَهٗ** [ت م] : میں نے اس چیز کو اس پر روک دیا ، یعنی کسی اور کی طرف بڑھنے نہ دیا

واذا تَعدّىٰ الى المستقبل ، لم يكن له آخر ، فكيف يُعرَف تفصيل جميع الجزئيات فى الاستقبال الى غير نهاية ؟ وكيف يجتمع فى نفسِ مخلوقٍ ، فى حال واحدة ، من غير تعاقُب ، عُلومٌ جزئيةٌ مفصَّلةٌ ، لا نهاية لأعدادها ، ولا غاية لآحادها ، ومَنْ لَمْ يشهَد له عقله باستحالة ذلك ، فَلْيَيْأَسْ مِنْ عقله .

فان قَلبوا علينا هذا ، فى علم الله تعالىٰ ، فليس تعلق علم الله تعالىٰ بمعلوماته ـ بالاتفاق ـ على نحو تعلق العلوم التى هى للمخلوقات

بل مهما دَارَ نفسُ الفلك ، دورةَ نفس الانسان ، كان من قبيل نفس الانسان ، فانه شَارَكَهُ فى كونه مُدرِكًا للجزئيات بواسطة ، فان لم يَلتحِق به قطعًا ، كان الغالب على الظن أنه من قَبيله ، فان لم يكن غالبًا على الظن ، فهو ممكن ، والامكان يُبطِل دعواهم القَطْع بما قطَعوا به .

اور اگر جزئیاتِ مفصّلہ کو مستقبلِ غیر متناہی کی طرف متجاوز مانو ، تو تمام جزئیاتِ آئندہ غیر متناہیہ کی تفصیل بھلا کسی مخلوق کو کیسے معلوم ہوگی؟.....اور جن علومِ جزئیہ مفصّلہ کا نہ کوئی شمار نہ کوئی حد ، وہ ایک مخلوق کے نفس میں ، ایک ہی حالت میں بے تعاقب وتدریج ، کیسے جمع ہو جائیں گے؟.....اور جسے اُس کی عقل اس علم واجتماع کے محال ہونے کی شہادت نہ دے ، اُسے اپنی عقل سے مایوس ہو جانا چاہئے

اگر فلسفی یہ ایراد ، علمِ الٰہی جَلَّ وَعَلا کی نسبت ہم پر الٹیں ، تو جواب یہ ہے کہ علمِ الٰہی جَلَّ وَعَلا کا معلوماتِ الٰہیہ سے تعلق ویسا نہیں ، جیسا علومِ مخلوقات کا ہے ، اس پر ہمارا تمہارا سب کا اتفاق ہے

[آمدم برسر مطلب] بلکہ جب نفسِ فلک نفسِ انسانی کی طرح گھومتا ہے ، تو وہ از قبیلِ نفسِ انسانی ہوا ، کہ بالواسطہ مُدرِک جزئیات ہونے میں وہ نفسِ انسانی کا ساتھی شریک ہوا ، اب اگر نفسِ فلک کا نفسِ انسانی کے زمرہ میں شمار یقینی نہیں ، تو مظنون بہ ظنِ غالب تو ہوگا ، اور نہ سہی ممکن تو ہے ، اور یہ امکان ان کے دعوائے یقین کو ، یعنی نفوس آسمانی کو تمام جزئیات کا علم ہونے پر جو یہ یقین کیے بیٹھے ہیں ، باطل کر دیتا ہے

التعدّى : مُجاوَزَةُ الشىءِ اِلىٰ غَيْرِهٖ [ت] : ایک شئ سے دوسری کی طرف بڑھنا تجاوز کرنا ــ تعدّی: گذشتن چیزے از یکے بدیگرے [ص] :کسی چیز کا ایک سے گذر کر دوسرے تک پہنچنا **اليَأْسُ** (س): القُنُوطُ ، وهو ضِدُّ الرَّجَاءِ [ق ت] ، نومید شدن[ص]: ناامید ہونا دَارَ الشىءُ يَدُورُ دَوْرًا دَوَرانًا : طَافَ حَوْلَ الشىءِ [ق ت] : کسی چیز کے گرد گھومنا

فان قيل : حقّ النفس الانسانية ، في جوهرها ، أن تُدرِك ايضًا جميعَ الأشياء ، ولكن اشتغالها بنتائج الشَهْوة ، والغَضَب ، والحِرْص ، والحِقْد ، والحَسَد ، والجُوْع ، والأَلَم ، وبالجملة عَوارضِ البَدَن ، وما تُورِدُه الحواسُّ عليه ، حتى اذا أقبلت النفسُ الانسانية على شيء واحد ، شغَلها عن غيره

وأما النفوس الفلكية ، فبريئة عن هذه الصفات ، لا يَعترِيها شاغل ، ولا يَستغرِقها هَمّ ، وألم ، واحساس ، فعرَفت جميعَ الأشياء .

قلنا : وبِمَ عرَفتم ، أنه لا شاغِل لها ، وهَلّا كانت عبادتُها ، واشتياقُها الى الأول مُستغرِقًا لها ، وشاغلًا لها ، عن تصور الجزئيات المفصّلة !!

فلسفی :۔ نفسِ انسانی کا بھی فی نفسہٖ حق یہ ہے کہ تمام اشیاء کو جانے ، لیکن شہوت غضب حرص کینہ حسد بھوک درد بالجملہ جسم کے عوارضات اور جسم پر حواس کے طاری کردہ حالات کے مطالبوں میں نفسِ انسانی کو ایسا اشتغال ہے ، کہ نفسِ انسانی ایک چیز کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو وہ اشتغال اُسے دوسری چیز کی طرف توجہ کی فرصت نہیں دیتا

رہے نفوس فلکی تو وہ اِن صفات سے بَری ہیں ، انہیں کوئی غافل کرنے والی چیز لاحق نہیں ہوتی ، اور نہ کوئی رنج والم یا احساس انہیں گھیرتا ہے ، لہذا وہ تمام اشیاء کو جانتے ہیں

اعتراض :۔ تم نے کس دلیل سے جانا ...کہ نفوس فلکی کو غافل کرنے والی کوئی چیز نہیں ؟ ....اُن کی عبادت اور اول کی طرف اُن کا اشتیاق ، انہیں مُستغرَق رکھنے ، اور جزئیاتِ مفصلہ سے غافل کرنے والا کیوں نہ ہوا ؟

الشَهْوَة : اِشْتِياقُ النفس اِلى الشيءِ ، والجمعُ شَهَوَاتٌ واَشْهِية ، شِهِيَهُ (س ن) كَرَضِيَهُ ودَعاهُ [ت ق]: نفس کا کسی چیز کی طرف اشتیاق، چاہت، رغبت **الغَضَب** بالتحريک (س) عليه : ضِدُّ الرِّضَا [ق]: غصہ ناراضگی **الحِرْصُ** (ض س ن) عليه [ق ت] حِرْص بالكسر (ض) آزمند شدن [ص]: لالچی ہونا **حَسَد** (ن) بدخواستن [ص]: براچاہنا ـــــ حَسَدَهُ الشيءَ وحَسَدَ عليه الشيءَ (ض ن) حَسَدًا بالتحريک [ق] الحَسَدُ : اَنْ تَتَمَنّٰى زَوَالَ نِعْمَةِ المحسودِ اِلَيْکَ [ت] : حسد کا معنی ہے : تم یہ تمنا کرو کہ تمہارا حریف نعمت سے تہی دست اور تم مالا مال ہو جاؤ **الجُوْع** بالضم : ضِدُّ الشَبَعِ ، والجَوْع بالفتح ألمَصْدَرُ (ن) [ق ت]: بھوک **اَلْاَلَمُ** محرّكةً (س) : الوَجَعُ [ق]: دکھ درد **هَمّ** : اندوہ [ص] **اِقْبال** : روئے آوردن بر چیزے [ص]: کسی چیز پر متوجہ ہونا **شَغَلَ** (ف) فُلانًا عن الشيءِ شَغْلًا : لَهَّاهُ وَصَرَفَهُ [م] : اس نے فلاں کو اس چیز سے پھیر دیا اور غافل کر دیا

أو مـا الـذى يُـحيل تقديرَ مانعٍ آخر ، سِوى الغَضَب والشَهْوة وهذه الموانعِ المحسوسة ؟ ومِنْ أين عـرَفتـم انـحـصـار المانعِ ، فى القَدْر الذى شاهدناه من أنفسنا ؟ وفى العُقَلاء شَواغِلُ مِنْ عُلُوّ الهِمّة ، وطَلَبِ الـرِئـاسة ، مـا يستـحيل تصوُّرُه عند الأطفال ، ولا يعتقدونها شاغلًا ومانعًا ، فمن أين يُعرف استحالة ما يقوم مقامها ، فى النفوس الفلكية .

هذا ما أَرَدْنَا أن نذكُره فى العلوم الملقّبة عندهم بالالهية ، وهى سِتَّ عَشَرَةَ مسألةً والحمد للّٰه وحده ، وصلى اللّٰه على نبيه محمد و سلم .

یا وہ کون سی دلیل ہے؟......جو غضب شہوت اور مذکورہ حِسّی موانع کے علاوہ ، مانعِ دیگر کے امکان کو محال ٹھہرائے ؟ـــــ اور تمہیں کہاں سے معلوم ہوا کہ...موانع صرف اتنے ہیں جن کا ہم نے اپنے نفوس سے متعلق مشاہدہ کیا؟.....عقلاء میں دیکھو ، علوِّ ہمت طلبِ ریاست ایسے شواغل ہیں ، کہ بچوں کے نزدیک جن کا تصور محال ہے ، اور بچے انہیں شاغل و مانع نہیں مانتے [حالانکہ عقلاء کے لیے وہ شاغل و مانع ہیں] ، تو انہیں کے قائم مقام شواغل و موانع نفوسِ فلکی میں نہیں ہو سکتے.....یہ کہاں سے معلوم ہوا؟

یہ ہے جسے ان کے علوم ملقّب بہ فلسفۂ الٰہیات سے متعلق ہم نے پیش کرنا چاہا ، یہ سولہ مسائل تھے ـــــ اور ساری خوبیاں خدائے یکتا کے لیے ہیں ، اور اللہ تعالیٰ درود و سلام بھیجے اپنے نبی محمّد عربی پر۔

الهِمَّةُ بـالكسر ويُفْتَحُ : قُوَّةٌ راسِخَةٌ فى النَّفْس طالبةٌ لمَعَالى الأمُورهاربةٌ مِنْ خَسائسِها [ت] : ہمت: نفس کی وہ قوتِ راسخہ ہے جو بڑے امور کی خواہاں اور کم درجہ امور سے گریزاں ہوتی ہے۔ **رِيَـاسَة** (ف) سروری کردن [ص]: پیشوائی کرنا ، رَأَسَ (ف) الْـقَـوْمَ ، و عليهم رَآسَةً رِيَاسَةً رِئاسَةً : صَارَ رَئِيْسَهُمْ [م] : لوگوں پر حاکم ہونا

أقسام العلوم الطبيعية

أمـا الملقّبة بالطبيعيات فهى علوم كثيرة نذكُر أقسامها ، لِيُعرَف أن الشَرْع ، ليس يقتضِى المُنازَعةَ فيها ، ولا انكارَها اِلّا فى مواضعَ ذكَرناها

وهى منقسمة الى أصول و فروع..........وأصولها ثَمانية أقسام :

الأول : يُـذكَـرُ فيـه مـا يَـلحَق الجسمَ ، من حيثُ اِنه جسم ، من الانقسام ، والحَرَكة ، والتغيّر ، وما يلحَق الـحـركةَ ويتبَـعهـا ، من الزمان ، والمكان والخلاء ، ويشتمل عليه الكتاب ((سمع الكيان)) (١) **الثانى :** يُـعـرِّف أحـوالَ أقسـام أركان العالَم ، التى هى السموات ، وما فى مُقَعَّرِ فلك القمر ، من العناصر الأربعة ، وطبائِعَها ، وعلةَ استحقاق كل واحد منها موضوعًا معينًا ، ويشتمل عليه كتاب ((السماء والعالم السفلى))

الثالث : يُعرَف فيه أحوال الكون والفساد ، والتولُّدِ ، والتوالُدِ ، والنُشُوءِ والبِلىٰ ، والاستحالاتِ

اقسام علومِ طبعیہ

وہ فلسفہ جس کا لقب ان کے یہاں طبیعیات کئی علوم ہیں ، ہم اس کی قسمیں ذکر کرتے ہیں ، تا کہ معلوم ہوجائے کہ شرع اِس میں انکار ومخالفت کا اقتضاء نہیں کرتی ، سوائے چند مواقع کے جن کا ہم نے ذکر کردیا ہے

طبیعیات کی دو قسمیں ہیں ● اصول ● فروع .... **اصول** آٹھ قسمیں ہیں

① قسم اول میں ان چیزوں کا بیان ہوتا ہے جو جسم کو بہ حیثیتِ جسم لاحق ہوتی ہیں ـــ یعنی انقسام ، حرکت ، تغیر ، اور جو چیزیں حرکت کو لاحق اور حرکت کے تابع ہوتی ہیں یعنی زمان ، مکان ، خلاء ـ اِس پر کتاب سمع الکیان (ا) مشتمل ہے ② قسمِ ثانی بتاتی ہے کہ ارکانِ عالم کی اقسام ، یعنی افلاک اور فلک قمر کے جوف میں جو چار عناصر ہیں ، ان کے احوال کیا کیا ہیں ، ان کی طبیعتیں کیا کیا ہیں ، اور ان میں ہر ایک کس علت سے ایک موضوعِ مُعیَّن کا مستحق ہے ـــ اس پر کتاب ''السـماء والعالَم السِفْلی '' مشتمل ہے ③ قسم ثالث میں فلک کی شرقی وغربی دو حرکتوں سے پیدا کون وفساد ، تولّد وتوالد [یعنی نسلی اور سببی آفرینش] ، بالیدگی وبوسیدگی اور استحالات [یعنی کچھ سے کچھ ہوجانا] ، کے احوال معلوم ہوتے ہیں ، نیز یہ کہ اشخاص

(ا) سَمْعُ الكِيَان : كتابٌ للعَجَمِ [ق] قال ابنُ بَرّى : هو بمعنىٰ سَمَاعِ الكِيَانِ وهو كتابٌ اَلَّفَهُ ارسطو [تاج العروس ص ۴۹۱ ج ۱۸] ←

، وكيفيةُ استبقاء الأنواع ، على فَساد الأشخاص ، بالحركتين السماويتين ، الشَرُقيةِ والغَرُبيةِ ، ويشتمل عليه كتاب ((الكون والفساد))........ **الرابع** : في الأحوال التي تعرِض للعناصر الأربعة ، من الامتزاجات التي منها تحدُث الآثار العُلْوية ، من الغُيُوم ، والأمْطار ، والرَّعْد ، والبَرُق ، والهالة ، وقوسِ قُزَح ، والصَواعِقِ ، والرِياحِ ، والزَلازل...... **الخامس** : في الجواهر المَعْدِنيّة .... **السادس** : في احكام النَّبات

السابع : في الحيوانات ، وفيه كتاب ((طبائع الحيوان)) .... **الثامن** : في النَفْس الحيوانية ، والقُوَى الدَرَّاكة ، وأن النفس الانسانية لا تمُوت بمَوت البَدَن ، وأنه جوهر روحاني يستحيل عليه الفَناء.

فاسد ہوجانے پر انواع ، فلک کی شرقی وغربی دو حرکتوں سے کیسے باقی رہتی ہیں۔ یہ سب کتاب ''کون وفساد'' میں مندرج ہے

(۴) قسمِ رابع اُن احوال میں ہے جو عناصر اربعہ کو عارض ہوتے ہیں یعنی وہ امتزاجات و باہمی آمیزشات جن سے آثارِ علویہ حادث ہوتے ہیں ، یعنی ابر و بارش ، کڑک اور چمک ، ہالہ اور قوسِ قُزح ، بجلی ، آندھی ، زلزلے

(۵) قسم خامس جواہر معدنیہ میں ہے.......... (۶) قسم سادس نباتات کے احکام میں.......... (۷) قسمِ سابع ذوی الارواح میں ، اور اس موضوع پر کتاب ''طبائع الحیوان'' ہے.......... (۸) قسم ثامن نفسِ حیوانی اور قُوائے مدرکہ میں ، نیز اس بیان میں کہ نفسِ انسانی جسم کے مرنے سے مرتا نہیں ، وہ ایک جوہر روحانی ہے جس کی فنا محال ہے

تَوَلُّد : غیر نسلی پیدائش ، جیسے مٹی سے کیڑے مکوڑے ۔ **توالُد** : نسلی پیدائش ۔ تاج العروس [ج۵ ص۳۲۸] میں ہے تَوَلُّد الشيءِ من الشيء : حصولُهُ بسَبَبٍ من الاسباب : چیز کا کسی سبب سے پیدا ہونا ۔ تَوَالَدُوا : وَلَدَ بعضُهم بعضًا : ایک کا دوسرے سے پیدا ہونا نَشَأَ (ف) الصَّبِيُّ نَشأً **نُشُوْءًا** نَشْـــأَةً : شَبَّ وَنَمَا [م] : بچہ بڑا ہوا اور پروان چڑھا **بِلًى** بالكسر والقصر (س) : کہنگی [ص ت] : پرانا ہونا **الشَرُقُ** : المَشْرِقُ [ق] **الغَرُبُ** : المَغْرِبُ [ق] **عَلُوُ الشيءِ** عُلُوُ الشيءِ عِلُوُ الشيءِ: اَرْفَعُهُ [ق] : سُفل کی نقیض ، یعنی چیز کی بلندی ، تقول قَعَدْتُ عُلْوَهُ وفي عُلْوِهِ [ت] : میں اس کی بلندی پر بیٹھا **الغَيْم** : السَّحاب [ق] : بادل ج غُيُوْم [ت] **الرَّعْدُ** : صوتٌ يُسْمَعُ من السَّحابِ [ق ت] : آواز جو بادل میں سے آتی ہے ، کڑک **البَرُق** : الذي يَلْمَعُ في الغَيْم [ت] : بادل میں جو چمک ہوتی ہے **هَالَة** : دَارَةُ القَــمَرِ [ق] آں دائرہ باشد کہ گاہ گاہ گرداگرد ماہ وآفتاب پیدا می شود [غ] : وہ دائرہ جو کبھی کبھی چاند اور سورج کے چاروں طرف نکلتا ہے **قَوْسُ قُزَحَ** : طرائق متقوّسةٌ تبدو في السماء ايام الربيع وهو غير مصروفٍ [ت]: وہ کمان دار دھاریاں جو موسمِ ربیع میں آسمان پر نکلتی ہے ، **قُزَح** غیر منصرف ہے **صَاعِقة** : آتش کہ از آسمان افتد [ص] نارٌ تسقُط من السمآء [ق] : بجلی جو آسمان سے گرتی ہے **الرِيْحُ** : الهَواءُ: المُسَخَّرُ بين السماءِ والاَرْضِ ، ج رِياح [ق ت] : زمین آسمان کے درمیان مُسخَّر ہوا

أما فروعها فسبعة ....**الأول** : الطب ، ومقصوده ، معرفة مبادیء بدن الانسان ، وأحوالِه ، من الصِّحَّة والمَرَض ، وأسبابِها ، ودلائلِها ، لِيُدْفَعَ المَرَضُ ، وتُحفَظَ الصِحَّةُ ....**الثانی** : فی احکام النُّجوم ، وهو تخمینٌ فی الاستدلال ، من أشكال الكواكب وامتزاجاتها ، على ما يكون من أحوال العالَم ، والمِلَلِ ، والمَواليدِ ، والسِنِين .... **الثالث**: علم الفِراسة ، وهو استدلال من الخَلْق على الأَخلاق .

الرابع : التعبير ، وهو استدلال ، من المتخيَّلات الحُلْمِيّة ، على ما شاهدتْه النفسُ ، من عالَم الغيب ، فشبَّهتُه القوةُ المتخيِّلة ، بمثالِ غيره............**الخامس** : علم الطِلَسْمات ، وهو تأليف القُوَى السماوية ، بقوى بعض الأجرام الأرضية ليتألَّفَ من ذلك قوةٌ ، تفعَل فعلًا غريبًا ، فی العالَم الأرضی.

السادس : علم النِيْرَنْجات ، وهو مَزْجُ قوى الجواهر الأرضية ، ليحدُث منها أمور غريبة

فروعِ طبعیات سات ہیں........ ① قسم اول:۔طب ، اس کا مقصود ہے یہ معلوم کرنا کہ بدنِ انسان کے بنیادی اجزاء کیا ہیں ، ان کے احوالِ صحت ومرض کیا ہیں ، اور احوالِ صحت ومرض کے اسباب اور علامات کیا ہیں ، تاکہ مرض کا دفعیہ اور صحت کی حفاظت کی جاسکے .... ② قسم دوم:۔احکام نجوم میں ، یہ کواکب کے اشکال اور امتزاجات سے ایک اٹکل کا استدلال ہے ، اس پر کہ عالم کے احوال کیا ہوں گے ، مذاہب کے احوال کیا ہوں گے ، موالید یعنی نباتات جمادات اور حیوانات کے احوال ، اور سن وسال کے احوال کیا ہوں گے........ ③ قسم سوم:۔علمِ فراست۔یعنی کسی کی فطری ساخت سے اس کی سیرت وخصلت کا پتہ لگانا........ ④ قسم چہارم:۔تعبیر۔یہ خواب کے مُتخَیَّلات سے اُس عالم غیب پر استدلال ہے جس کا روح نے مشاہدہ کیا پھر قوتِ مُتخَیِّلہ نے اُسے کسی دوسری ملتی جلتی چیز کے خاکے میں تبدیل کر دیا

⑤ قسم پنجم:۔علم طِلَسْمات۔یہ قوائے آسمانی کو بعض اجرامِ ارضی کی قوتوں کے ساتھ یکجا کرنا ہے تاکہ اس سے ایسی قوت تیار ہو جو عالَمِ ارضی میں انوکھے نرالے کام انجام دے........ ⑥ قسم ششم:۔علمِ نیرنجات۔یہ جواہرِ ارضی کی قوتوں کو مخلوط

المِلَّةُ بالکسر : الشَّرِيْعَةُ او الدِّينُ كمِلَّةِ الْإسلامِ والنَصْرَانيّة واليَهُودِيّةِ ، ج مِلَل [ق ت] **موالید** : مولود کی جمع ، کبھی اس سے موالیدِ ثلاثہ یعنی جمادات نباتات اور حیوانات مراد ہوتے ہیں [غ] **السَّنَةُ** : العَامُ ج سِنُوْنَ بالکسر [ق ت] : سال **تخیُّل** : خیال میں آنا خیال میں لانا ـــ تَخَيَّلَ الشیءُ لَهُ : تَشَبَّهَ وتَصَوَّرَ [ق م] : شئ کی صورت کہ شئ کے مانند اور شئ کی نقل ومثال ہے اُس کی ذہن میں آئی ، تَخَيَّلَ الشَيْءَ : تَمَثَّلَهُ وَتَصَوَّرَهُ [م] : اس نے چیز کا نقشہ اپنے ذہن میں لایا **اَلْحُلْمُ** بالضم : الرُّؤْيَا [ق] : خواب [ص]

السابع : علم الكيمياء ، ومقصوده تبديل خواصّ الجواهر المَعْدِنِيّة ، لِيُتوصَّل الى تحصيل الذَّهَب والفِضّة ، بنوع من الحِيَل

وليس يلزَم مخالفتُهم شَرْعًا فى شى ء من هذه العلوم ، وانما نخالفهم من جملة هذه العلوم فى أربع مسائل .

الأولىٰ : حكمهم بأن هذا الاقترانَ المُشاهَدَ فى الوجود بين الأسباب والمسببات ، اقترانُ تلازُم بالضَّرورة،فليس فى المقدور،ولا فى الامكان،ايجادُالسبب دون المسبب،ولاوجودُالمسبب دون السبب.

الثانية : قولهم : اِنّ النفوس الانسانية جواهرُ قائمة بأنفسها ، ليست منطبعة فى الجسم ، واِنّ معنى الموت ، انقطاع عَلاقَتها عن البدن ، بانقطاع التدبير ، والا فهوقائم بنفسه فى حال الموت ، وزعَموا : أن ذلک عرَف بالبرهان العقلى

کرنا ہے تا کہ اُن سے عجیب وغریب باتیں رونما ہوں.......... (۷) قسم ہفتم :۔علم کیمیا۔اس کا مقصود ہے جواہرِ مَعدِنیہ کے خواص تبدیل کرنا تا کہ اس کے ذریعہ ایک طرح کے حیلے سے تحصیل زروسیم کی جائے ۔

اِن میں سے کسی علم میں فلسفیوں کی مخالفت شرعًا ضروری نہیں ، ہاں ہم ان تمام علوم میں سے صرف چار مسائل میں اُن کی مخالفت کرتے ہیں۔

۱۔ **پہلا مسئلہ**:۔اِن لوگوں کا یہ ماننا کہ ـــــ ’’یہ سبب ومُسبَّب کو جو ہم وجود میں ساتھ ساتھ دیکھتے ہیں ، یہ ضرور لازم وملزوم والا اقتران ہے ، لہذا نہ سبب کی بغیر مسبَّب کے ایجادتحتِ قدرت وداخلِ امکان ہے ، اور نہ مسبَّب کا بغیر سبب کے وجود ، مقدورو ممکن‘‘ـ

۲۔ **دوسرا مسئلہ**:۔یہ قولِ فلسفی کہ ــ’’روح انسانی جوہرِ قائم بنفسہ ہے ، جسم میں منطبع نہیں ہے ، اور موت کا معنیٰ ہے روح کا بدن سے تعلق جاتا رہنا ، یعنی بدن کی جو تدبیر کرتی تھی اُس کا ختم ہوجانا ، ورنہ روح بحالِ موت

ـــــایک نسخے میں بالبدن ہے **الطِّلَسْم** [ت ص ۴۴۳] **اَلَّفَ** بَيْنَهُمَا : اَوْقَعَ الْاُلْفَةَ [ق] وجَمَعَ بَيْنَهُمَا بعدَ تفرّقٍ و وَصَلَهُمَا [ت] : یکجا کرنا ، ملانا **تَاَلَّفَ** الْقَوْمُ : اِجْتَمَعُوْا [ت] : یکجا ہونا **النِّيْرَنْجُ** بالكسر : اُخَذٌ [اُخْذة بمعنى رُقْية یعنی منتر کی جمع ت ص ۴۴۶ ج۵] كالسِّحْر وليس به انما هو تشبيهٌ وتلبيسٌ [ت ص ۴۹۷ ج۳] **المَعْدِن** ، كَمَجْلِس : مَنْبِتُ الجَوَاهِر مِنْ ذهبٍ و نَحْوِهِ [ق] : کان ، سوناوغیرہ جواہر جہاں پیدا ہوتے ہیں

الثالثة : قولهم : اِنّ هذه النفوس ، يستحيل عليها العَدَم ، بل هى اذا وُجدت فهى أبدية ، سَرُمَدية ، لا يُتصور فَنا ؤها

الرابعة : قولهم : يستحيل رَدُّ هذه النفوس الى الأجساد

وانـمـا يـلـزم النِزاع فى الأُولىٰ ، من حيثُ اِنّه ينبنِى عليها اثبات المعجزات ، الخارقةِ للعادة ، من قَلْب الـعصا ، ثُعْبانًا ، واحياءِ المَوْتىٰ ، وشَقِ القَمَر ، ومَنْ جَعَلَ مَجارِىَ العادات لازمةً لُزومًا ضَروِيًا ، أحالوا جميعَ ذلک ، وأَوَّلـوا مـا فـى القرآن ، من احياء المَوْتىٰ ، وقالوا : أراد به ، اِزَالَةَ موت الجَهْل بحياة العلم ، وأوّلوا تلقُّف العصا ،سِحْرَ السَحَرة ، بابطال الحُجّة الالٰهية ،الظاهرةِ على يدموسیﷺ ، شُبُهاتِ المنكرين ، وأما شَقّ القَمَر ، فَرُبّما أنكروا وجوده ، وزعَموا : أنه لَمْ يَتَوا تَرْ .

قائم بنفسہ ہے وموجود مستقل ہے''___ فلسفیوں کو زعم ہے کہ وہ اسے دلیل عقلی سے جانتے ہیں۔

۳۔تیسرا مسئلہ:۔یہ قول فلسفی کہ ___''ان ارواح پر عدم طاری ہونا محال ہے ، بلکہ یہ جب وجود میں آ گئیں تو اب ابدی سرمدی ہیں اُن کی فنا ممکن ومتصور نہیں''___

۴۔چوتھا مسئلہ:۔یہ قول فلسفی کہ ___''ان روحوں کو دوبارہ جسم میں لوٹایا جانا محال ہے''___

پہلے فلسفی مسئلہ میں مخالفت اس لیے ضروری ہے کہ اس کے ابطال پر اثباتِ معجزہ مبنی ہے ، وہ معجزہ کہ امرِ خارقِ عادت ہوتا ہے یعنی عصا کو اژدہا کردینا ، مردوں کو زندہ اور چاند کو شق کردینا۔ جو لوگ مواقعِ عادات [یعنی اسباب ومسبَّبات مثلاً کھانے سے سیری پانی سے سیرابی آگ سے سوختگی وغیرہ] کو لازم بہ لزومِ ضَروری قرار دیتے ہیں ، وہ مذکور بالا امور کو محال جانتے ہیں ، اور قرآنِ کریم میں جو اِحیائے مَوتی یعنی مردوں کو زندہ کرنا آیا ہے ، اُس کی تاویل کرتے اور کہتے ہیں کہ اِس سے مراد ہے ، جہل کی موت سے نکال کر علم کی زندگی میں لے آنا ، اور عصا نے جو جادوگروں کے جادو کو نگل لیا ، اُس کی تاویل کرتے ہیں کہ حُجتِ الٰہیہ جَلَّ وَعَلا جو حضرت موسیٰ عَلیٰ نَبِیِّنَا وَعَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَام کے دستِ پاک پر ظاہر ہوئی ، اُس نے منکرین کے شبہات کو باطل

السَّرمَدُ : دَوامُ الزَّمانِ [ت] ہمیشگی **الثُعْبَان** : الحَيَّة الضَّخمَة الطويلةُ [ق] : بڑا موٹا سانپ ، مارِ بزرگ واژدہا [غ] **مَوْتیٰ** : مَيْت اورمَيِّت کی جمع [ق] **شَقَّهُ** (ن)شَقًّا : صَدَعَهُ [ق ت] ، شگافتن [غ] : چیرنا **التَلَقُّف** : الاِبْتِلاع [ت] : نگلنا **السِّحْر** بالكسر [ق] : جادو ، **السَحَرَة** : جمعُ الساحر [ت]

ولم يُثبِت الفلاسفة من المعجزات الخارِقة للعادات ، الا ثلا ثةَ أمور :

أحدها : فى القوة المُتخيِّلة ، فانهم زعَموا أنها ، اذا اِستَوْلَتْ ، وقوِيت ، ولَمْ تستغرِقها الحواسُّ بالاشتغال ، أَطْلَعَتْ على اللوح المحفوظ ، فانطبعت فيها صُوَر الجزئيات ، الكائنةِ فى المستقبل ، وذلک فى اليَقَظة للأنبياء۔ صلوات الله عليهم ۔ولسائرالناس فى النوم .

فهذه خاصّية النبوّة ، التى هى للقوة المتخيِّلة............ **الثانى** : فى القوة النظرية العقلية ، وهو راجع الى قوة الحَدْس ، وهو سُرْعة الانتقال من معلوم الى معلوم ، فرُبَّ ذكيٍّ ، اذا ذُكِر له المدلو ل ، تنبَّه للدليل ، واذا ذُكر له الدليل تنبه للمدلول ، مِنْ نفسه . وبالجملة اذا خَطَرَ له الحَدّ الاوسط ، تنبَّه للنتيجة ، واذا حضَر فى ذهنه حدّا النتيجة ، خَطَرَ ببالِه الحَدُّ الأوسط ، الجامعُ بين طَرَفَي النتيجة .

کردیا ۔ رہا چاندکو دو ٹکڑے کرنا تو اکثر اس کے وجود ہی کا انکار کردیتے ہیں ، اورزعم کرتے ہیں کہ معجزۂ شَقُّ القَمر متواتر نہیں ہے

معجزاتِ خارق عادات کے بارے میں فلاسفہ صرف تین چیزوں کا اثبات کرتے ہیں

① **ایک** قوتِ متخیّلہ میں ، چنانچہ اُن کے زعم میں قوتِ متخیلہ جب غالب وقوی ہوجاتی ہے ، اورحواس کی طرف سے حسّی باتوں میں مشغولی کے ذریعے اُس قوت کا بالکلیہ استحصال نہیں ہوتا ، تو وہ لوحِ محفوظ پر اطلاع پاتی ہے ، جس سے اس کے اندر آئندہ ہونے والے جزئیات کی صورتوں کا نقش اتر آتا ہے ــــ یہ انبیائے کرام عَلَیْھِمُ الصَّلوٰۃُ وَالسَّلام کے لیے بیداری میں ہوتا ہے ، اور باقی لوگوں کے لیے خواب میں...................یہ نبوت کی وہ خاصیت ہے جو قوتِ متخیلہ کے اندر ہوتی ہے۔

② **دوسری** چیز عقل کی قوتِ نظری میں ، یہ قوتِ حَدس کی طرف راجع ہے ، حَدس کا معنیٰ ہے ــــ ''ادراک کا ایک معلوم سے فوراً دوسرے معلوم پر پہنچ جانا'' ــــ چنانچہ بہت سے تیز فہم ایسے ہوتے ہیں کہ اُن کے سامنے مدلول کا ذکر کرو تو دلیل سے اپنے آپ باخبر ہوجاتے ہیں ، اور دلیل کا تذکرہ کرو تو مدلول خود ہی سمجھ جاتے ہیں ، خلاصہ یہ کہ جب انہیں حدِ اوسط کا خیال گذرتا ہے تو اُن کا ذہن نتیجہ پر پہنچ جاتا ہے ، اور جب نتیجہ کی دو حدیں [اصغر وا کبر] اُن کے ذہن میں آتی ہیں تو اِن

اِسْتِیْلاء : تمام دست یافتن بر چیزے [ص] اِسْتَوْلیٰ عَلَی الْاَمْرِ : صَارَ فِیْ یَدِہٖ [ت] : کسی چیز پر قابض ومتصرف ہونا الذی صَرَّح بِہٖ ائِمّۃُ اللُغَۃِ اَنَّ **طَلَعَ** (ن) علیہ ، و**اِطَّلَعَ** علیہ و **اَطْلَعَ** بمعنیً واحدٍ [ت ۳۲۴ ج ۱۱] : کسی بات پر آگاہ ہونا **حَضَرَ یَحْضُر**(ن) حَضِرَ یَحْضُرُ حُضُوْرًا: ضِدُّ غَابَ [ق ت] : موجودہونا

والناس فی هذا منقسمون ، فمنهم مَنْ یتنبّه بنفسه ، ومنهم مَنْ یتنبّه بأدنی تنبیه ، ومنهم من لا یُدرک مع التنبیه ، الا بِتَعَب کثیر ، واذا جاز أن ینتهیَ طَرَف النُقصان ، الی مَنْ لا حَدْس له أصلًا ، حتی لا یتهیّأ لِفهم المعقولات ، مع التنبیه ، جاز أن ینتهی طَرَف القوة والزیادة الی أن یتنبه ، لکل المعقولات أو لأکثرها ، وفی أسرع الأوقات وأَقربِها .

ویختلف ذلک بالکمیة ، فی جمیع المطالب ، أو بعضها ، وفی الکیفیة ، حتی یتفاوَتُ ، فی القرب والبعد ، فرُبّ نفس مقدسة صافیة ، یستمر حَدْسها فی جمیع المعقولات ، وفی أسرع الأوقات ، فهو النبی الذی لَهُ معجزة ، من القوة النَظَریة ، فلا یحتاج فی المعقولات الی مُعلِّم ، بل کأنه یتعلّم من نفسه ، وهو الذی وُصِف بأنه : ﴿یَکَادُ زَیْتُهَا یُضِیٓءُ وَلَوْلَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ط نُوْرٌ عَلیٰ نُوْرٍ ط﴾

طرفینِ نتیجہ میں ربط پیدا کرنے والی حدِاوسط بھی اُن کے ذہن میں آجاتی ہے۔

اِس وصفِ حدث کے اعتبار سے لوگوں کی مختلف قسمیں ہیں ، چنانچہ بعض بلاواسطہ خود ہی آگاہ ہوجاتے ہیں ، بعض معمولی تنبیہ پر آگاہ ہوتے ہیں ، اور بعض تنبیہ کے باوجود بغیر کافی محنت مشقت کے آگاہ نہیں ہوتے ـــ اور جب ممکن ہوا کہ جانبِ کمی حدس کی اِس حد کو پہنچے کہ آدمی کو بالکل ہی حدس نہ ہو، حتیٰ کہ تنبیہ پر بھی وہ فہمِ معقولات کے لیے کسی طرح تیار نہ ہو، تو یہ بھی ممکن ہے کہ حدس کی جانبِ قوت وزیادت اِس حد کو پہنچے ، کہ آدمی تمام یا اکثر معقولات کو نہایت جلد کم سے کم وقت میں جان لے

یہ وصف کمیت ومقدار کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے ، کہ تمام معانی ومطالب میں ہو یا بعض میں ، اور کیفیت کے لحاظ سے بھی مختلف ہوتا ہے ، حتیٰ کہ جلد اور بہ دیر کا فرق پڑ جاتا ہے ، چنانچہ بہت سے ایسے پاک وصاف نفوس ہیں جنہیں تمام معقولات میں اور نہایت کم وقت میں حدس ہوکر برقرار اور پائیدار رہتا ہے ، یہ نبی ہیں ، [عَلیٰ جَمِیْعِهِمُ الصَّلٰوةُ وَالتَّسْلِیْم] جنہیں قوتِ نظری کا معجزہ حاصل ہوتا ہے ، لہٰذا وہ معقولات میں کسی معلِّم کے محتاج نہیں ہوتے ، بلکہ گویا خود سے سیکھ لیتے اور آگاہ ہوجاتے ہیں ، یہی ہیں جن کی شان میں فرمایا گیا

یَکَادُ زَیْتُهَا یُضِیٓءُ وَلَوْلَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ط نُوْرٌ عَلیٰ نُوْرٍ ط [پ۱۸ ع ۱۱ آیت ۳۵]

قریب ہے کہ اُس کا تیل بھڑک اُٹھے اگر چہ اُسے آگ نہ چھوئے نور پر نور ہے۔ [کنز الایمان]

③ **تیسری** چیز نفس کی قوتِ عملی میں ، چنانچہ وہ اِس حد تک ترقی کر جاتی ہے کہ طبعی امور اُس سے متأثر اور اُس

الثالث : فی القوة النفسية العملية ، فقد تنتهی الی حد ، تَتأثّر بها الطبیعیات وتُتَسَخَّر .

ومثاله ، أن النفس منا ، متی توهّمتُ شیئًا ، خَدَمَتُها الأعضاء ، والقُوی التی فیها ، فتحرّکت الی الجِهَة المتخیَّلة المطلوبة ، حتی اذا توهّمت شیئًا طَیِّبَ المَذاق تَحَلَّبَتُ أَشداقُه ، وانتهضت القوة المُلعِبة ، فیّاضةً باللُّعَاب ، من مَعادِنه ، واذا تصوّرت الوِقاع انتهضت القوة ، فنشَرت الآلة ، بل اذا مشی علی جِذُع ممدود علی فَضاء ، طَرَفاه علی حائطین ، اشتدّ توهُّمُه للسُّقوط ، فانفعل الجسم بتوهمه ، وسقَط ، ولو کان ذلک علی الأرض لمشی علیه ، ولم یسقُط ....وذلک لأن الأجسام ، والقوی الجسمانیه ، خُلقت

کے مسخّر ہوجاتے ہیں ۔ اِس کی مثال یہ ہے کہ ہمارا نفس جب کسی چیز کو سوچتا ہے تو اعضاء اور قوائے اعضاء نفس کے خادم ہوکر اُس متخیَّلہ مطلوبہ مقصود کی طرف رواں دواں ہوجاتے ہیں ، حتیٰ کہ نفس جب کسی خوش ذائقہ چیز کا خیال کرتا ہے تو منہ میں پانی آجاتا ہے اندرونی گوشہائے دہن رِس پڑتے ہیں اور لُعاب آور قوت سرچشمہائے لعاب سے لعاب بار ہوکر اٹھ کھڑی ہوتی ہے ، اور خیالِ وقاع کرتا ہے تو قوت بیدار ہوکر عضو کو منتشر کردیتی ہے ، بلکہ آدمی جب ایسے تنے پر چلے جو فضا میں بچھا ہوا اور اس کے دونوں کنارے دو دیواروں پر ہوں تو اُسے بشدت خیال گذرتا ہے کہ گر پڑوں گا لہذا جسم ایسے خیال کا اثر لیتا ہے اور گر پڑتا ہے ، حالانکہ وہی تنا اگر زمین پر ہوتو اُس پر چل لیتا ہے اور گرتا نہیں

وجہ یہ ہے کہ جسم اور قوائے جسمانی نفس کے خادم وزیر فرمان پیدا کیے گئے ہیں ، اور نفوس کی صفا وقوت میں کمی بیشی

تَسْخِیر تَسَخُّر : فرماں بردار کردن دیگرے را و رام کردن [ص]: کسی کو اپنے زیرِ حکم کرنا، تابع بنانا **تَوَهَّمَ** الشیءَ : تَخَیَّلَهُ وتَمَثَّلَهُ کان فی الوجود او لم یکن [ت] : چیز کو سوچنا ذہن میں چیز کا نقشہ لانا وہ چیز وجود میں ہو یا نہ ہو **خِدْمَة** (ض، ن) [ق] **الجِهَةُ** : الجانبُ والناحیةُ [ق] المتوَجَّهُ الیها والمقصود بها [ت]: طرف، سمت، کنارہ، گوشہ ، یعنی وہ جگہ جس کی طرف رخ ہو اور جہاں کا قصد ہو **طَابَ** (ض) الشیءُ طِیبًا: لَذَّ وَزَکَا [ق ت] : لذیذ و پاکیزہ ہونا **طَعَامٌ طَیِّبٌ** : سائغٌ فی الحَلْقِ [ت]: خوشگوار کھانا، بہ آسانی حلق سے اترنے والا **المَذَاق** : مصدرٌ واسم [ت] **تَحَلَّبَ** شِدْقُهُ : سَالَ [ت] : بہنا **الشِدْق** بالکسر ویُفتح : طِفْطِفَةُ الفمِ مِن باطِنِ الخَدَّیْنِ ج اَشْدَاق [ق] : پہلوئے دہن جو رخسار کا اندرونی حصہ ہے **اِنْتَهَضَ** الرجلُ : قامَ [ت] **لَعَبَ** (ف) الصبیُّ : سَالَ لُعَابُهُ مِنْ فَمِهِ ، اَلْعَبَ الصبیَّ : جَعَلَهُ یَلْعَبُهُ [م] : بچے کی رال بہانا **جِذْع** بالکسر : تنۂ درخت ج جُذُوْع [ص] **الفَضَاءُ** : السَّعَةُ [ت] : کشادگی، پھیلاؤ

خادمة مُسخَّرة للنفوس ، ويختلف ذلک ، باختلاف صَفاء النفوس وقوّتِها ، فلا يبعُد أن تبلُغ ، قوة النفس ، الى حد تَخدِمها القوة الطبيعية ، فى غير بَدَنه ، لأن نفسه ليست منطبعة فى بدنه اِلّا أن لها نوع نُزوع وشَوق ، الى تدبيره ، خُلق ذلک فى جِبِلَّتها ، فاذ اجاز أن تُطِيعها أجسامُ بدنها ، لم يمتنع ، أن يطيعها غيرُها .

فتَتَطَلَّعُ نفسه ، الى هُبوب رِيح ، أو نُزولِ مَطَر ، أو هُجومِ صاعقة ، أو تَزُلْزُلِ أرض لِتَخْسِف بقوم ، وذلک موقوف حُصوله ، على حُدوث بُرودة ، أو سُخونة ، أو حَرَكة فى الهَواء ، فيُحدِث مِنْ نفسه تلک السُخونةَ ، والبُرُودةَ ، ويتولّد منها هذه الأمور ، من غير حُضور سبب طبيعي ظاهر ، ويكون ذلک معجزةً ،

سے ان کی خدمت واطاعت میں کمی بیشی ہوتی ہے ، تو بعید نہیں کہ نفس کی قوت اس حد کو پہنچ جائے کہ طبعی قوت جو دوسرے بدن میں ہے اِس نفس کی خدمت بجالائے ، کیونکہ یہ نفس خود اپنے بدن میں منطبع تو ہے نہیں ، صرف اتنی بات ہے کہ اِسے اپنے بدن کی تدبیر میں ایک طرح کا شوق اور دلچسپی ہے جو اس کی فطرت میں پیدا کی گئی ہے ، تو جب نفس کی خود اپنے بدن کے اعضاء پر حکمرانی ممکن تو دیگر اجسام پر حکمرانی بھی ممکن۔

چنانچہ اُن کے نفس کا میلان ہوتا ہے کہ آندھی اٹھے یا بارش ہو یا اچانک بجلی گرے یا زمین میں زلزلہ آئے تا کہ کسی قوم کو دھنسا دے ، اوران چیزوں کا ہونا ہوا میں برودت یا حرارت یا حرکت نو پید ہونے پر موقوف ہے ، تو وہ اپنے نفس سے وہی حرارت وبرودت نو پید کرتے ہیں اور حرارت وبرودت سے یہ چیزیں پیدا ہوتی ہیں ، جب کہ کوئی ظاہری سببِ طبعی موجود نہیں ہوتا ، اور یہ نبی کا معجزہ ہوتا ہے ، لیکن یہ ہوا ہی میں ہوگا جو کہ حرارت وبرودت وحرکت سے متصف ہونے کی استعداد رکھتی ہے

نَزَعَ (ض)الغَرِيبُ اِلیٰ اَهْلِهٖ **نُزُوعًا** بالضم : حَنَّ وَاشْتَاقَ [ق ت] : مشتاق ہونا **الشَوْقُ** : نِزاعُ النفسِ اِلَی الشیء بالاشتیاق [ق ت] : نفس کی کسی چیز کے ساتھ دلچسپی **الجَبْلَة الجِبِلَّةُ** : الخِلْقَةُ والطَّبِيعَةُ [ق ت] : فطرت طبیعت **تَطَلُّع** : رغبت ومیلان وکشش تَطَلُّعُ النَّفْسِ تَشَوُّفُهَا ومُنَازَعَتُهَا [ت ۳۲۶ ج ۱۱] **الهُبُوب** بالضم : ثَورانُ وهَيَجانُ الرِّيحِ [ق ت] : ہوا کا جوش میں آنا ، آندھی اٹھنا **هَجَمَ** (ن ، ض) عَلَيْهِ هُجُومًا : انتهىٰ اليه بَغْتَةً [ق ت] : کسی کے پاس اچانک آپہنچنا ، درآمدن برکسے یا چیزے بنا گاہ [ص] **خَسَفَ** (ض) اللّٰهُ بِفُلَانٍ الارضَ خَسْفًا : غَيَّبَهٗ فيها [ق] : دھنسا دینا **بَرَدَ** (ن ک) الشیءُ بَرْدًا بُرُوْدَةً ، الاَخِير مصدرُ البابِ الثانی [ق ت] : ٹھنڈا ہونا

للنبی ۔ علیه السلام ۔ ولکنه انما یحصُل ذلک ، فی هَواء مُستعِدٍّ للقَبول ، ولا ینتهِی الی أن ینقلِب الخَشَبُ حَیَوانًا وینفلِقَ القَمَر ، الذی لا یقبَل الانخراق .

فهذا مذهبهم فی المعجزات ، ونحن لا نُنکر شیئًا مما ذکَروه ، وأَنّ ذلک مما یکون للأنبیاء ــ صلوات اللّٰه علیهم وسلامه ۔ وانما ننکر اقتصارَهم علیه ، ومَنْعَهم قَلْبَ العصا حَیّةً ، واحیاءَ المَوتیٰ وغیرَه ، فلزِم الخَوض فی هذه المسئلة ، لاثبات المعجزات ، ولأمر آخَر ، وهو نُصرة ما أطبق علیه المسلمون ، مِنْ أَنّ اللّٰه تعالیٰ قادر ، علی کل شیء ، فَلْنَخُضْ فی المقصود .

، اوراس حد کو نہ پہنچے گا کہ لکڑی جاندار ہو جائے ، اور چاند جو کہ چاک ہونے کے قابل نہیں چاک ہو جائے۔

یہ ہے معجزات سے متعلق فلاسفہ کا مذہب ۔ ان کی بیان کردہ تین چیزوں میں سے ہم کسی کے منکر نہیں ، یعنی وہ چیزیں ایسی ہیں کہ انبیائے کرام عَلَیْہِمُ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلام کے لیے ہوتی ہیں ، ہم اس کا انکار نہیں کرتے ، ہاں انہیں پر جوان لوگوں نے اقتصار کیا ، اور لاٹھی کو سانپ کر دینے مردے کو جلا دینے وغیرہ کو محال قرار دیا ، صرف اس اقتصار و احالہ پر ہمیں انکار ہے ، تو اس مسئلہ میں غور وخوض ضروری ہوا ، تا کہ ہم معجزات کا اثبات کریں ، اور ایک اور غرض بھی ہے ، وہ ہے اُس عقیدے کی تائید جس پر مسلمانوں کا اجماع ہے کہ ــ ''اللہ تعالیٰ ہر شی پر قادر ہے اور سب کچھ کر سکتا ہے'' ـ لہذا مقصود میں لگیں۔

الخَشَبَةُ محرّکةً : ما غَلُظَ مِنَ العِیْدان (جمع عُود) موٹی لکڑی ، ج خَشَبٌ محرکةً وخُشُبٌ بضمتین و خُشْبٌ باسکان الشینِ [ق ت] **انفلاق** : انشقاق [ق] : شق ہونا ، چِرنا **اَطْبَقَ القَوْمُ عَلَی الْاَمْرِ** : اَجْمَعُوْا عَلَیْهِ [ق ت] : اتفاق کرنا ، ایک زبان ہونا

المسئلة السابعةَ عَشَرَةَ

فی ابطال قولهم باستحالة خَرُق العادات أو السببيّة

الاقتـران بيـن مـا يُعتـقـد فی العادة سببًا وبين ما يُعتقد مسببًا ، ليس ضَروريًّا عندنا ، بل كل شيئين ، ليس هذا ذاک ، ولا ذاک هذا ، ولا اثباتُ احدهما ، متضمنًا لاثبات الآخر ، ولا نَفُيُه متضمنًا لنَفُی الآخر . فـلـيـس مـن ضَـــرورة وجود أحدهما ، وجودُ الآخر ، ولا من ضرورة عَدَم أحدهما ، عدمُ الآخر ، مِثل الرِّیِّ والشُّـرُب ، والشَّبُـعِ والأكـلِ ، والاحتـراقِ ولـقـاءِ الـنـار ، والنورِ و طُلوعِ الشمس ، والموتِ وجَزِّ الرَقَبة ، والشِـفـاءِ وشُـرُبِ الـدواء ، وإسهـالِ البَـطُـن واستعـمـال المُسهِل ، وهَلُمَّ جَرًّا ، الی كل المُشاهَدات ، مِن المُقترِنات فی الطب والنجوم ، والصِناعات والحِرَف .

مسئلہ سابع عشر

فلسفی کے اس قول کا ابطال کہ خرقِ عادت یا تخلُّفِ سببیت محال ہے

جو چیز از روئے عادت سبب مانی جاتی ہے ، اور جو مسبَّب مانی جاتی ہے ، اُن دو میں اقتران واتصال یعنی ان کا ساتھ ساتھ ہونا ہمارے نزدیک ضروری نہیں ــــ بلکہ ہر دو چیزیں جن میں یہ وہ نہیں ، وہ یہ نہیں ، اور ایک کا اثبات دوسری کے اثبات کو متضمن نہیں ، اور نہ ایک کی نفی دوسری کی نفی کو متضمن ، تو اُن میں ایک کے موجود ہونے سے دوسری کا موجود ہونا لازم نہیں اور نہ ایک کے عدم سے دوسری کا عدم لازم ــ جیسے پینے سے سیرابی ، کھانے سے سیری آگ کے چھو جانے سے جلنا ، طلوعِ آفتاب سے روشنی ، گردن مارنے سے موت ، دوا پینے سے شفا وصحت ، مُسہِل کے استعمال سے اِسہالِ شکم ، یونہی اُن تمام دو دو چیزوں تک چلتے چلے جاؤ ، جن کے بیچ جوڑ دیکھنے میں آتا ہے ، خواہ وہ طب میں ہوں ، یا نجوم میں ، یا اور فنون یا پیشوں میں ۔

خَرُق (ن ض) : درانیدان [ص ق] : پھاڑنا چاک کرنا **رَوِیَ** (س) مـن الـماء واللَبَن رَیًّا بـالکسر والفتح [ق،ت] : سیراب شدن [ص] **الشَبُعُ** بـالـفتـح والشِبَعُ كعِنَبٍ (س) : ضِـدُّ الجُوُعِ [ق] ، سیری از طعام وسیر شدن [ص] **الجَزُّ** (ن) : القطع [ق ت] : کاٹنا ، جَزَّ (ن) الـصُّـوُفَ والشَـعُـرَ والزَّرُعَ جَزًّا جَزَّةً : قَطَعَهُ [ت] : اون بال یا کھیتی کاٹنا **الرَّقَبَة** مُحَرَّكَةً : العُنُق ج رِقاب [ق] : گردن **تَسَاوَقَتِ الابِلُ** : تتَابَعَتُ [ق ت] : اونٹوں کا ایک کے پیچھے ایک چلنا ، ایک قطار میں چلنا

فانّ اقترانها لِمَا سبَق من تقدير اللّٰه سبحانه ، يخلُقها على التساوق لا لكونه ضَروريًا فى نفسه ، غيرَ قابل لِلْفُرْق ، بل فى المقدور خَلْق الشَبْع دُوْنَ الأكل ، وخلقُ الموت دون جَزِّ الرَقَبة ، واِدامةُ الحياة مع جَزِّ الرَقَبة ، وهَلُمَّ جَرًّا الى جميع المقترِنات .... وأنكر الفلاسفة امكانه ، وادّعوا استحالته .

والنَّظَر فى هذه الأمور الخارجة عن الحَصْر يطُول ، فَلْنُعَيِّنْ مثالًا واحدًا ، وهو الاحتراق فى القُطْن مثلًا ، عند ملاقـاة النار ، فانا نجوّز وُقوعَ الملاقاة بينهما دون الاحتراق ، ونجوّز حُدوثَ انقلاب القُطْن رَمادًا مُحترِقًا ، دون ملاقاة النار ، وهم ينكرون جَوازه ....**وللكلام فى هذه المسألة ثلاثة مقامات :**

المقام الأول : أن يدّعِى الخَصْم أن فاعل الاحتراق ، هو النار فقط ، وهو فاعل بالطَّبْع لا بالاختيار ، فلا يمكنه الكَفُّ عما هو فى طبعه ، بعد ملاقاته لمحل قابل له .

کیونکہ یہ ربط یہ جوڑ ازلی تقدیرِ الٰہی سے ہے ، کہ وہ ان چیزوں کو ایک کے پیچھے لگے ایک پیدا فرماتا ہے ، جَلَّ وَعَلَا تَبَارَکَ وَتَعَالیٰ ، اس ربط کی وجہ یہ نہیں کہ یہ ربط فی نفسہ لازم اور ناقابلِ شکست ہے ، بلکہ اُس کے تحتِ قدرت ہے کہ کھانے کے بغیر ہم میں سیری پیدا فرمائے ، بغیر گردن زنی کے موت پیدا فرمائے ، نیز گردن زنی کے باوجود زندگی برقرار رکھے ، یونہی ہر وہ دو چیزیں کہ ساتھ ساتھ وجود میں آتی ہیں اُن میں افتراق وعلیحدگی بھی ممکن ، اور تحتِ قدرتِ الٰہی ہے۔ جَلَّ وَعَلَا تَبَارَکَ وَتَعَالیٰ.................. **فلسفی** اس امکان کے منکر ، اور اسباب ومسببات میں افتراق محال ہونے کے مدعی ہیں

ان لاتعداد چیزوں میں غور وفکر طویل ہے ، ہم خاص ایک مثال لیں ، جیسے آگ سے چھوجانے پر روئی کا جلنا ، چنانچہ ہم ممکن مانتے ہیں کہ روئی اور آگ میں باہم ملنا تو ہوا اور جلنا نہ ہو ، یونہی یہ ممکن مانتے ہیں کہ روئی آگ کے چھوئے بغیر ہی جل کر خاکستر ہو جائے ، فلسفی اس امکان کے منکر ہیں................اس مسئلے میں **مقامِ اعتراض تین ہیں**

مقامِ اول:۔ مخالف دعویٰ کرے کہ احتراق کا فاعل جو روئی میں جل اٹھنے کو پیدا کرے وہ صرف آگ ہے اور کوئی نہیں

تَعْيِيْنُ الشیءِ : تخصيصُهُ من الجُملةِ **حُرَاقة** وحُرَاق بالضم : سوختۂ چقماق[ص] **الرَّمادُ** : دُقَاقُ الفَحْمِ من حُراقة النار وَمَا هَبَا مِنَ الجَمْرِ فَطَارَ دُقاقًا [ت] : آگ سے جلا ہوا کوئلے کا چورا ، چنگاری جو بلند ہوا اور چورا ہو کر اڑ جائے ، خاکستر[ص]: راکھ۔ **الجَمْر** : خُدرکِ آتش [ص] اور حاشیہ میں ہے شرارۂ آتش ہندی چنگاری۔ اور قراح فرہنگِ صراح میں ہے ''خُدرَک'' بالضم : شرارۂ خردِ آتش است چہ خُدرہ بروزن مہرہ شرارۂ آتش را گویند وکاف تصغیر است[ص۷۰۹] ـــــ ایک نسخے میں لِلْفُوت ہے

وهـذا مما ننكره ، بل نقول : فاعل الاحتراق ، بخَلْق السواد فى القُطْن ، التفرُّقِ فى أَجزائه ، وجَعْلِه حُراقًا ، أو رَمادًا ، هو اللّٰه تعالىٰ ، اما بوساطة الملائكة ، أو بغير وَساطة ، فأما النار وهى جَماد ، فلا فعل لها .

فـمـا الـدليـل عـلـى أنها الفاعل ؟ وليس لهم دليل ، الا مشاهدة حُصول الاحتراق عند ملاقاة النار ، والـمشـاهدة تدل على الحصول عندها ، ولا تدل على الحصول بها ، وأنه لا علة له سِواها ، اذلا خلاف فى أنّ انسلاكَ الروحِ والقُوَى المُدرِكة والمحرِّكة ، فى نطفة الحَيَوانات ، ليس يتولّد عن الطبائع المحصورة فـى الـحرارة والبُرودة والرُّطوبة واليُبوسة ، ولا أن الأبَ فاعل ابنه ، بايداع النطفة فى الرَّحِم ، ولا هو فاعلُ

، اور آگ فاعلِ بالطبع ہے فاعلِ مختار نہیں ، تو جو بات آگ کی طبیعت میں ہے یعنی جلانا اُس سے خود کو روکنا اس کے لیے ممکن نہیں جب کہ جلنے کے قابل محل کو چھو چکی ہو .... یہ ایسی بات ہے جسے ہم نہیں مانتے ، بلکہ یہ مانتے ہیں کہ احتراق کا فاعل ، جو روئی میں سیاہی اور روئی کے اجزاء میں پراگندگی پیدا کرے ، اور اسے سوختہ یا خاکستر کردے ، وہ بلا شرکتِ غیرے صرف اللہ تعالیٰ ہے ، یا تو بہ وساطتِ ملائکہ [مگر یوں نہیں کہ جعل وخلق میں انہیں شرکت ہو ، معاذ اللہ ، بلکہ یوں کہ وہ مظہرِ قدرتِ الٰہی ہوں] یا بلا واسطہ ــ رہی آگ کہ ایک جَماد ہے تو اُس کا اپنا کوئی فعل نہیں۔

تو اس پر کیا دلیل ہے کہ نہیں آگ ہی احتراق کا فاعل ہے؟ ....فلسفیوں کے پاس دلیل جو کچھ ہے صرف یہ مشاہدہ ہے کہ ــ ''آگ سے مس ہونے پر روئی میں سوختگی کا رونما ہونا دیکھنے میں آتا ہے'' ــ حالانکہ یہ مشاہدہ صرف یہ بتاتا ہے کہ ــ ''مس ہونے کے وقت جلنا ہوتا ہے'' ــ یہ نہیں بتاتا کہ ــ ''مس ہونے کے سبب جلنا ہوتا ہے ، اور مس ہونے کے علاوہ جلنے کی اور کوئی علت نہیں'' ــ

کیوں کہ اس بات میں کوئی خلاف نہیں کہ ــ ''تمام ذی روح مخلوقات کے نطفے میں جان پڑنا ، ادراک کرنے اور حرکت دینے والی قوتیں آنا ، حرکت وبُرودت ورُطوبت ویُبوست ، یعنی گرمی وسردی وخشکی وتری ، اِن گنتی کی چار طبیعتوں سے پیدا نہیں ، نہ باپ نطفہ سپردِ رحم کردینے سے اپنے بیٹے کا فاعل وجاعل ہے ، اور نہ اپنے بیٹے کی بینائی شنوائی زیست اور باقی صفات کا جو بیٹے میں ہوتی ہیں فاعل وموجد ہے'' ــ حالانکہ معلوم ہے کہ یہ سب چیزیں نطفہ سپرد کردینے پر وجود میں آتی

الاِنْسِلَاکُ : مُطاوِعُ سَلَکَهُ فيه اى اَدْخَلَهُ [ت ۵۸۴ ج ۱۳] : کسی چیز کا کسی چیز میں داخل ہونا **يُبُوسَة** (ح س) : خشکی [ص]

رَحِم رِحْم : زہدادن [ص] ، بَيْتُ مَنْبِتِ الوَلَدِ وَوِعاءُهُ فِى البطْنِ [ق ت] ، جائے کودک در شکم [غ]

حياتِه ، وبَصَره و سَمْعِه ، وسائرِ المعانى التى هى فيه ، ومعلوم أنها موجودة عنده ، ولم يقل احدٌ انها موجودة به ، بل وجودها من جهة الأول ، اِمّا بغير واسطة ، واما بواسطة الملائكة ، المُوَكَّلين بهذه الأمور الحادثة .

وهذا مما يقطَع به الفلاسفة القائلون بالصانع ، والكلام معهم .

فقد تبيّن أن الوجود عند الشىء ، لا يدل على أنه موجود به .

بـل نبيّن هذا بمثال ، وهو أن الأكْمَه ، لو كانت فى عينيه غِشاوة ، ولم يَسْمَع من الناس ، الفرق بين الـليـل والـنهـار ، لـو انـكشـفـت الـغِشـاوة عن عينيه نَهارًا ، وفتَح أجفانه ، فرأى الألوان ، ظَنَّ أن الادراک الـحـاصـل فـى عيـنيـه لِصُوَر الألوان ، فاعلُه فتحُ البَصَر ، وأنه مهما كان بَصَرُه سليمًا ومفتوحًا ، والحِجابُ مرتفعًا ، والشَخْصُ المُقابِلُ متلوّنًا ،فيلزَم لا مَحالة أن يُبْصِر ، ولا يُعقَل أن لا يُبْصِر ، حتى اذا غَرَبَتِ الشمس

ہیں ، اورکوئی نہیں کہتا کہ سپردگی سے وجود میں آتی ہیں ، کہ سپردگی ان کے وجود کی علت ہو ، بلکہ انہیں لباسِ ہستی من جانب اللّٰہ ملتا ہے جَلَّ جَلالُهُ وَتَعَالىٰ شَانُهُ یا تو بلا واسطہ ، یا بواسطۂ ملائکہ ، جو ان نو پیدا امور پر من جانب اللّٰہ مقرر ہیں۔

یہ وہ بات ہے کہ صانعِ عالَم کا اعتراف کرنے والے فلاسفہ اِس پر یقین رکھتے ہیں ، اور ہماری گفتگو اُن ہی سے ہے۔

تو ظاہر ہوا کہ ــ ''ایک چیز کے وقت دوسری کا وجود'' ــ اس پر دلیل نہیں کہ ــ ''دوسری کا وجود پہلی سے ہے'' ــ

مزید ہم اِسے ایک مثال سے واضح کرتے ہیں ، کہ مادرزاد اندھا اگر اُس کی دونوں آنکھوں میں پردہ ہو ، اور دن اور رات کا فرق اُس نے کبھی لوگوں سے نہ سنا ہو ، اگر دن کے وقت اُس کی انکھوں سے پردہ ہٹ جائے اور وہ اپنی پلکیں کھولے اور مختلف رنگوں کا مشاہدہ کرے ، تو سمجھے گا کہ ـــ رنگوں کی شکل وصورت کا ادراک جو میری آنکھوں میں حاصل ہوا ، وہ آنکھ کھولنے کی وجہ سے حاصل ہوا ، اِس **ادراک** کا فاعل وموجد **آنکھ کھولنا** ہے ، اور جب میری آنکھ صحیح سالم اور کھلی ہوئی ہے ، اور پردہ اٹھا ہوا ہے ، اور سامنے جو جُثّہ جوڑ ھانچہ ہے رنگ دار ہے ، تو مجھے دکھائی دینا لامُحالہ لازم ہے ، اور نہ دکھائی دے یہ ممکن نہیں ــ حتی کہ جب آفتاب غروب اور فضا تاریک ہو جائے گی تو اب جانے گا کہ ــ ارے نورِ آفتاب اُس دکھائی دینے کا سبب تھا ، اور سورج کی روشنی کی وجہ سے وہ میری آنکھوں میں مختلف رنگوں کی تصویر اتر رہی تھی

الكَمَـهُ مُـحَـرَّكةً (س) : العَمَى الذى يُوْلَدُ به الانسانُ [ق ، ت] اوعامٌ فى العَمَى العارضِ ، نابینائیِ مادرزادی ، **اَكْمَهُ** نَعْتٌ منه [ص] **غِشاوة** : غِطاء [ق] ، پوشش [ص] : پردہ ، ڈھکنا **غُرُوبُ** الشمس (ن) [ت] **الجَفْنُ** : غِطاءُ العين مِنْ اَعْلىٰ وَاَسْفَل ، ج اَجْفَان جُفُوْن [ق] : پلکِ چشم [ص]

، وأظلم الهَواء ، عَلِم أن نور الشمس هو السبب فى انطباع الألوان فى بَصَره

فـمِن أين يأْمَن الخَصْم أن يكون فى مَبادىء الوجود عِلَلٌ وأسباب تَفِيض منها هذه الحوادث ، عند حـصـول مـلاقـاة بينها ؟ اِلّا أَنها ثابتة ليست تنعدم ، ولا هى أجسام متحركة فتَغيب ، ولو انعدمت أو غابت لَأَدركنا التفرقة ، وفهِمنا أَن ثَمَّ سببًا وَراءَ مَاشاهدناه ، وهذا لا مَخرَج منه على قِياس أصلهم .

ولهـذا اتـفـق مـحققوهم ، على أن هذه الأعراض والحوادث ، التى تحصُل عند وقوع الملاقاة بين الأجسام ، وعلى الجملة عند اختلاف نِسَبها ، انما تَفيض من عند واهب الصُّوَر ، وهو مَلَك من الملائكة ، حتى قـالوا : انطباعُ صُوَر الألوان فى العين يحصُل من جهة واهب الصور ، وانما طلوعُ الشمس والحَدَقةُ السليمة ، والجسمُ المتلوِّن مُعِدّات ومُهيِّئات ، لقَبول المحل لهذه الصور ، وطَرَدُوا هذا فى كل حادث .

تو مخالف کو اس احتمال وامکان سے کہاں امن ہے کہ ـــــ ''ہوسکتا ہے کہ مبادیِ وجود میں ایسے عِلَل واسباب ہوں کہ اُن سے یہ حوادث صادر ہوتے ہوں ، جبکہ اُن عِلَل واسباب اور اِن حوادث میں رابطہ ہوتا ہو ، مگر وہ علل واسباب ثابتہ باقیہ ہوں ، چلتے حرکت کرتے اجسام نہ ہوں کہ غائب ہوجائیں اور چھپ جائیں ، [اس لیے صدورِ حوادثِ ہٰذا مثلاً آگ سے چھوجانے کے وقت جلنا ہمیشہ ہوتا ہے] اگر وہ علل واسباب معدوم یا غائب ہوجاتے ، تو اِن اسباب مشاہد [مثلاً ملنے] سے مُسبَّبات [مثلاً جلنے] کا تخلُّف اور علیٰحدگی ہم جان لیتے [جیسے آفتاب کے غروب ہونے پر آنکھ کھولنے اور اس میں تصویر اترنے کے بیچ افتراق وعلیحدگی جان لیا] اور سمجھ جاتے کہ جسے ہم نے مشاہدہ کیا اور سبب سمجھا تھا ، وہ سبب نہیں ہے ، بلکہ وہاں اُن سے وراء کوئی سبب ہے'' ـــــ یہ ایسا احتمال ہے جس سے فلسفی کو اپنے اصول کے معیار پر مفر نہیں۔

اس لیے ان کے محققین نے اس نظریے پر اتفاق کیا کہ ـ ''یہ اعراض وحوادث جو اجسام کے باہم ملنے کے وقت وجود میں آتے ہیں ، قِصّہ مختصر اجسام کی نسبتیں بدلنے کے وقت جو رونما ہوتے ہیں ، یہ محض واہب الصُّوَر کی جانب سے فیضِ وجود پاتے ہیں ، اور واہب الصور ایک فرشتہ ہے'' ـــــ یہاں تک کہا کہ ـــــ ''آنکھ میں مختلف رنگوں کی شکل کا چھپنا واہب الصور کی طرف سے ہوتا ہے ، اور سورج کی چمک صحیح سالم آنکھ کی پتلی اور ذی رنگ جسم یہ سب مُعِدّات ہیں کہ محل کو ان صورتوں سے متصف ہونے کے لیے تیار کرتے ہیں'' ـ اور اس نظریے کو ہر ہر حادث کے لیے عام رکھا۔

اَمِنَ (س) اَمْنًا اَمَانًا اَمَنًا اَمَنَةً اِمْنًا : ضِدُّ الخوف [ق] : بے خوف ہونا **طَرَدَ** (ن) القَاعِدَةَ وَالْحُكْمَ : اَرْسَلَهٗ عَامًّا [م] : قاعدے یا حکم کو عام رکھنا

وبهـذا تبطُل دعوى مَنْ يدّعِي ، أن النار هي الفاعلة للاحراق ، والخُبْزَ هو الفاعل للشَبْع ، والدواء هو الفاعل للصحة ، الى غير ذلك من الأسباب .

المقام الثاني : مع من يسلّم أن هذه الحوادث ، تَفيض من مبادىء الحوادث ، ولكن الاستعداد لقَبول الصور ، يحصُل بهذه الأسباب المُشاهَدة الحاضرة ،الا أن تلك المبادىءَ أيضًا ، تصدُر الأشياءُ منها ، بـاللُـزوم والـطَبْـع لا عـلى سبيل الترَوِّى والاختيار ، صُدورَ النُّور من الشمس ، وانما افترقت المَحَالُّ في الـقَبـول ، لاختـلاف استعدادها ، فان الجسم الصَّقِيل ، يقبَل شُعاع الشمس ويَرُدّه حتى يَستضِئُ به مَوضِع آخر ، والمَدَرُ لا يقبَلُ ، والهواء لا يمنَع نُفوذَ نوره ، والحَجَر يمنَع ، وبعض الأشياء يَلِيْن بالشمس ، وبعضُها

اس سے اُن فلسفیوں کا دعویٰ باطل ہوجاتا ہے جنہیں ادعاء ہے کہ ــــ ”آگ ہی جلانے والی اور سوختگی کو وجود دینے والی ہے ، روٹی ہی سیری کو پیدا کرنے والی ، اور دوا ہی صحت وتندرستی کی مُوجد وفاعل ہے ، وغیرہ وغیرہ“ــ

ثانی مقام اعتراض:۔ ان فلسفیوں سے متعلق ہے جو تسلیم کرتے ہیں کہ ــــ یہ سیری وسیرابی وسوختگی وغیرہ حوادث مبادیِ حوادث سے فیضِ وجود پاتے ہیں ــ لیکن کہتے ہیں کہ ان حادث صورتوں سے متصف ہونے کی استعداد وصلاحیت [روئی اور شکم وغیرہ میں] انہیں موجود ومُشاہَد اسباب [اَکل وشُرب ومس وغیرہ] سے حاصل ہوتی ہے ، ہاں وہ مبادی بھی[1] ایسے ہیں کہ اُن سے ان صورتوں کا صدور وفیضان ، طبعی اور لزومی طور پر ہوتا ہے ، سوچ کر اور اختیاری وارادی طور پر نہیں ، جیسا کہ آفتاب سے نور طبعًا ولزومًا صادر ہے ، محل جو اتصاف میں باہم مختلف ہوئے اپنی مختلف استعداد وصلاحیت سے ہوئے ، چنانچہ چکنا صاف شفاف جسم آفتاب کی شعاعوں کو قبول کرتا ہے اور منعکس بھی کرتا ہے یہاں تک کہ دوسری جگہ اس سے روشن ہوجاتی ہے ، اور مٹی قبول نہیں کرتی ، ہوا نورِ آفتاب کو نُفوذ سے مانع نہیں ہوتی اور پتھر مانع ہوتا ہے ، بعض اشیاء آفتاب

[1] یعنی جس طرح اسبابِ ظاہری مثلًا آگ سے جلنے وغیرہ مُسبَّبات کا صدور ماننے والوں کے نزدیک ، وہ صدور لازمی اور طبعی طور پر تھا ، اور آگ فاعل بالطبع تھی فاعل بالاختیار نہیں ، یوں ہی ان فلسفیوں کے نزدیک مبادی فاعل بالطبع ہیں

تَرَوّىٰ في الامرِ : نَظَرَ فيه وتَفكَّرَ [م ق ت] **صَقَلَهُ** (ن) صَـقْلًا صِقالًا : جَلَاهُ ، فهو مَصْقُوْلٌ و **صَقِيْلٌ** [ق ت] : صاف کرنا چکنا کرنا زنگ دور کرنا **رَدَّهُ** (ن) رَدًّا مَـرَدًّا صَـرَفَـهُ وَرَجَعَهُ [ق ت] : لوٹانا پھیرنا **المَدَر** مُـحَـرَّكَةً : قِطَعُ الطِّيْنِ اليابِسِ المُتَماسِكِ [ق ت] ، کلوخ [ص]: مٹی کے ڈھیلے ــ وگاہے کنایہ باشد از زمین [غ] **مَنَعَهُ** (ف) كذا مَنْعًا : ضِدُّ اَعْطَاه [ق ت] : اُس کو یہ نہیں دیا ، اُسے محروم کیا **لِيْن** بالكسر : نرمی ، لِيْنَة مصدرٌ منه (ض) [ص]: نرم ہونا

يتـصـلَّـب ، وبـعـضـهـا يَبْيَـضُّ ، كثـوب القَصّار ، وبعضها يَسْوَدُّ كوجهه ، ، والمبدأ واحد ، والآثار مختلفة ، لاختلاف الاستعدادات في المَحَالّ .

فكذا مبادىء الوجود فيّاضة ، بما هو صادر منها ،لا مَنْع عندها ، ولا بُخل ، وانما التقصير من القوابل .

واذا كـان كـذلک ، فمهما فرَضنا النار بصفتها ، و فرَضنا قُطْنتين متماثلتين ، لَاقَتا النار على وَتِيرة واحدة ، فكيف يُتصور أن تَحترِق احداهما دون الأُخرىٰ ، وليس ثَمَّ اختيارٌ .

ومن هذا المعنى أنكروا وقوع ابراهيم ـ صلوات اللّٰه عليه وسلامه ـ في النار ، مع عدم الاحتراق ، وبَقاء النار نارًا ، وزعَموا : أن ذلک لا يمكن ، الا بسلب الحرارة من النار ، وذلک يُخرِجها عن كونها نارًا ، أو بقَلْب ذات ابراهيم ـ عليه السلام ـ ورَدِّه حَجَرًا ، أو شيئًا لا تُؤَثِّر فيه النار ، ولا هذا ممكن ، ولا ذاک ممكن .

والجو اب له مسلكان :

سے نرم ہو جاتی ہیں اور بعض سخت ، بعض سفید ہو جاتی ہیں جیسے دھوبی کے کپڑے اور بعض سیاہ ہو جاتی ہیں جیسے دھوبی کا چہرہ ، حالانکہ مبدأ ایک ہے ، اور یہ آثار مختلف ہیں محل میں استعداد ایک جیسی نہ ہونے کے سبب.................. اسی طرح مبادیِ وجود سے جو کچھ صادر ہوتا ہے اُس میں وہ فیّاض ہیں ، وہاں نہ بخل ہے نہ روک ، تقصیر جو کچھ ہے تو ابل کی طرف سے ہے

جب واقعہ یہ ہے تو جب کبھی ہم فرض کریں کہ آگ ہے اپنے خصائص وصفات کے ساتھ ، اور روئی کے دو ٹکڑے ہیں باہم ایک جیسے ، اور ایک ہی طرح آگ سے دونوں مس ہوئے ، تو کیسے ممکن ہوگا کہ اُن میں ایک ٹکڑا جلے دوسرا نہ جلے ، حالانکہ وہاں مبادی میں ارادہ واختیار والی کوئی بات نہیں

اِسی وجہ سے فلسفی اس کا انکار کرتے ہیں کہ ــــ ’’حضرت ابراہیم عَلیٰ نَبِیِّنَا وَعَلَیْہِ الصَّلوٰۃُ وَالتَّسْلِیْم آگ میں گئے اور نہیں جلے جب کہ آگ آگ ہی رہی‘‘ ـــــ وہ سمجھتے ہیں کہ ایسا نہیں ہوسکتا ، مگر یوں کہ آگ سے حرارت سلب کر لی جائے ، اور اِس سے آگ آگ نہیں رہ جائے گی ، یا حضرت ابراہیم صَلَوٰاتُ اللّٰہِ تَعَالیٰ عَلیٰ نَبِیِّنَا وَعَلَیْہِ وَسَلَامُہٗ کی ذات میں قلبِ ماہیت کر کے حجر یا ایسی کوئی شئ دیگر کر دیں جس میں آگ اپنا اثر نہیں کرتی ، حالانکہ نہ یہ ممکن ہے ، اور نہ وہ ممکن ہے

اس کے جواب کی دو روشیں ہیں

البُخلُ (س ک) : ضِدُّ الكَرَمِ والجُوْدِ [ق ت] **التَّقْصِير في الامر** : التوانى فيه [ت ص ۳۹۵ ج۷] ، سُستی کردن درکار [ص]

الأول : أن نـقـول : لا نسلم أن المبادیء ، لیست تفعل بالاختیار ، وأن اللّٰہ تعالیٰ لایفعل بالاردۃ ، وقـد فـرَغنا من ابطال دعواهم ، فی ذلک ، فی مسئلۃ حُدوث العالَم ، واذا ثبَت أن الفاعل یخلُق الاحتراق بارادته ، عند ملاقاۃ القُطنِۃ النارَ ، أمکن فی العقل ، أَلّا یخلُق الاحتراق ، مع وجود الملاقاۃ .

فان قیل : فهـذه یَـجُـرّ الـی ارتکاب مُحالات شنیعۃ ، فانه اذا أُنکِر لُزومُ المسببات عن أسبابها ، وأُضِیـفـت الـــی ارادۃ مُخْتَرِعِها ، ولم یکن للارادۃ أیضًا ، مَنْهَج مخصوص مُعیَّن ، بل أمکن تفنُّنه ، وتنوُّعُه ، فَـلْیُجَوِّز کلُّ واحدٍ منا ، أن یکون بین یدیه ، سِباعٌ ضَارِیۃ ، ونِیرانٌ مُشتعِلۃ ، وجِبالٌ راسیۃ ، وأعداءٌ مستعدِّۃ بالأَسلِحۃ لقتله ، ، وهو لا یراها ، لأن اللّٰہ تعالیٰ ، لیس یخلُق الرؤیۃ له .

ومن وضَع کتابًا فی بیته ، فلیجوِّز أن یکون قد انقلب عند رُجوعه الی بیته ، غلامًا أَمْرَدَ ، عاقلًا مُتصرِّفًا

روشِ اولِ جواب:۔ ــــ ''مبادی کے افعال اختیاری نہیں اور فعلِ الٰہی جَلَّ وَعَلا ارادی نہیں'' ــــ یہ ہمیں تسلیم نہیں ، اِس سلسلے میں فلسفی دعویٰ کے ابطال سے ہم مسئلۂ حدوثِ عالم میں فارغ ہو چکے ، اور جب ثابت ہولیا کہ فاعل اپنے ارادے سے سوختگی کو پیدا فرماتا ہے ، جب کہ روئی آگ سے ملتی ہے ، تو عندالعقل یہ بھی ممکن ہوا کہ روئی کا آگ سے ملنا ہو ، اور وہ سوختگی کو پیدا نہ کرے۔

فلسفی:۔ اِس عقیدے سے تو محالاتِ شنیعہ کا ارتکاب لازم آئے گا ، کیونکہ جب اسباب سے مسبَّبات لازم آنے کا انکار کردیا جائے گا ، اور مسبَّبات کو مُوجِد کے ارادے سے مانا جائے گا ، حالانکہ ارادے کے لیے بھی کوئی مخصوص معین راہ نہیں ، بلکہ وہ ہرگونہ ہوسکتا ہے ، تو چاہئے کہ ہم میں ہر کوئی یہ امکان مانے ، کہ ہوسکتا ہے میرے سامنے خونخوار درندے ہوں ، بھڑکتی آگ ہو ، اٹل پہاڑ ہوں ، اور دشمن ہوں ، ہتھیاروں سے لیس میرے قتل کے درپے ، اور میری آنکھیں انہیں نہ دیکھ رہی ہو ، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ مجھ میں دیکھنا نہیں پیدا فرمارہا ہے [تو یہ یقین کرنا کہ میرے سامنے ان میں سے کچھ نہیں ہے محال ہوجائے گا]

فَرَغَ (ف س ن) مِنَ الشَّغْلِ فُرُوْغًا فَرَاغًا [ق ت] : کام سے خالی ہونا ، چھٹی پانا **الجَرُّ** (ن) الجَذْبُ [ق] : کھینچنا **السُّبُعُ** بضم الباء وفَتْحِهَا ، وسُکُوْنِها : الـمُفْتَرِسُ مِن الحَیَوان ، ج سِبَاع [ق] : چیرنے پھاڑنے والا جانور ، درندہ کَـلْبٌ ضَارٍ بالصَّیْدِ : مُتَعَوِّدٌ بہ [ت ۲۱ ج ۱۹] : شکاری کتا ، **ضَرِیَ** (س) ضِـراوَۃً ضَرًا [ق ت] : خونخوار ہونا **رَسَا** (ن) الـجَبَلُ رَسْوًا ورُسُوًّا : ثَبَتَ اَصْلُہُ فی الارض [ت] : پہاڑ کی جڑیں زمین میں جمی ہونا ، اٹل ہونا ، مضبوط ہونا ، اپنی جگہ سے نہ ٹلنا

، أو انقلب حَيَوانًا.............ولو تَرَک غلامًا فی بیته ، فلیجوِّزانقلابَه کَلْبًا ، أو ترَک الرَّماد ، فلیجوِّز انقلابه مِسْکًا ، وانقلابَ الحَجَر ذَهَبًا ، والذَهَبِ حَجَرًا ، واذا سُئل عن شیء من هذا ، فینبغی أن یقول : لا أدری ما فی البیت الآن ، وانما القَدْر الذی أَعلمُه أنی ترَکت فی البیت کتابًا ، ولعله الآن فَرَس ، قد لطّخ بیت الکتب ببَوله ورَوْثه ، وانی ترَکت فی البیت جَرَّة من الماء ، ولعلّها الآن انقلبت شَجَرَةَ تُفّاح ، فان اللّٰه تعالیٰ ، قادر علی کل شیء ، ولیس من ضَرورة الفَرَس ، أن یُخلَق من النطفة ، ولا من ضرورة الشَجَرة ، أن تُخلَق من البَذْر ، بل لیس من ضَرورة الشجرةأن تُخلَق من شیء،فلعله خَلَقَ أشیاءَ لم یکن لهاوجود من قبل ،بل اذا نظَر الی انسان لم یَرَهُ ، اِلّا الآن ،وقیل له:هل هذا مولود ؟!فَلْیَتَرَدَّدْ،وَلْیَقُل یحتمل أن یکو ن بعض الفواکه فی السُّوق ، قد انقلب انسانًا ، وهو ذلک الانسان ، فان اللّٰه تعالیٰ قادر علی کل شیء ممکن ، فلا بد من

اور جو شخص ایک کتاب گھر میں رکھ کر باہر جائے ، تو یہ ممکن مانے کہ واپسی پر وہ کتاب ذی عقل ذی اختیار اَمْرَ دلڑکا بن گئی ہو ، یا ذی روح ہوگئی ہو......اور اگر گھر میں غلام کو چھوڑ کر جائے تو یہ سمجھے کہ ہوسکتا ہے وہ کتا بن گیا ہو ، یا راکھ چھوڑ کر جائے تو یہ مانے کہ ہوسکتا ہے وہ مشک بن گئی ہو ، پتھر سونا اور سونا پتھر ہوگیا ہو ، اور کوئی اس سے پوچھے کہ گھر میں کیا چھوڑے ہو تو اُسے جواب میں یہ کہنا چاہئے کہ نہیں معلوم اس وقت گھر میں کیا ہے ، اتنا جانتا ہوں کہ گھر میں ایک کتاب چھوڑی تھی ، ہوسکتا ہے اب وہ گھوڑا بن گئی ہو ، اور گھوڑے نے کتب خانے کو بول و براز سے آلودہ کردیا ہو ــــ اور میں نے گھر میں پانی کا گھڑا چھوڑا تھا شاید وہ اب سیب کا درخت بن چکا ہو ، کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر شی پر قادر ہے ، اور گھوڑے کے لیے ضروری نہیں کہ نطفے ہی سے پیدا ہو ، اور نہ درخت کے لیے لازم کہ بیج ہی سے اُگے ، بلکہ درخت کے لیے یہی لازم نہیں کہ کسی چیز ہی سے اُسے پیدا کیا جائے ، تو کیا معلوم کہ اُس نے کچھ چیزیں ایسی پیدا کی ہوں جن کا پہلے سے کوئی وجود نہ رہا ہو ــــ بلکہ وہ شخص کسی انسان کو دیکھے جسے اِس سے پہلے کبھی نہ دیکھا ہو ، اور اس کے بارے میں اُس شخص سے پوچھا جائے کہ یہ حسبِ عادت تولد شدہ ہے؟.... تو اُس شخص کو تردد میں پڑ جانا چاہئے اور یہ جواب دینا چاہئے ، کہ ہوسکتا ہے بازار میں کا کوئی پھل انقلابِ ماہیت سے انسان بن گیا ہو اور یہی وہ انسان ہو ، کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر شیِٔ ممکن پر قادر ہے ، تو اس انسان سے متعلق شک سے چارہ نہیں ـ یہ امکانی تخیلات کا

لَطَخَهٗ (ف) بہ لَطْخًا : لَوَّثَهٗ بِهٖ [ص ق م] : لتھیڑنا ، لَطَّخَهٗ : مبالغہ [م] **جَرَّةٌ** : اٰنِيَةٌ مِنْ خَزَفٍ ج جَرٌّ جِرارٌ [ت] : سُبُوے [ص]: مٹکا ، گھڑا **الشَجَر** محرکةً والشِجَر بکسرٍ ففتحٍ والواحدةُ بِهَاءٍ [ق،ت] **البَذْر** بفتحٍ فسکونٍ [ت] : تخم [ص]: بیج

التردد فيه ، وهذا فن يتسع المَجال فى تصويره ، وهذا القدر كافٍ فيه .

والجواب : أن نقول : اِنْ ثبت أن الممكن كونُه (۱) ، لا يُجوِّز أن يُخلَق للانسان عِلْمٌ بعدم كونه ، لزِم هذه المحالات ، ونحن لا نشُكّ فى هذه الصور التى أَوْرَدْتُمُوْها ، فانّ اللّٰه تعالىٰ خَلَقَ لنا علمًا ، بأن هذه الممكنات ، لَمْ يَفْعَلْها

وہ شعبہ ہے جس کی تصویر کشی میں قلم کی جولانی کو بڑی وسعت ہے مگر اتنا بھی اس سلسلے میں کم نہیں۔

جواب:۔ ممکن کے دو پہلو ہیں وجود اور عدم ، اور یہ دونوں ممکن ہیں ، اب اگر ثابت ہو کہ ۔۔ ممکن کا امکانِ وجود ، اُس کے عدم کا علم و یقین ، انسانی ذہن میں پیدا کرنے کو ، محال کرتا ہے ، تب تو یہ محالات لازم آئیں گے (۲) اور ہم ان صورتوں میں جو تم نے پیش کیں شک میں نہیں پڑتے [کتاب چھوڑ کر آئے ہیں تو کتاب راکھ چھوڑ کر آئے ہیں تو راکھ ہی اب بھی بالیقین جانتے ہیں] اس لیے کہ حق تعالیٰ نے ہم میں یہ علم پیدا فرمایا کہ اِن ممکنات کو اُس نے لباسِ وجود نہیں بخشا

(۱) المُمْکِن کَوْنُہٗ :۔ کَوْنُہٗ : ممکن کا فاعل ہے ، اور ضمیرِ مجرور "ھاء" کا مرجع وہ احتمالی صورتیں ہیں ، علی سبیل البدلیۃ ، جو فلسفی نے گنائیں ، تو معنی ہوا : ان صورتوں کا ممکن وجود ـــ مثلاً کتاب کا فرس اور راکھ کا مشک ہو جانا۔

(۲) کہ مثلاً گھر میں کتاب چھوڑ کر آیا ہے ، تو بہ وقتِ واپسی یہ یقین کرنا محال ہوگا ، کہ وہ اب بھی کتاب ہی ہے ۔۔۔۔ لیکن ان امکانات کے باوجود ، ان کے عدمِ وقوع کا علم و یقین ، ہمارے اندر من جانب اللّٰہ تعالیٰ پیدا کیا جانا ، اگر ممکن ہو ، تو ہمیں گھر چھوڑ کر آئی کتاب کو اب بھی کتاب ہی یقین کرنا ، محال نہ ہوگا ۔۔۔۔ اور ایسا علم و یقین ہم اپنے اندر موجود و واقع پاتے ہیں ، تو اس علم و یقین کا خلق ضرور ممکن ہوا ، کہ وقوع ...اقوی دلیلِ امکان ہے ، اور یہ علم و یقین ...جاری عادتِ الٰہیہ جَلَّ وَعَلَا کی راہ سے ہے ، جیسا کہ آگے آ رہا ہے

ان مدعیانِ علم و عقل کی کیسی سخت جہالت و سفاہت ہے ، کہ مجردِ امکان کو منافیِ یقین ٹھہرا رہے ہیں ، حالانکہ

فنِ اصول میں جسے ادنیٰ مداخلت ہے ، اُس پر کالشمس واضح ، کہ مجردِ امکان منافیِ قطع و یقین بالمعنی الاعم نہیں ، جب تک احتمال ناشی عن دلیل نہ ہو [فتاویٰ رضویہ ج۳ ص۵۲۶]

اسی طرح ۔ قادرِ مطلق جَلَّ جَلَالُہٗ کے ارادے پر کوئی روک کوئی بندش نہیں ۔۔ اسے ان سفہاء کا منافیِ یقین ٹھہرانا ، اور یہ لازم نکالنا کہ ۔۔ "نہیں معلوم ارادہ کس شئ کا ہوا کتاب کو کتاب باقی رکھنے کا ہوا یا فَرس وغیرہ کوئی شئِ دیگر کر دینے کا ہوا"۔ یہ بھی ان لوگوں کی حماقت ہے ، کیوں کہ

فاعلِ مختار پر ہمارا ایمان ہے ، مگر بداہتِ عقل شاہد ، کہ وہ ایسا کرتا نہیں ، جس طرح ممکن ہے ....کہ وہ پلنگ جس پر سے ہم ابھی اٹھ کر آئے ہیں ، اُس کے پائے علماء فضلاء ہو گئے ہوں مَجَسطی [۵] و مسلّم الثبوت کا درس دے رہے ہوں ، قطعًا قادرِ مطلق عَزَّ مَجْدُہٗ کی قدرت اسے شامل ، مگر ہم یقینًا جانتے ہیں کہ ایسا ہوتا نہیں [الکلمۃ الملھمۃ ص۱۱۳، ۱۱۴]

[۵] اس لفظ کے متعلق دیکھیں شروع میں آئینۂ تعاقب ص۱۰

، ولَمْ ندَّع أنّ هذه الأمورَ واجبة ، بل هى ممكنة ، يجوز أن تقَع ، ويجوز أَلّا تقَع ، و استمرارُ العادة بها،مَرّةً بعدَ أُخرىٰ ، يُرسِخ فى أذهاننا،جَرَيانَهاعلى وَفْق العادة الماضية ترسيخًالاتنفكّ عنه

بل يجوز أن يعلم نبى من الأنبياء۔ عليهم السلام۔ بالطُرُق التى ذكَروها ، أن فُلانًا لا يَقْدَم من سَفَره

، اورہم یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ یہ امور(۱) واجب ولازم ہیں ، نہیں بلکہ وہ ممکن ہیں ، ہو بھی سکتے ہیں ، نہیں بھی ہوسکتے ہیں ، ان کا ہونا نہ ہونا دونوں ممکن ہے ، اور ان باتوں [مثلاً آگ سے مس ہونے پر روئی کا جلنا ، آنکھ کھولنے پر سامنے کی اشیاء نظر آنا ، جو چیز گھر چھوڑ کر آئے اس کا وہی رہنا وغیرہ] سے متعلق ، بار بار ولگاتار جاری عادتِ الٰہیہ...(۲) ، ہمارے اذہان میں یہ راسخ کردیتی ہے ، کہ یہ امور اب بھی عادتِ ماضیہ کے مطابق ہی ہوتے چلے آرہے ہیں ، اور یہ رسوخ غیر متزلزل ہوتا ہے(۳)

بلکہ ممکن ہے کہ انبیائے کرام عَلَیْھِمُ الصَّلوٰۃُ وَالسَّلام ان کے بیان کردہ اِنہی ربطِ عادی والے طریقوں سے جانیں کہ

(۱) یعنی مذکورہ ممکنات۔ (۲) یعنی ہم دیکھتے ہیں کہ بار بار مثلاً کھانے سے سیری ، پینے سے سیرابی ، پیدا فرماتا ہے ، تو اِس جاری عادتِ الٰہیہ جَلَّ وَعَلا کی راہ سے ہمیں ، سبب کو جان لینے پر مسبب کا علم ویقین حاصل ہوتا ہے۔

(۳) **العلوم العادية** _ كالعلم حالَ الغَيْبَة عن جَبَلٍ عهِدناه حَجَرًا أنه الآن حجر _ **داخلة فى العلم القطعى** ، وان أمكن فَرْضُ غيرها بفرض خَرْق العادة ، اذ هو الجَزْم المطابق للواقع ، والمُوجِب له العادة القاضية التى لم يوجد قَطُّ خَرْمُها [المعتقد المنتقد ص ۲۰]

علوم عادیہ ــــ جیسے وہ پہاڑ جس کو ہم نے پتھر جانا ، نگاہ سے اوجھل ہوجانے پر ، اس کے بارے میں یہ علم ، کہ وہ اب بھی پتھر ہے ــــ یہاں خرقِ عادت...ممکنِ عقلی ہونے سے ، خلاف کا امکانِ عقلی اگرچہ باقی ہے ــــ تاہم یہ علوم **علمِ قطعی میں داخل ہیں** ، کیوں یہ علوم عادیہ ایسا جزم ہیں جو واقع کے مطابق ہے ، اور اس جزم کا سبب وہ فیصلہ کن عادت ہے جس کا خلاف کبھی نہ پایا گیا

تواتر میں بھی ، خلاف کا امکانِ ذاتی ہونے کے باوجود ، اِسی عادتِ جاریہ کے سبب ، علمِ قطعی یقینی حاصل ہوتا ہے ، امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ فرماتے ہیں

ہم **خبرِ اہلِ تواتر** کو دیکھتے ہیں ، تو وہ **بالبداہۃ بروجہِ عادتِ دائمہ ابدیہ غیر متخلّفہ** ، **علمِ قطعی یقینی** جازم ثابت **غیر محتمل النقیض** کو مفید ہوتی ہے ، جس میں عقل کسی طرح تجویزِ خلاف روا نہیں رکھتی ، اگرچہ بنظرِ نفسِ ذاتِ خبر ومُخبر [خلاف کا] **امکانِ ذاتی** باقی ہے کہ ان کا جمع علی الکذب قدرتِ الٰہیہ سے خارج نہیں [فتاوٰی رضویہ ج۶ ص۲۲۸]

غدًا ، وقُدومه ممكن ، ولكن يعلم عدمَ وُقوع ذلك الممكن

بل كما يُنظَر الى العامّیّ ، فيُعلَم أنه ليس يَعْلَم الغيبَ ، فى أمر من الأمور ، ولا يُدرِک المعقولاتِ ، من غير تعليم ، ومع ذلک فلا يُنكَر أن تتقوى نفسه وحَدْسه ، بحيثُ يُدرِک ما يُدرِكُه الأنبياء ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ على ما اعترفوا بامكانه ، ولكن يعلمون أن ذلک الممكن لم يقع ، فان خرَق اللّٰهُ العادةَ ، بايقاعها فى زمانٍ ، تَخْرِق العاداتِ فيها ، انْسَلَتُ هذه العلوم عن القلوب ، ولم يخلُقها .

فلا مانع اذن من أن يكون الشيء ممكنًا ، فى مقدورات اللّٰه تعالىٰ ، ويكونَ قد جَرىٰ فى سابقِ علمِه ، أنـه لا يـفعله مع امكانه ، فى بعض الأوقات ، ويخلُقَ لنا العلمَ بأنه ليس يفعله ، فى ذلک الوقت ، فليس فى هذا الكلام اِلّا تشنيعٌ مَحْضٌ .

ـــ ''فُلاں کل اپنے سفر سے نہ آئے گا'' ـــ حالانکہ اُس کی واپسی فی نفسہٖ ممکن ہے ، اور امکانِ وقوعی رکھتی ہے ، تاہم وہ اُسی ربطِ عادی کی راہ سے جانیں کہ یہ ممکن وقوع میں نہ آئے گا

بلکہ جس طرح عامی کو دیکھ کر بالیقین جان لیتے ہیں کہ ـــ ''وہ کسی بھی چیز کے بارے میں علمِ غیب نہیں رکھتا ، اور نہ بے بتائے سکھائے اُسے معقولات کا علم آئے'' ـــ حالانکہ ...... عامی کی روح اور قوتِ حدس ایسی باقوت ہوجائے ، کہ وہ اُن باتوں کا ادراک کرے جن کا انبیائے کرام عَلَیْهِمُ الصَّلوٰةُ وَالسَّلام ادراک کرتے ہیں ...... یہ ایسی بات ہے جس کے امکان سے انکار نہیں ، جیسا کہ فلاسفہ اس امکان کا اعتراف کرتے ہیں ، اور پھر یہ یقین رکھتے ہیں ، کہ یہ ممکن وقوع پذیر نہیں ہوا (۱) ، تو اللہ تعالیٰ اگر خرقِ عادت فرمائے ، اور ان ممکنات کو ایسے قلیل عرصے میں واقع فرمادے ، جس سے ان ممکنات میں جاری عادات کا خرق ہوجائے ، تو یہ علوم [جو ازراہ عادت قلوب میں پیدا کیے جاتے ہیں] قلوب سے محو ہوجائیں ، اور وہ اِن علوم کو پیدا نہ فرمائے۔

لہذا یہ محال نہیں کہ ـــ ''شئ ممکن ہو اور تحتِ قدرتِ الٰہی ہو جَلَّ وَعَلا ، اور اُس کے علمِ ازلی میں ہو ، کہ ممکن ہونے کے باوجود وہ اُس شئ کو ایسے قلیل عرصے میں وجود نہ دے گا ، اور وہ ہم میں یہ علم پیدا فرمائے ، کہ ویسے قلیل عرصے میں اُس شئِ ممکن کو اس نے وجود نہ دیا'' ـــ تو اِس سلسلے میں فلسفیوں کا اعتراض تشنیعِ محض کے سوا کچھ نہیں

---

(۱) یعنی امکانِ وجود ماننے کے باوجود عدمِ وجود پر یقین رکھتے ہیں ، اور شک میں نہیں پڑتے ، تو اُن مذکورہ امکانی تخیّلات میں یہی تو ہے ، پھر اعتراض کیا رہا؟۔ ـــ تَخْرِق کی هِیَ ضمیر کا مرجع ایقاع ہے ، جو کہ موصوف ہے ، اور جملۂ تَخْرِقُ الخ صفت ہے۔ ۱۲ اِنْسَلىٰ عنه الهَمُّ [ت]: اِنْكَشَفَ [ت]: غم زائل ہونا

المسلک الثانی : وفیـه الخَلاص من هذه التشنیعات ، وهو أنا نسلم ، أن النار خُلِقت خِلْقةً ، اذا لاقـاها ، قُطْنتان متماثلتان ، أَحرقتُهما ، ولم تُفرِّق بینهما ، اذا تماثلتا من کل وجه ، ولکن مع هذا نُجوِّز ، أن یُلقیٰ نَبِیٌّ فی النار ، فلا یَحترِق ، اما بتغییر صفة النار ، او بتغییر صفة النبی علیه السلام ، فیحدُث من اللّٰه تعـالـیٰ او مـن الـمـلا ئـکة ، صـفةٌ فـی الـنـار ، تَقصُر سُخونتَها علی جسمها ، بحیث لا تتعدّاه ، فتبقیٰ معها سُخـونتُهـا ، وتکون علی صورة النار وحقیقتِها ، ولکن لا تتعدیٰ سُخُونَتُها وأَثَرُها . أو یحدُث فی بَدَنِ النبی صفةٌ،لاتُخرِجه عن کونه لَحْمًاوعَظْمًا ، فیدفع أَثَر النار ...... فانّانَریٰ من یَطْلِی نفسَه بالطَلْق ، ثم یقعُد فی تَنُّورٍ

جواب بہ روشِ ثانی:۔ اس میں مذکورہ فلسفی تشنیعات سے نجات ہے ہے ، وہ یہ کہ مانا..... آگ پیدا ایسی ہی کی گئی ہے کہ جب روئی کے دو ایک جیسے ٹکڑے اس سے چھو جائیں تو دونوں کو جلا دے گی ، اور اُن میں تفریق نہ کرے گی جب کہ وہ دونوں ہر طرح سے یکساں ہوں..... لیکن اس کے باوجود ہم اِسے ممکن مانتے ہیں کہ ـــ نبی کو آگ میں ڈالا جائے اور وہ نہ جلیں ـــ اِس طرح کہ یا تو آگ کی صفت میں تبدیلی کردی جائے ، یا نبی کے وصف کو بدل دیا جائے ، چنانچہ من جانب اللہ بلا واسطہ یا بہ وَساطتِ ملائکہ آگ میں ایسی صفت حادث ہو ، جس سے آگ کی گرمی اپنے ہی جسم پر اِس طرح رُک رہے کہ نبی کے جسم تک نہ بڑھے ، تو آگ کے ساتھ اپنی گرمی باقی رہے گی ، اور وہ صورۃً وحقیقۃً ظاہرًا وباطنًا ہر طرح آگ ہی رہے گی ، لیکن اُس کی گرمی اور اُس کا اثر متجاوز نہ ہوگا ـــ یا نبی کے بدن میں من جانب اللہ ایسا وصف نو پید ہو ، جس سے بدن رہے گوشت واستخوان ہی ، مگر آگ اُس پر اثر نہ کرے۔

چنانچہ ہمارا مشاہدہ ہے کہ بعض لوگ اَبرک اپنے جسم پر مل کر دہکتے تنُّور میں بیٹھ جاتے ہیں اور آگ ان پر اثر نہیں کرتی ،

الـخِلْقَةُ بـالـکسـر : الـفِـطْـرَة الّتی فُطِرَ عَلَیْهَا الانْسانُ ، **کـالْخَلْقِ** : فطرت یعنی وہ پیدائشی صفت وحالت جس پر انسان پیدا کیا گیا **قَصْرًا** (ن) منحصر ومحدود کرنا ، یـقـال قَـصَـرْتُ الشیءَ علیٰ کذا [ت ص ۳۹۴ ج ۷] : میں نے چیز کو اس پر روک دیا یعنی کسی اور کی طرف بڑھنے نہ دیا **اَلْاَثَرُ مُحَرَّکَةً** : بَقِیَّةُ الشَیْءِ [ق] : چیز کا بقیہ ـــ اَلْآثارُ : اَلْاَعْلامُ ، واحدُه الاثَرُ [ق ت] :نشان **طَلَی** (ض) الشیءَ بِکَذا طَلْیًا : دَهَنَهُ بما یَسْتُرُهُ [م] : چیز پر کسی اور چیز کی مل کرتہ چڑھا دینا ــ طَلَی (ض) البَـعِیرَ الهِناءَ وبِالْهِناءِ طَلْیًا : لَطَخَهُ بِهِ [ق ت] : اونٹ پر قَطِران [ایک دافعِ خارش تیل] ملنا **طَلْق** بفتحِ اول وسکونِ ثانی : نوعی از سنگ کہ سفید وبرّاق وطبق برطبق باشد آنرا ابرق نیز گویند ، وچوں ابرقِ محلول را بر چیزے بمالند آتش آں چیز را نسوزد[غ] **التَنُّور** : الکانُون الذی یُخْبَزُ فیه [ت] : روٹی پکانے کا چولھا

مُوْقَدٍ ، ولا يتأثر بالنار ، والذى لم يُشاهِد ذلك ينكره .

فـانـكـار الـخَـصْـم اشتـمـالَ الـقـدرة على اثبات صفة من الصفات ، فى النار أو فى البَدَن تَمْنَع من الاحتـراق ، كـانـكـار مَـنْ لـم يشـاهـد الطَّلْق وأَثَره ، وفى مقدورات اللّٰه تعالىٰ غرائب وعجائب ، ونحن لم نشاهد جميعها ، فلِمَ ينبغى أن ننكر امكانها ، ونَحْكُمَ باستحالتها ؟!

وكـذلـك احيـاء الـميت ، وقَلْبُ العَصا حَيَّةً ، يمكن بهذه الطريق ، وهو أن المادة قابلة لكل شيء فالتراب وسائر العناصر ، يستحيل نَباتًا ، ثم النَّبات يستحيل ،عند اكل الحيوان دَمًا ، ثم الدَّم يستحيل مَنِيًّا ، ثم المنىّ يَنْـصَبّ فى الرَّحِم ، فيتخلّق حَيَوانًا ، وهذا بحكم العادة واقع فى زمان مُتطاوِل ، فلِمَ يُحيل الخَصْم أَن يكون فى مقدورات اللّٰه تعالىٰ ، أن يدير المادة فى هذه الأَطْوار ، فى وقتٍ أَقْرَبَ مِمَّا عُهِدَفيه ؟! واذا جاز فى وقتٍ

جس نے اس کا مشاہدہ نہیں کیا وہ اس کا انکار کر بیٹھے گا۔

توخصم کا اس امر سے انکار کہ ـــ قدرتِ الٰہی سے آگ میں یا جسم میں ایسی صفت پیدا ہوسکتی ہے جو مانعِ احتراق ہو ـــ ایسا ہی انکار ہے جیسے ابرک مالیدہ جسم پر آگ کے بےاثر ہونے کا انکار ـــ حالانکہ مقدوراتِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا میں بہت عجائب وغرائب ہیں ، سب کا ہم نے مشاہدہ نہیں کیا ، تو اُن کے امکان کا انکار کردینا ، اور محال ہونے کا حکم لگادینا ، بھلا کیا مناسب ہے۔

ایسے ہی مردے کو زندہ کرنا اور لاٹھی کو سانپ بنا دینا بھی اسی طریقے سے ممکن ہے ، یعنی مادے میں ہر چیز کی قابلیت ہے ، چنانچہ مٹی اور باقی عناصر سبزہ کی شکل اختیار کر لیتے ہیں ، پھر سبزہ کو جب ذی روح کھالیتا ہے وہ خون بن جاتا ہے ، پھر خون منی ہوجاتی ہے پھر منی رَحِم میں گرتی ہے تو ایک ذی روح کی تخلیق ہوتی ہے ، یہ سب بہ حکمِ عادت ایک زمانۂ دراز میں ہوتا ہے ـ تو مادے کو معروف وقت سے کم میں ، اِن تمام احوال ومراحل سے گردش گُناں گذار دینے ، کے تحتِ قدرتِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا، ہونے کو فلسفی کس دلیل سے محال کہتا ہے؟...... اور جب معروف وقت سے کم میں ممکن ہے ، تو کم کے لیے کوئی حد بندی

اِنْصِبَاب : ریختہ شدن[ص]: گرنا **تَطَاوَلَ** : طال [ت۴۴۸ج۱۵] : لمبا ہونا **اَطْوَار** : احوال[ت۱۴۹ج۷] **اَلْعَهْدُ** : اَلْاِلْتِقَاءُ ، وَالْمَعْرِفَةُ [ق] : ملاقات، جان پہچان ـ **عَهِدَ** (س) الشيءَ عَهْدًا عَرَفَهُ [ت] : جاننا، پہچاننا ـ يُقَال متىٰ عَهْدُکَ بِفُلَانٍ :اَیْ متىٰ رُؤْيَتُکَ اياه [ت۱۴۵ج۵] : تم نے فُلاں کو کب دیکھا؟ **عُهِدَ** کی ضمیر نائب فاعل کا مرجع ہے "اَنْ يُدِيرَ" یعنی جس مدت میں مادے کو مذکورہ اطوار واحوال میں دورہ کرانا **معروف ومشاہد** ہے ، اُس مدت سے کم میں دورہ کرانا بھی تحتِ قدرت ہے

أَقْرَبَ ، فلا ضَبْط للأقلّ ، فيَستعجِل هذه القُوىٰ فى عَمَلِها ، ويحصُل به ماهو معجزة للنبى عليه السلام .

فان قيل : وهذا يصدُر من نفس النبى ؟! أو من مبدأ آخر من المبادى ء عند اقتراح النبى عليه السلام ؟!

قلنا : وما سَلَّمْتُمُوْه من جواز نُزول الأمطار ، والصَّواعِقِ ، وتَزَلْزُلِ الأرض ، بقوّة نَفْس النبى ، يحصُل منه أ ومن مبدأ آخر ؟ فقولنا فى هذا كقولكم فى ذاک ، والأَوْلىٰ بنا وبكم اِضافةُ ذلک ، الى اللّٰه تعالىٰ ، اما بغير واسطة ، أو بواسطة الملائكة ، و لكن وقتَ استحقاق حصولها ، اِنْصَرَفَتْ هِمّة النبى عليه السلام ، اليها ، وتَعَيَّنَ نِظامُ الخير فى ظُهورها لاستمرارِ نِظام الشَرْع ، فيكون ذلک مُرَجِّحًا جِهَةَ الوجود ، ويكون الشىء فى نفسه ممكنًا ، | تو ہے نہیں ، لہٰذا وہ اِن قُویٰ کو اپنے کام میں جلدی کرنے پر مامور فرمائے ،

اور اِس سے نبی کا معجزہ ظہور میں آئے عَلَيْهِمُ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَام ، اِس میں کیا استحالہ ہے

فلسفی:۔ یہ نبی کے نفس سے صادر ہوگا ، یا نبی کی چاہت پر کسی مبدأ دیگر سے؟.....عَلَيْهِمُ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَام

جواب:۔ وہ جو تم نے مانا۔ ''نبی کے نفس کی قوت سے بارش ہونے بجلیاں گرنے اور زلزلہ آنے کا امکان''۔ بتاؤ وہ سب نبی سے صادر ہوگا یا کسی اور مبدأ سے؟..... تو وہاں جیسا تمہارا جواب ، ویسا ہی یہاں ہمارا جواب ۔۔۔ البتہ ہمیں اور تمہیں زیبا یہ ہے کہ اِن امور کی نسبت خدائے تعالیٰ کی طرف کریں ، کہ وہی اِنہیں وجود دیتا ہے ، براہِ راست یا بہ وَساطتِ ملائکہ ، لیکن حالات جس وقت اِن امور کے حصول کے مستحق ومتقاضی ہوتے ، اور ان امور کا ہونا چاہتے ہیں ، اُس وقت نبی کی ہمت ان امور کی جانب منعطف ہوتی ہے ، اور اِن امور کی نظامِ شرع کے استحکام کی خاطر ظہور پذیری میں ، نظامِ فلاح و بہبودی متعین ویقینی ہوتا ہے ، تو یہ مصلحت اِن امور کی جہتِ وجود کو ترجیح دینے والی ہوتی ہے ۔ حالانکہ شیٔ[۱] فی نفسہ ممکن ہوتی ہے [جس کی جہتِ وجود اور جہتِ عدم دونوں یکساں ممکن]

ضَبَطَهٗ (ن ض) ضَبْطًا : حَفِظَهٗ بِالْحَزْمِ [ق ت م] : نگاہ داشتن چیزے را بہوش [ص]: خوب حفاظت کرنا ، ضَبَطَ (ن ض) الرَّجُلُ الشَّیْءَ ضَبْطًا : اَخَذَهٗ اَخْذًا شَدِيْدًا [ت] : زور سے پکڑنا **اِسْتَعْجَلَهٗ** : حَثَّهٗ وامَرَهٗ اَنْ يَعْجَلَ فى الاَمْرِ [ق ت] ، شتابانیدن [ص]: اکسانا اور کام میں جلدی کرنے کا حکم دینا **الاقتراح** : السُؤال بِلَا رَوِيَّة [ت] : اچانک سوال **الهِمَّة** : اِعْتِنَاءُ القَلْبِ بالشىء [ت] ، قصدِ دل [ص] : دل کی کسی چیز کی طرف بھرپور توجّہ **استمرار** : برابر چلے آنا ، یعنی ایک طریقے پر جاری رہنا ، مضبوط و پختہ ہونا۔۔۔ استمرار : رواں شدن و ہمیشہ بودن [غ] ، اِسْتَمَرَّ الشىءُ: مَضىٰ عَلىٰ طَرِيْقَةٍ واحدةٍ ، اِسْتَمَرَّ مَرِيْرُهٗ : اِسْتَحْكَمَ عَزْمُهٗ [ق ت ۳ ۴۷۳ ج۷]

[۱] یعنی وہی امور خارقِ عادت

والمبدأ به سَمُحًا جَوادًا ، ولكن لا يَفيض منه الا اذا ترجّحت الحاجة الى وجوده،وصار الخير متعينًا فيه،ولا يَصير الخير متعينًا فيه،الااذا احتاج نبى فى اثبات نبوته اليه ،لافاضة الخير

فهذا كله لائق بمَساق كلامهم ، ولازم لهم ، مهما فتحوا باب الاختصاص للنبى عليه السلام ، بخاصّة تُخالِف عادةَ الناس ، فاِنّ مَقادير ذلک الاختصاص لا ينضبط فى العقل امكانُه ، فلَمْ يجب معه التكذيب ، لِمَا تواتر نَقْلُه ووَرَدَ الشَرْعُ بتصديقه .

وعلى الجملة ، لَمّا كان لا يقبَل صورةَ الحَيَوان ، الا النطفة ، وانما تفيض القوى الحيوانية عليها من الملائكة ، التى هى مبادىء الموجودات عندهم ، ولم يتخلّق قط من نطفة الانسان الا انسان ، ومن

اورمبدأ اُس شیٔ کے افاضہ وایجاد میں کریم وفیّاض ، مگر مبدأ سے اُس شیٔ کا فیضان جبھی ہوتا ہے کہ اُس شیٔ کے وجود کی حاجت ترجیح پالے ، اورفلاح و بہبودی اُس شیٔ میں متعین ویقینی ہو ، اورفلاح و بہبودی متعین ویقینی اُسی وقت ہوگی کہ نبی کو اپنی نبوت کی حقانیت ثابت کرنے میں ، اس خارقِ عادت شیٔ کی احتیاج ہو ، تاکہ اُن نفوسِ قدسیہ پر ایمان لاکرامت خیر وصلاح کے فیضان کی حامل بنے

یہ سب فلسفیوں کے مَساقِ کلام کے لائق اورانہیں لازم ہے ، جب کہ انہوں نے اس بات کا فتح باب کیا ، اور یہ اعتراف کرلیا ، کہ ــ نبی کو [عَلیٰ جَمِیْعِهِمُ الصَّلوٰةُ وَالسَّلَام] انسانوں میں جاری عادت کے برخلاف امتیازی خصوصیت حاصل ہے ــ اس لیے کہ اُس خصوصیت کا اندازہ کہ وہ کس کس قدر ہوسکتی ہے ، عقلی طور پر اس کی کوئی حد بندی ہے نہیں ، تو اُن ممکنہ اختصاصات کے ساتھ تکذیب سے پیش آنا ہرگز ضروری نہیں ، کیوں کہ اُن کی روایت متواتر ، اورشرع میں اُن کی تصدیق وارد ہے۔

بالجملہ جب ذی روح کی صورت ، نطفہ ہی قبول کرتا ہے ، اورنطفہ پر قوائے حیوانیہ کا فیضان ملائکہ ہی کی طرف سے ہوتا ہے ، جو فلسفیوں کے خیال میں مبادیِ موجودات ہیں ، اورانسان کے نطفے سے ہمیشہ انسان ہی پیدا ہوتا ہے ، اور گھوڑے کے نطفے سے ہمیشہ گھوڑا ، اِس لیے کہ نطفۂ اسپ کا اسپ سے

سَمُحَ (ک) سَماحًا سَمَاحَةً سَمُحًا : صار من اَهْلِ السَّمَاحة [اَیْ اَهْلِ الجُوْدِ والكَرَمِ] فهو **سَمْحٌ** [ق ت] : کریم وسخی وفیّاض ہونا **الجَوَاد** : السَخِیُّ [ق] ، وقيل : هو الذى يُعْطِى بلا مَسْأَلَةٍ صِيَانَةً لِلاٰخِذِ مِنْ ذُلِّ السُوًّال [ت] : جو بے مانگے دے تاکہ لینے والا مانگنے کی ذلّت میں نہ پڑے۔ الجُودُ (ن) : اِعطاءُ ما ينبغى ، الجُودُ صِفَةٌ هِيَ مبدأ افادةِ ما ينبغى لِمَنْ ينبغى لا لِعِوَضٍ[ت] : جس کے جو مناسبِ حال ہو اُسے وہ بلاعوض دینا

نـطـفةِ الـفَـرَس الا فَـرَس ، مـن حيثُ اِنّ حصوله من الفرس ، أَوۡجَبَ ترجيحًا ، لمناسبة صورة الفرس ، على سـائر الصور ، فلم يقبَل الا الصورةَ المُترجِّحة بهذا الطريق ، ولذلک لم ينبُت قَطُّ من الشَعِير حِنۡطَةٌ ولا من بَـذۡر الكُمَّثۡرىٰ تُفّاح ، ثم رأينا أجناسًا من الحيوانات ، تتولّد من التُراب ، ولا تتوالد قط كَالدِّيۡدان ، ومنها ما يتـولـد ويتـوالـد جـميعًا ، كالفَأۡرَة والحَيّة والعَقۡرَب ، وكان تولّدها من التراب ، ويخلتف استعدادها لقُبول الـصـور ، بـأمـور غـابت عنا ، ولم يكن فى القوة البشرية الاطلاعُ عليها ، اذ ليس تفيض الصور عندهم ، من الـمـلائكة بالتَّشَهِّي ولا جُزافًا ، بل لا يفيض على كل محل الا ما تَعَيَّنَ قَبولُه له ، لكونه مستعدًا فى نفسه ، و الاستعدادات مختلفة ، ومَبادئُهاعندهم امتزاجات الكواكب ، واختلاف نِسَبِ الأَجرام العَلۡوِيّة فى حَرَكاتها

حصول ، نطفے میں گھوڑے جیسی صورت بننے کو ، اورساری صورتوں پر ترجیح دینے کا سبب ہوا ، تو نطفۂ اسپ اسی صورت کو قبول کرتا ہے جس نے اِس راہ سے ترجیح پائی ، یہی وجہ ہے کہ جَو سے کبھی گیہوں نہیں اُگتا ، اورامرود کے بیج سے سیب نہیں پیدا ہوتی ۔

پھراس نظامِ اکثری کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ حیوانات کی بعض قسمیں مٹی سے پیدا ہوتی ہیں ، اوران میں توالد وتناسل کبھی نہیں ہوتا جیسے کیڑے ، اوربعض وہ ہیں کہ اِس طریقے سے پیدا ہونے کے باوجوداُن میں توالدوتناسل بھی ہوتا ہے ، جیسے چوہے سانپ بچھو ، ان کی پیدائش بغیر تناسل مٹی سے ہوتی ہے ۔ ان کے مادے میں اتصافِ صورت کی **استعداد باہم مختلف** ہوگی ، اوراس اختلاف کا سبب وہ امور ہوں گے جو ہم سے اوجھل ہیں ، اورجن پر آگاہی انسان کے بس کی بات نہیں ۔ **یہ ہم نے اس لیے کہا** کہ **فلسفیوں کے نزدیک** ملائکہ کی طرف سے صورتوں کا فیضان نہ ملائکہ کی خواہش سے ہے نہ اٹکل سے ، بلکہ ہرمحل پر اُسی صورت کا فیضان ہوتا ہے ، جسے قبول کرنا محل کے لیے اِس وجہ سے مخصوص ومتعین ہو ، کہ محل اپنے اندر اُس صورت کی استعداد وصلاحیت رکھتا ہے ، اور یہ صلاحیات باہم مختلف ہوتی ہیں ، اورفلسفیوں کے یہاں ان صلاحیّات کے مبادی ہیں کواکب کے باہمی امتزاجات اورآپسی ملاپ ، نیزاجرامِ علۡویہ کی اپنی حرکات کے اعتبار سے نو پیدا نسبتوں میں اختلاف ۔

بَذۡرٌ : بیج ج بُذُور بِذار **كُمَّثۡرىٰ** [ق] : بالضم وتشدیدِمیم مفتوح وسکونِ ثائے مثلثہ وفتحِ رائے مہملہ والفِ مقصورہ[غ] : اِجَّاص [ت ص ۴۵۸ ج۷] ، **امرود**[غ] **الدُّوۡدَةُ** ج دُوۡدٌ دِيۡدَانٌ [ق] : كِـرم بالكسر [غ]: کیڑے **الجُزاف والمجازفة** : الحَدۡس والتخمين[ق ، ت] : ظن وتخمین ، اندازہ واٹکل **شَهِيَهُ** (س ن) ، وَاشۡتَهَاهُ وتَشَهَّاه : اَحَبَّهُ ورَغِبَ فِيۡهِ[ق] : دل سے چاہنااور رغبت کرنا

فقد اتضح من هذا ، أن مبادیء الاستعدادات ، فیها غرائب و عجائب ، حتی تَوَصَّلَ أرباب الطِلَسْمات ، من علم خواصّ الجواهر المَعْدِنیة وعلمِ النُجوم ، الی مَزْج القوی السماویة ، بالخواص المعدنیة ، فاتخذوا أَشکالًا من هذه الأرضیة ، وطلَبوا لها طالعًا مخصوصًا من الطوالع ، وأحدثوا بها أمورًا غریبة فی العالَم ، فربما دفَعوا الحَیّة أو العَقْرَب ، عن بَلَدٍ ، والبَقَّ عن بلد ، الی غیر ذلک من أمور ، تُعرَف من علم الطِّلَسْمات

فاذا خرَجتُ عن الضَبْط مبادیءُ الاستعدادات ، ولم نَقِفُ علی کُنْهِها ، ولم یکن لنا سبیل الی حَصْرِها ، فمِنْ أین نعلم استحالة حصول الاستعدادات ، فی بعض الأجسام ، للاستحالة فی الأَطوار ، فی أقرب زمان ، حتی یستعد لقُبول صورة ، ما کان یستعد لها من قبلُ ، وینتهض ذلک معجزةً.

ما انکار هذا الا لِضَیْق الحَوْصَلة ، والأُنْسِ بالموجودات العالیة ، والذُّهولِ عن أَسرار اللّٰه سبحانه

اِس سے واضح ہوگیا کہ مبادیِ استعدادات میں بہت عجائب وغرائب ہیں ، حتیٰ کہ طِلَسْمات والے ، علمِ خواصِ جواہرِ معدنیہ اورعلمِ نجوم کی مدد سے ، قوائے سماوی کی خواصِ معدنی کے ساتھ آمیزش کے ذریعہ ، اِنہی اجزائے ارضی سے مختلف شکلیں بناتے ہیں ، اوراُن اشکال کے لیے مخصوص طالع ڈھونڈتے ہیں ، اورفن طلسمات کے ذریعہ عالَم میں مُحَیِّر العُقول امورانجام دیتے ہیں ، چنانچہ بسااوقات کسی شہر سے سانپ بچھو بھگا دیتے ہیں ، کہیں سے مچھر دورکر دیتے ہیں ، ایسی ہی اورباتیں کہ فنِ طلَسْمات کی نسبت مشہور ہیں۔

توجب مبادیِ استعدادات ذہنِ انسانی کی گرفت سے خارج ہیں ، اورہم اُن کنہ سے واقف نہیں ، نہ اُن کے حصر واحاطہ کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ تو ــــ بعض اجسام میں یہ استعداد وصلاحیت آنی ، کہ وہ ایک تھوڑے سے وقت میں تمام مراحل سے گذرلیں ، اورایسی صورت قبول کرنے کے لیے تیار ہوجائیں جسے قبول کرنے کے لیے پہلے تیار نہ تھے ، یعنی ایسی صورت سے اتصاف کی اُن میں استعداد آجائے جس کی استعداد اُن میں اب سے پہلے نہ تھی ، اوراس سے معجزہ تشکیل پائے ــــ اِسے ہم کہاں سے اورکس دلیل سے محال جانیں گے؟

اِس سے انکارنری پست حوصلگی ہے ، اورموجوداتِ عالیہ کے ساتھ اُنس کی تنگ دامنی ، اورخِلقت وفطرت میں نہاں اَسرارِ الٰہی تعَالیٰ شَانُہٗ سے غفلت وبےخبری۔

ـــــ حال بَقّةٌ : بَعُوضَة ، پِشَّہ ج بَقٌّ [ق ص] : مچھر وَقَفَ (ض) عَلَی الْمَعْنیٰ : اَحَاطَ بِہٖ [ت ۵۳۰ ج ۱۲] : معنیٰ کا احاطہ کرنا تَوَصَّلَ الیه : اِنْتَهیٰ الیه وبَلَغَهٗ [م] : کسی تک پہنچنا

، فـي الخِلْقة و الفِطْرة .... ومَـنْ استـقـرأ عـجـائـب العلوم ، لم يَستبعِد من قدرة اللّٰه تعالىٰ ، مَا يُحكىٰ من معجزات الأنبياء عليهم السلام بحال من الأحوال .

فان قيل : فـنـحـن نُسـاعِدكم على أن كل ممكن مقدورٌ للّٰه تعالىٰ ، وأنتم تساعدون على أن كل محال ، فليس بمقدور ، ومن الأشياء ما تُعرَف استحالته ، ومنها مايعرف امكانه ، ومنها مايَقِف العقل عنده ، فلا يَقضِى فيه باستحالة ولا بامكان .

فـالآن مـا حـدّ الـمحال عندكم ، فان رجَع الى الجمع بين النَفْى والاثبات ، فى شىء واحد ، فقولوا : ان كل شيـئيـن ليـس هذا ذاک ، ولا ذاک هذا ، فلا يَستدعِى وجودُ أحدهما وجودَ الآخر ، وقولوا : ان اللّٰه تعالىٰ يَـقـدِر عـلـى خَـلْـق ارادة من غير علم بالمراد ، وخلقِ علم من غير حياة ، ويَقدِر على أن يُحرِّک يَدَ مَيِّتٍ ،

جس شخص نے علوم کے عجائبات کا تتبُّع کیا ، وہ انبیائے کرام عَلَیْہِمُ الصَّلوٰةُ وَالسَّلَام سے منقول معجزات کو کسی بھی حال میں قدرتِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا سے بعید نہ جانے گا۔

فلسفی:۔ ہم تمہارے اس عقیدے کی تائید کرتے ہیں کہ ــ ''ہر ممکن مقدورِ الٰہی ہے جَلَّ وَعَلَا ''ــ اور تم ہمارے اس اعتقاد کی تائید کرتے ہو کہ ــ ''کوئی محال مقدور نہیں''ــ اور اشیاء میں سے بعض وہ ہیں جن کا محال ہونا معلوم ہے ، بعض کا ممکن ہونا معلوم ہے ، اور بعض وہ ہیں جہاں عقل خاموش ہے کہ ان کے بارے میں محال ممکن کچھ ہونے کا فیصلہ نہیں دیتی۔

تو ایسے میں محال کی تمہارے نزدیک کیا تعریف ہے؟..... اگر محال کا مرجع ہے ــ ''ایک ہی چیز میں نفی اور اثبات دونوں کا جمع ہو جانا''ــ تو کہو کہ ــ کوئی بھی دو چیزیں [مثلاً ارادہ اور علمِ مراد ، یا علم اور حیات] جن میں یہ وہ نہیں اور وہ یہ نہیں تو ایک کا وجود دوسری کے وجود کو مقتضی نہ ہوگا (۱)ــ اور کہو کہ ــ اللہ تعالیٰ قادر ہے ، کہ ارادہ کو مراد کے علم کے بغیر پیدا فرمائے

(۱) تو ''ایک کے بغیر دوسری شئ کا وجود'' ــ ''ایک ہی چیز میں نفی واثبات کا اجتماع''ــ نہ ہوگا۔ یعنی ــ ''شئ ہو بھی اور نہ بھی ہو''ــ یہ نہ ہوگا ــ تو ــ ''ایک کے بغیر دوسری کا وجود''ــ محال نہ ہوگا ــ مثلاً ''ارادہ'' ہو اور ''مراد کا علم'' نہ ہو تو یہ ــ ''ارادہ کا ہونا اور نہ ہونا''ــ یعنی ــ ''ارادہ میں نفی واثبات کا جمع ہونا'' نہیں ہے ، اور جب نہیں ہے تو یہ محال نہیں ہوا کہ ــ ''ارادہ پیدا کیا جائے اور مراد کا علم نہ پیدا کیا جائے ''ــ حالانکہ یہ یقیناً محال ہے ، اس کا ممکن ہونا محال کی مذکورہ تعریف سے لازم آیا۔ **جواب** یہ ہے کہ ارادہ کو علمِ مراد لازم ہے ، اور لازم کی نفی سے ملزوم کی نفی یقینی ، تو علمِ مراد کے بغیر ، ارادہ کا وجود ، ارادہ میں نفی واثبات کا اجتماع ہے۔۱۲ **الاستقراء** : التَتَبُّع [ق] : تلاش

و يُقعِده ، ويُكتِب بيده مُجَلَّداتٍ ، ويتعاطى صِناعات ، وهو مفتوح العين مُحَدِّق بَصَرِه نَحوَه ، ولكنه لايَرىٰ ولا حياة فيه ، ولا قدرة له عليه ، وانما هذه الأفعال المنظومة ، يخلُقها اللّٰه تعالىٰ ، مع تحريك يده ، والحَرَكَةُ من جهة اللّٰه تعالىٰ ....وبتجويز هٰذا ، يبطُل الفرق بين الحركة الاختيارية ، وبين الرِّعدة ، فلا يدل الفعل المُحكَم ، على العلم ، ولا على قدرة الفاعل ....وينبغى أن يقدِر على قلب الأجناس ، فيَقْلِب الجوهرَ عَرَضًا ، ويقلِب العلم قدرة ، والسَواد بَياضًا ، والصَوت رائحة ، كمااقتدر على قَلْب الجَماد حَيَوانًا ، والحَجَرِ ذَهَبًا ، ويلزَم عليه أيضًا من المحالات ، ما لاحَصْر له .

والجواب ، **أن المحال غير مقدور عليه ، والمحال اثباتُ الشيء مع نفيه ، أو اثباتُ الأخصّ مع نَفْى الأعمّ ، أو اثباتُ الاثنين مع نفى الواحد،وما لا يرجِع الى هذا،فليس بمحال،وما ليس بمحال ، فهو مقدور .**

، اورکسی کے اندر حیات وزندگی پیدا کیے بغیر علم کو پیدا فرمائے ــــ نیز کہو کہ اس کے تحتِ قدرت ہے کہ ـــــ ’’مردے کے ہاتھ کو حرکت میں لائے ، اُسے بٹھائے ، اس کے ہاتھ سے کتابوں کی کتابیں لکھوائے ، مختلف صناعتی کام انجام دلائے ، اور اُس کی آنکھیں کُھلی ہوں ، اور اِن چیزوں کی جانب نظریں گاڑے ہو ، لیکن وہ دیکھ نہ رہا ہو ، نہ اُس میں زندگی ہو ، نہ اِن کاموں کی اُس میں سکت ہو ، یہ با قاعدہ باضابطہ منظّم باترتیب وہموار افعال اللہ تعالیٰ ہی اُس کے ہاتھ کو حرکت دے کر پیدا فرمائے ، اور وہ حرکت اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہو............اور اِسے ممکن ٹھہراتے ہو تو رعشہ اور حرکتِ اختیاری میں فرق باطل ہوجائے گا ، تو ٹھوس بے خلل افعال اپنے فاعل کی صفتِ علم اور صفتِ قدرت پر دلیل نہیں رہ جائیں گے

نیز ایسے میں چاہئے کہ جنسوں کو بدلنے پر بھی وہ قادر ہو ، جوہر کو عرض کردے علم کو قدرت کردے ، سیاہی کو سفیدی اور آواز کو بو بنادے ، جیسا کہ وہ جماد کو ذی روح اور پتھر کو سونا کردینے پر قادر ہے ، اور بھی بے شمار محالات مذکورہ امکان پر لازم آئیں گے

جواب:۔ محال غیر مقدور ہے تحتِ قدرت نہیں ، اور محال کی تعریف ہے ـــــ ’’شیٔ کا اثبات اُس شیٔ کی نفی کے ساتھ ، یا اخص کا اثبات اعم کی نفی کے ساتھ ، یا دو کا اثبات ایک کی نفی کے ساتھ‘‘ـــــ اور جس مفہوم کا حاصل ان میں سے کچھ نہیں وہ محال نہیں ، اور جو محال نہیں وہ مقدور اور تحتِ قدرت ہے۔

ـــــ هٰذا : ـ یعنی تحریکِ دستِ میت واکتاب وغیرہ **التَحدِيْق** : شِدَّةُ النَظَر [ق] : تیز نگریستن [ص] : گھورنا ، نظریں گاڑ دینا

الرِّعْدةُ بالكسر ويُفْتَحُ : ارتعاد بمعنی اضطراب کا اسم مصدر [ق] : لرزہ [ص] : کپکپی

أما الجَمْعُ بين السواد والبياض ، فمحال ،لأَنَّا نفهم مع اثبات صورة السواد فى المحل ، نَفْىَ ماهية البياض ووُجودَ السواد، فاذاصار نفى البياض مفهومًا ،من اثبات السواد ، كان اثبات البياض مع نفيه محالًا.

وانما لا يجوز كون الشَخْص الواحد فى مكانين ، لأنا نفهَم من كونه فى البَيْت ، عدمَ كونه فى غير البيت ، فلا يمكن تقديره فى غير البيت ، مع كونه فى البيت ، المُفهِم لنفيه عن غير البيت .

وكذلک نفهَم من الارادة ، طَلَبَ معلومٍ ، فان فُرِض طَلَبٌ ولا علم ، لم يكن ارادة فكان فيه نفى ما فهِمناه .

والجَماد يستحيل أن يُخْلَقَ فيه العلم ، لأنا نفهَم من الجَماد ، ما لا يُدرِک ، فان خُلِقَ فيه ادراک ، فتسميته جَمادًا بالمعنى الذى فهِمناه ، محال ، وان لم يُدرِک فتسمية الحادث علمًا ، ولا يُدرِک به مَحَلُّه شيئًا محال ، فهذا وجه استحالته ...... وأما قَلْب الأجناس ، فقد قال بعض المتكلمين : اِنَّه مقدور للّٰه تعالىٰ .

تفصیلاً بتادیں ، سیاہی وسفیدی کا اجتماع محال ہے ، کیوں کہ کسی محل میں سیاہی کی صورت ثابت کرنے پر ہم سمجھتے ہیں ، کہ اُس محل میں سفیدی کی ماہیت نہیں ہے ، اور سیاہی ہے ، تو سیاہی کے اثبات سے جب سفیدی کی نفی سمجھ میں آتی ہے ، تو سفیدی کی نفی کے ساتھ سفیدی کا اثبات محال ہوگا

شخصِ واحد کا دو جگہ ہونا اسی لیے محال ہے کہ اس شخص کے گھر میں ہونے سے ہم سمجھتے ہیں ، کہ وہ گھر کے علاوہ اور کسی جگہ نہیں ہے ، تو اُس کے گھر میں ہوتے ہوئے ،جس سے گھر کے علاوہ اور جگہ ہونے کی نفی سمجھ میں آتی ہے ،اُسے اور جگہ ماننا ممکن نہیں

یوں ہی ارادہ سے ہم سمجھتے ہیں ـــ ''ایسی چیز کی چاہت جس کا ہمیں علم ہے''ـــ اب یہ فرض کریں کہ چاہت ہے اور علم نہیں ہے ، تو ارادہ بھی نہ ہوگا ، کیوں کہ اِس فرض میں اُس علم کی نفی ہے جو ہم نے لفظِ ''ارادہ'' سے سمجھی۔

اور جَماد میں صفتِ علم کی تخلیق محال ہے ، کیوں کہ جماد سے ہم سمجھتے ہیں ـــ ''وہ جسے ادراک نہیں''ـــ اب اگر جماد میں علم وادراک پیدا کیا جائے ، تو لفظِ جماد سے جو معنیٰ ہم سمجھتے ہیں ، اُس معنیٰ کر اُسے جَماد نہیں کہہ سکتے ، اور اُس جماد کو اگر [اس پیدا کردہ علم وادراک سے] کچھ ادراک نہ ہو ، تو اُس نو پیدا کو ، ایسی حالت میں کہ اُس سے اُس کے محل کو کچھ بھی ادراک نہیں ہو رہا ، علم نہیں کہہ سکتے ، یہ وجہ ہے جماد میں علم کی تخلیق محال ہونے کی۔

رہا قلبِ اجناس تو بعض متکلمین نے کہا ـــ ''وہ تحتِ قدرتِ الٰہی ہے جَلَّ وَعَلَا

اور ہم کہتے ہیں : شئ کا شئِ دیگر ہو جانا معقول نہیں ، اِس لیے کہ سیاہی جب خاکی رنگ بن جائے مثال کے طور پر ،

فنقول : مَصِيرُ الشيء شيئًا آخر ، غيرُ معقول ، لأن السواد اذا انقلب كُدُرَةً ، مثلًا ، فالسواد باق أم لا ؟! فان كان معدومًا ، فلم ينقلب ، بل عُدِمَ ذاك ، ووُجِدَ غيرُهُ ، وان كان موجودًا ، مع الكُدُرَة ، فلم ينقلب ، ولكن انضاف اليه غيرُه ، وان بَقِيَ السواد،والكُدُرَة معدومة ، فلم ينقلب ، بل بَقِيَ على ما هو عليه .

واذا قلنا : انقلب الدَمُ مَنِيًّا ، أردنا به أن تلك المادة بعينها ، خَلَعَتْ صورةً ، ولَبِسَتْ صورةً أخرى ، فرجَع الحاصل ، الى أن صورة عُدِمت ، وصورة حدَثت ، وثَمَّ مادة قائمة ، تعاقبتْ عليها الصورتان .

واذا قلنا : انقلب الماء هَواءً بالتسخين ، أردنا به أن المادة القابلة لِلصُّوَرة المائية ، خَلَعَتْ هذه الصورة ، وقَبِلت صورة أخرىٰ ، فالمادة مُشْتَرَكة ، والصورة متغيّرة .

وكذلك اذا قلنا : انقلبت العصا ثُعْبانًا ، والتُّرابُ حَيَوانًا .... وليس بين العَرَض والجوهر مادّةٌ مشترَكة ،ولا بين السَواد والكُدُرَة ، ولا بين سائر الأجناس مادة مشترَكة ، فكان هذا محالًا من هذا الوجه .

تو سوال یہ ہے کہ سیاہی وہاں باقی ہے یا نہیں؟..... اگر سیاہی معدوم ہوگئی تو وہ بدلی کب؟...... بلکہ وہ تو عدم میں چلی گئی ، اور اُس کے غیر نے وجود پالیا ـــــ اور اگر خاکی رنگ کے ساتھ سیاہی موجود ہے ، تو سیاہی بدلی نہیں ، ہاں اس کے ساتھ دوسرا رنگ شامل ہوگیا ـــ اور اگر سیاہی باقی اور خاکی رنگ معدوم ہے ، تو بھی سیاہی بدلی نہیں ، بلکہ جوں کی توں باقی ہے

اور جب ہم کہتے ہیں ـــ ''خون بدل کر منی ہوگیا'' ـــ تو ہماری مراد ہوتی ہے کہ ـــــ بعینہٖ اُس مادے نے ایک صورت کا جامہ اتار کر دوسری کا جامہ پہن لیا ـــ تو حاصل یہ ہوا کہ ایک صورت معدوم ہوئی ، اور ایک صورت نو پید ہوئی ، اور وہاں ایک مادہ ہے جو موجود و برقرار ہے ، اُسی پر یکے بعد دیگرے یہ دو صورتیں آئیں

اور جب ہم کہتے ہیں ـــ ''پانی گرم کردینے سے ہوا بن گیا'' ـــ تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ مادہ جو صورتِ مائیہ سے متصف تھا اُس نے صورتِ مائیہ کا لبادہ اتار دیا اور ایک دوسری صورت سے متصف ہوگیا ، تو مادہ مشترَک ہے ، صورت بدل رہی ہے۔

یہی مراد ہماری اُس صورت میں بھی ہوتی ہے ، جب ہم کہتے ہیں ـــ ''عصا اژدہا بن گیا ، اور مٹی جاندار ہوگئی'' ـــ

[کہ مادہ مشترک ہے ،اور صورت میں تغیّر ہو رہا ہے]

اور جوہر و عرض میں مادہ مشترک نہیں ، سیاہی اور رنگِ خاکی میں مادہ مشترک نہیں ، یوں ہی باقی اجناس میں بھی ، تو اِس وجہ سے یہ [قلبِ اجناس] محال ہوا

كَدِرَ (س ک) كُدُرَةً بالضم : نَقِيْضُ صَفَا [ت م] : میلا ہونا، گدلا ہونا مٹیالا ہونا

وأما تحريكُ اللّٰه تعالىٰ يَدَ الميت ، ونَصُبُه على صورة حيّ يقعُد ، ويَكتُب حتى تَحدُثَ مِنْ حَرَكة يده الكتابةُ المنظومة ، فليس بمستحيل فى نفسه ، مهما أَحَلْنا الحوادث الى ارادةِ مختار ، وانما هو مُسْتَنْكَر لِاطّراد العادة بخلافه

وقولكم : تبطُل به دلالة اِحكام الفعل ، على علم الفاعل ، فليس كذلک ، فان الفاعل الآن هو اللّٰه تعالىٰ ، وهو المُحْكِم ، وهو عالم به .

وأما قولكم : اِنّه لا يَبقىٰ فَرُقٌ بين الرَّعْشة والحركة المختارة ، فنقول : انما أدركنا ذلک من أنفسنا ، لأنا شاهدنا من أنفسنا تفرقةً ضَرورية ، بين الحالين ، فعبّرنا عن ذلک الفرق بالقدرة ، فعرَفنا أن الواقع من القسمين الممكنين ، أحدُهما فى حال ، والآخرُ فى حال ، وهو ايجاد الحركة مع القدرة عليها

رہا یہ کہ ـــــ ''اللہ تعالیٰ مردے کے ہاتھ کو جنبش میں لائے ، اُسے زندہ کی صورت پر اٹھا کر سیدھا بٹھادے ، اور اُس سے لکھوائے حتیٰ کہ اس کے ہاتھ کی جنبش سے ایک باقاعدہ تحریر حادث ہو کر وجود میں آئے '' ـــــ تو یہ فی نفسہ محال نہیں ، جب کہ حوادث کو ہم ایک با اختیار ذات کے ارادے کے حوالے کریں ـــ اس پر تعجب محض اس وجہ سے ہوتا ہے ، کہ عادتِ الٰہیہ جَلَّ وَعَلَا اس کے برخلاف چلی آرہی ہے

اور تمہارا یہ کہنا کہ ـــ ''اِس سے ٹھوس اور بے خلل افعال کی ، فاعل کے علم پر دلالت باطل ہو جائے گی'' ـــ تو ایسا نہیں ہے ، کیونکہ فاعل اس وقت اللہ تعالیٰ ہے ، وہی تحریر وغیرہ کو خلل سے پاک اور باقاعدہ و باضابطہ بنانے والا ، اور اس باقاعدہ تحریر وغیرہ کا علم رکھنے والا ہے۔

اور تمہارا اعتراض کہ ـــ ''اس سے رعشہ اور حرکتِ اختیاری میں فرق نہیں رہ جائے گا'' ـــ اِس کا **جواب** یہ ہے کہ یہ فرق ہم نے اپنے وجدان سے جانا ، کیوں کہ ہمیں خود اپنے بارے میں رعشہ اور حرکتِ اختیاری ان دو حالتوں میں فرق کرنے کا مشاہدہ ہوا ، لہٰذا اس فرق کو ہم نے لفظِ ''قدرت'' سے ادا کیا ، تو ہم نے جانا کہ ان دو ممکن قسموں [رعشہ و حرکتِ مختارانہ] میں سے واقع ، ایک حالت میں ایک اور دوسری حالت میں دوسری ہے ، یعنی ایک حالت میں ہے ....حرکت کو پیدا کرنا بندے کو اُس حرکت کا اختیار دینے کے ساتھ

نَصَبَ (ض) الشَيْءَ : وَضَعَهُ ، ورَفَعَهُ ، فهو ضِدٌّ ، نَصْبًا [ق ت] : گرانا ، اٹھانا

اِطَّرَدَ الْاَمْرُ : تَبِعَ بَعْضُهُ بَعْضًا وَجَرىٰ [ق] : یہ معاملہ برابر چلا آیا **الرَّعْشَةُ والرِّعْشَةُ** : الرِّعْدَةُ [م] : لرزہ [قراح] : کپکپی

فی حال ، وایجادُ الحرکة دون القدرة فی حال أخریٰ .

وأما اذا نظَرنا الی غیرنا ، ورأیناحَرَکاتٍ کثیرة منظومة ، حصل لنا علم بقدرته ، فهذه علوم یخلُقها اللّٰهُ تعالیٰ بمَجارِی العادات ، نعرِف بها وجودَ أحد قِسْمَیِ الامکان ، ولا نبین به استحالة القسم الثانی ، کما سبَق .(۱)

اوردوسری حالت میں ہے.....بغیر اختیار دیے اُس حرکت کو پیدا کرنا

رہادوسروں کی طرف نظر اٹھانے ، اوراُن میں بہت سی باقاعدہ نقل وحرکت دیکھنے پر ، اُن کے ذی اختیار ہونے کا ، جوہم پتہ لگالیتے ، اوراُنہیں صفتِ قدرت کا حامل ، جوہم جان لیتے ہیں ..... تو یہ وہ علوم ہیں ، جواللہ تعالیٰ مَواقعِ عادات میں پیدافرماتاہے ، ان کے ذریعے ہم جان لیتے ہیں ، کہ دواقسامِ ممکنہ [مثلاًرعشہ وحرکت اختیاری] میں سے وجود میں ایک آئی ہے ، مگراس سے دوسری کا محال ہونا ہم نہیں جانتے ، جیسا کہ [مقام ثانی کے ذیل،روشِ اولِ جواب کے تحت،اعتراضِ فلسفی کے جواب میں] گذرچکا(۱)

---

(۱) یعنی : استمرارُ العادة بها ، یُرسِخُ فی اذهاننا ، جَرَیانَها علی وَفُق العادة الماضیة الخ

بَانَ (ض) بَیَانًا : اِتَّضَحَ ، فهو بَیِّنٌ [ق] : ظاہر و واضح ہونا ، بِنْتُهُ بَیَّنْتُهُ تَبَیَّنْتُهُ اَبَنْتُهُ اِسْتَبَنْتُهُ : اَوْضَحْتُهُ وعَرَّفْتُهُ ، فَبَانَ وبَیَّنَ و تَبَیَّنَ واَبَانَ واسْتَبَانَ ، کُلُّها لازِمةٌ مُتَعَدِّیَةٌ [ق] اَبَانَ الشیءُ : اِتَّضَحَ [: چیزظاہر واضح ہوئی ، کھلی] ، اَبَنْتُهُ : اَوْضَحْتُهُ [:میں نے اس چیزکو واضح کیا] ، استبان الشیءُ : ظَهَرَ واسْتَبَنْتُهُ : عَرَّفْتُهُ [:میں نے یہ چیز بتائی] ، [ت ۷۸ ج۱۸]

المسئلة الثامنة عشرة

فی تعجیزهم عن اقامة البرهان العقلی علی أن النفس الانسانیة جوهر روحانی قائم بنفسه لا یتحیّز ، ولیس بجسم ، ولا منطبع فی الجسم ولا هو متصل بالبدن ولا هو منفصل عنه کما أن اللّٰه لیس خارجَ العالَم ولا داخلَ العالَم وکذا الملائکة عندهم

والخَوْض فی هذا یَستدعِی شَرْحَ مذهبهم ، فی القُوَی الحَیَوانیة ، والانسانیة .

والقوی الحیوانیة : تنقسم عندهم الی قسمین : مُحرِّکة ومُدرِکة ....والمدرکة قسمان : ظاهرة وباطنة .

والظاهرة هی الحواسّ الخَمْسُ،وهی مَعانٍ منطبعةٌ فی الأجسام،أعنی هذه القوی ، وأما الباطنة ، فثلاث :

اِحْداها :القوة الخَیالیة،فی مُقَدَّم الدِّماغ،وَراءَ القوة المُبصِرة،وفیها تَبقیٰ صُوَرُ الاشیاء المَرْئِیّة،

مسئلہ ثامن عشر

فلسفی اس پر دلیل قائم کرنے سے عاجز ہیں ، کہ نفسِ انسانی ایک جوہرِ روحانی قائم بنفسہٖ ہے ، وہ کسی حیز میں نہیں، جسم نہیں، جسم میں منطبع نہیں، نہ بدن سے متصل ہے نہ منفصل ـ جیسے اللہ تعالیٰ نہ خارجِ عالَم ہے نہ داخلِ عالَم ـ یونہی فلسفی کے نزدیک ملائکہ

اس مسئلے میں غور وخوض اس بات کا طالب ہے کہ قوائے حیوانی وانسانی سے متعلق فلسفیوں کا کیا نظریہ ہے اسے کھول کر سامنے رکھ دیا جائے .... چنانچہ قوائے حیوانی ان کے نزدیک دو قسم کے ہیں ① مُحرِّکہ ② مُدرِکہ ـــ مدرکہ کی دو قسمیں ہیں ① ظاہرہ ② باطنہ۔

مُدرِکہ ظاہرہ صرف حواسِ خمسہ ہیں ، یہ قوتیں وہ صفات ہیں جو اجسام میں منطبع ہوتی ہیں ـــ اور مُدرِکہ باطنہ تین ہیں

۱ **پہلی قوتِ خیالی:۔** دماغ کے اگلے حصے میں ، قوت باصرہ سے پیچھے ، اسی قوت میں اشیائے مرئیہ کی صورتیں آنکھ بند کر لینے کے بعد باقی رہتی ہیں ، بلکہ پانچوں حواس کے مُدرَکات ومحسوسات اس میں چھپ کر جمع رہتے ہیں ، اِسی لیے اس قوت کو **حسِ مشترک** کہتے ہیں۔

بعدتغميض العين ، بل ينطبع فيها،ما تُورِده الحواسُّ الخمس،فيجتمع فيها، وتسمىٰ ((الحِسّ المشترک)) لذلک ، ولولاه لكان مَنْ رَأَى العَسَل الأبيض ، ولم يدرک حَلاوته الا بالذَوْق ، اذا رآه ثانية ، لا يدرک حَلاوتَه مَالَمْ يذُق كالمَرّة الأولىٰ ، ولكن فيه معنى يحكُم ، بأن هذا الأبيض هو الحُلْو ، فلا بد أن يكون عنده حاكم ، قد اجتمع عنده الأمران ، أعنى اللون والحَلاوة ، حتى قضىٰ عند وجود أحدهما بوجود الآخر .

الثانية : القوة الوهمية ، وهى التى تُدرِک المَعَانِيَ ، وكأنّ القوة الأولىٰ تدرک الصُوَر ، والمراد بالصور مالابد لوجوده من مادة ۔ أى جسم ۔ والمراد بالمعانى مالايستدعِى وجوده جسما ، ولكن قد يَعْرِض له أن يكون فى جسم ، كالعداوة والموافقة ، فان الشاة تُدرِک من الذِئب لَوْنَه ، و شكلَه ، وهيأتَه ، و ذلک لا يكو ن الا فى جسم ، وتدرک ايضًا كونَه مخالفًا لها ، وتدرک السَخْلَة شكلَ الأم ولونَها ، ثم تدرک

یہ قوت خیالی اگر نہ ہوتی تو جس شخص نے سفید شہد دیکھا اور چکھ کر ہی اُس کی حلاوت وشیرینی کو جانا ، وہ دوبارہ جب سفید شہد دیکھتا تو پہلی بار کی طرح بغیر چکھے اُس کی حلاوت کو نہ جانتا ، مگر نہیں ، اُس شخص کے اندر کوئی صفت ایسی ہے جو بغیر چکھے یہ حکم لگاتی ہے کہ ــــ ''یہ سفید وہی شیریں ہے''ــــ تو اُس شخص کے اندر ایسا حاکم ہونا ضروری ہوا ، جس کے حضور میں یہ دو چیزیں یعنی رنگ اور حلاوت جمع شدہ حاضر ہوں ، تا کہ وہ اُن دو میں سے ایک کی [خارج میں] موجودگی دیکھے تو دوسری کے بھی موجود ہونے کا فیصلہ کر دے [وہی صفت اور حاکم ، قوتِ خیالی ہے]

② **دوسری قوتِ وہمی:۔** جو معانی کا ادراک کرتی ہے ، گویا پہلی قوت صورتوں کا ادراک کرتی ہے ، صورتوں سے مراد ہیں وہ اشیاء جن کے وجودِ خارجی کے لیے مادہ ضروری ہے ، اور معانی سے مراد ہیں وہ اشیاء جن کا وجودِ خارجی کسی جسم کا متقاضی نہیں ، ہاں کسی جسم میں ہونا کبھی انہیں عارض آجاتا ہو ، جیسے عداوت اور محبت ، چنانچہ بکری بھیڑیے کو جب دیکھتی ہے تو بھیڑیئے کے رنگ وشکل وہیئت کا ادراک کرتی ہے ، اور یہ چیزیں کسی نہ کسی جسم میں ہی ہوتی ہیں ،[تو یہ ادراکِ صورت ہوا جو قوتِ خیالی سے ہے] نیز بھیڑیے کو اپنا دشمن بھی جانتی ہے ، [یہ ادراکِ معنیٰ ہوا یعنی ادراکِ عداوت ، یہ قوتِ وہمی سے ہوا] اور بکری کا بچہ پہلے اپنی ماں کے رنگ اور شکل کا ادراک کرتا ہے ، پھر اپنے اوپر اُس کی شفقت ومحبت کو جانتا ہے ، یہی وجہ ہے

العَسَل ، مُحَرَّكَةً:لُعَابُ النَّحل تُخرِجُهُ مِنْ اَفْوَاهِهَا [ق ت] ، انگبیں[ص] : شہد ، یعنی شہد کی مکھی کا لعاب جو وہ اپنے منہ سے اگلتی ہے

السَّخْلَةُ : وَلَدُ الشَّاةِ ذَكَرًا كان او اُنثىٰ [ق ت] : بَرَّه [ص] [:بچۂ گوسفند۔غ]: بکری کا بچہ

موافقتہ ، وملاءَ متہ ، ولذلک تھرُب من الذئب وتعدُو خَلْفَ الأم ، والمخالفة والموافقة لیس من ضرورتھما ، أن تکونا فی الاجسام ، لا کاللون والشکل ، ولکن قد یعرِض لھما ، أن یکونا فی الاجسام أیضًا ، فکانت ھذہ القوۃ مباینة للقوۃ الثانیة ، وھذا محله التجویف الأخیر من الدماغ .

أما الثالثة : فھی القوۃ التی تسمی فی الحیوانات ((مُتخیّلة)) وفی الانسان ((مُفکِّرۃ)) وشأنھا أن تُرکِّب الصور المحسوسة ، بعضَھا مع بعض ، وتُرکِّبَ المعانیَ علی الصور ، وھی فی التجویف الأوسط ، بین حافظ الصور وحافظ المعانی ، ولذلک یَقدِر الانسان ، علی أن یتخیّل فَرَسًا یَطِیر ، وشَخْصًا رأسُه رأسُ انسان ، وبَدَنُه بدن فرس ، الی غیر ذلک من الترکیبات ، وان لم یشاھد مثلَ ذلک ، والأَوْلیٰ أن تُلْحَق ھذہ القوۃ ، بالقوی المحرکة کما سیاتی ، لا بالقوی المدرکة .

وانما عُرِفَتْ مواضع ھذہ القوی ، بصِناعة الطب ، فان الآفة اذا نزَلت بھذہ التجویفات ، اختلَّت ھذہ الأمور

کہ بھیڑیئے سے تو بھاگتا ہے ، مگر ماں کے پیچھے پیچھے دوڑتا ہے ___ عداوت ومحبت کا وصف ضروری نہیں کہ یہ اجسام ہی میں ہو ، یہ رنگ اور شکل کی طرح نہیں ہے ، لیکن اجسام میں بھی ہونا کبھی اسے عارض آجاتا ہے ___ تو یہ قوتِ وہمی پہلی قوت کے مباین ہے ، اور اس کا مستقر دماغ کا پچھلا جوف ہے۔

(۳) **تیسری قوت :۔** وہ ہے جسے حیوانات میں **متخیّلہ** اور انسان میں **مُفکّرہ** کہتے ہیں ، اِس کی شان یہ ہے کہ یہ صورتوں کو باہم ترکیب دیتی اور صورتوں پر معانی کا انطباق کرتی ہے ، یہ دماغ کے درمیانی جوف میں ہوتی ہے حافظ صور اور حافظ معانی اِن دو کے بیچ ___ اِسی کی وجہ سے انسان کو یہ قدرت ہے کہ گھوڑے کو اڑتا خیال کرے ، ایک شخص کا ایسا نقشہ اپنے دماغ میں کھینچے کہ اُس کا سر انسان کا ہو اور باقی بدن گھوڑے کا ، نیز اور بھی اس قسم کی تُک بندیاں ، اگرچہ ایسا کبھی اُس کے مشاہدے میں نہ آیا ہو ، اور بہتر یہ ہے کہ اِس قوت کو قوائے محرکہ کے خانے میں رکھا جائے جیسا کہ آرہا ہے ، قوائے مُدرِکہ میں اِس کا شمار نہ کیا جائے۔

ان قوتوں کے مستقر فن طب سے معلوم ہوئے ہیں ، کیوں کہ دماغ کے اِن اگلے پچھلے اور درمیانی جوفوں پر جب کوئی آفت اترتی ہے تو اِن تین قوتوں میں فرق آجاتا ہے

پھر فلسفیوں نے زعم کیا کہ جس قوت میں حواس خمسہ کے محسوسات کی صورتیں چھپتی ہیں وہ قوت ان صورتوں کو محفوظ کرلیتی ہے ،

ثم زَعموا : أن القوة التى تنطبع فيها صور المحسوسات ، بالحواس الخمس ، تحفَظ تلك الصور ، حتى تَبقىٰ بعد القُبول ، والشيء يحفَظ الشيءَ لا بالقوة التى بها يقبَل ، فان الماء يقبَل ولا يحفَظ ، والشَمَعُ يقبل بِرُطوبته ، ويحفظ بِيُبوسته ، بخلاف الماء ، فكانت الحافظة بهذا الاعتبار غيرَ القابلة ، فتسمى هذه ((قــوة حافظة)) ، وكذا المعانى تنطبع فى الوهمية ، وتحفَظها قوةٌ ، تسمى ((ذاكرة)) ، فتصير الادراكات الباطنة بهذا الاعتبار ، اذا ضُمَّ اليها المتخيِّلة ، خمسةً ، كما كانت الظاهرة خمسة

وأما **القوة المحركة** ، فتنقسم الى :.........**محركة على معنى أنها باعثة على الحركة .**

والى محركة على معنى أنها مباشرة للحركة ، فاعلة .

والمحركة على أنها باعثة ، هى القوة النُزوعية الشَوقية ، وهى التى اذا ارتسمت فى القوة الخيالية ، التى ذكَرناها ، صورةُ مطلوب ، أو مهروب عنه ، بَعَثَتِ القوةَ المحركةَ الفاعلةَ على التحريك

ولها **شُعُبَتان**:ـــ **شُــعُبة تسمىٰ قوة شَهْوانِيّة** ، وهى قوة تَبْعَث على تحريك ، يَقْرُب به من الاشياء

حتی کہ وہ صورتیں اس قوت کے انہیں قبول کر لینے کے بعد باقی رہتی ہیں ، اور کوئی شئ کسی چیز کو جو محفوظ کرتی ہے اُس قوت سے نہیں کرتی جس سے کہ اُس چیز کو قبول کرتی ہے ، چنانچہ پانی کسی بھی شکل کو قبول تو کر لیتا ہے محفوظ نہیں رکھتا ، اور موم بتی کسی شکل کو اپنی رطوبت کی وجہ سے قبول کرتی اور پانی کے برخلاف اپنی یُبوست کے سبب اُسے محفوظ رکھتی ہے ، تو اِس اعتبار سے محفوظ رکھنے والی قوت قبول کرنے والی کے علاوہ ہوئی ، لہذ اِس کا نام **''قوتِ حافظہ''** ہوا ـــ اِسی طرح معانی ، قوتِ وہمی میں چھپتے ہیں اور ایک قوت انہیں محفوظ رکھتی ہے جسے **''ذاکرہ''** کہتے ہیں ، تو اِس اعتبار سے باطنی ادراکات جب کہ قوتِ متخیّلہ کو اُن میں شامل کر لیں پانچ ہو جاتے ہیں ، جیسا کہ ظاہری ادراکات پانچ تھے

رہی **قوتِ محرکہ** تو اس کی دو قسمیں ہیں ـــ ① **محرک بمعنیٰ باعثِ حرکت** ، یعنی حرکت پر ابھارنے والی ـــ ② **محرک بمعنی مُباشرِ حرکت** ، یعنی فاعلِ حرکت ، یعنی حرکت انجام دینے والی قوت

محرک بمعنی باعث شوق وآرزو والی قوت ہے ، قوتِ خیالی میں جس کا پہلے ہم نے تذکرہ کیا جب کسی مطلوب یا مہروب [یعنی من چاہی یا من بھاگتی چیز] کی صورت چھپتی ہے ، تو وہ قوتِ محرکہ فاعلہ کو اُکساتی ہے کہ وہ اعصاب وعضلات کو حرکت میں لائے

اس کے **دو شعبے** ہیں ـــ **شعبۂ اول قوتِ شہوانی**:ـ یہ وہ قوت ہے جو لذت کی طلب میں ایسی تحریک پر ابھارتی ہے

المُتخيَّلةِ ، ضَروريةً ، أو نافعةً ، طَلَبًا لِلَّذّة .... **وشعبة تسمى قوة غَضَبِيّة** ، وهى قوة تبعَث على تحريك ، يَدْفَع به الشيءَ المُتخيَّل ، ضارًّا أو مُفسِدًا ، طلبًا للغَلَبة .

وبهذه القوة،يَتِمّ اجماع التامّ على الفعل المُسمّىٰ اراديًا

وأما القوة المحركة على أنهافاعلة : فهى قوة تَنبُثّ فى الأَعصاب والعَضَلات ، من شانهاأن تُشَنِّجَ العَضَلاتِ ، فتُجذَب الأوتار والرِباطات المتصلةُ با لا عضاء الى جهة الموضِع الذى فيه القوة ، أو تُرخِيَهاوتَمُدَّهاطُولًا ، فتصير الأوتاروالرِباطات ، الى خلا ف الجهة .

فهذه قُوَى النَّفْسِ الحيوانية ، على سبيل الاجمال ، وترك التفصيل .

فأما النفس العاقلة الانسانية ، المسماة عندهم بالناطقة ، والمراد بالناطقة ، العاقلة ، لأن

جس سے ذی روح اپنے خیال میں آئی ضروری یا مفید چیز سے نزدیک ہوجائے

شعبۂ دوم قوتِ غضبی : ۔ یہ وہ قوت ہے جو ایسی تحریک پر اُکساتی ہے جس سے ذی روح اپنی خیال میں آئی ضرر رساں یا فسادانگیز چیز کو دور کرے یہ اکسانا غلبہ حاصل کرنے کے لیے ہوتا ہے۔

اِسی قوتِ محرکہ باعثہ سے اجماعِ کامل اپنی تکمیل کو پہنچ جاتا ہے ، کہ اب ذی روح سے جو فعل صادر ہوگا ، وہ باجماعِ عام وتام ارادی اختیاری کہلائے گا

رہی **محرک بمعنی فاعل** تو وہ ایسی قوت ہے جو اعصاب وعضلات یعنی نسوں اور نسوں پر مشتمل گوشت کے ٹکڑوں میں پھیلی ہوتی ہے ، اس قوت کی شان یہ ہے کہ یہ عضلات کو سکیڑتی ہے تو اعضاء سے چمٹے ہوئے جو اوتار ورباطات ہیں [ریشے اور بندھن] وہ اُس مقام کی سمت جہاں یہ قوت ہے کھنچ آتے ہیں ، یا عضلات کو ڈھیلا چھوڑتی اور پھیلا دیتی ہے تو اوتار ورباطات مقابل سمت کو چلے جاتے ہیں

یہ ہے نفسِ حیوانی کی قوتوں کا اجمالی ذکر ، اور تفصیل موجب تطویل | **عَصَبَةٌ** بفتحتین : پے [ص] : پٹھا [قراح] ج اعصاب ، فیروز میں ہے پٹھا : بدن کے وہ ریشے جن کے ذریعے جسمانی اعضاء سکڑتے اور پھیلتے ہیں ، رگ ، نس **العَضَلَة** محرّكةً : كلُّ عَصَبَةٍ معها لَحمٌ غليظ [ق] : پُرگوشت نس۔ كل لَحمَةٍ مُجتَمِعَةٍ مُكْتَنِزَةٍ فى عَصَبَةٍ [ت،ص] گوشت پارہ یا پیہا مرکب [قراح غ] : نسوں پر مشتمل گوشت کا ٹکڑا **الشَنَج** محركةً (س) : تَقَبُّضٌ فى الجِلْد والاَصابِع وغيرِهما [ق ت] : جلد یا انگلی وغیرہ کا سکڑنا سمٹنا۔ **شَنَّجْتُهُ** : میں نے اسے سکیڑا سمیٹا

النُطُق أخصّ ثَمَرات العقل فی الظاهر ، فنُسِبَتُ الیه .

فلها قوتان : قوة عالمة ، وقوة عاملة ، وقد تسمی کل واحد عقلًا ، ولکن باشتراک الاسم .

فالعاملة : قوة هی مبدأُ مُحرّکٍ لبدن الانسان ، الی الصِناعات المُرتَّبة الانسانیة المُستنبَطِ ترتیبُها ، بالرَّوِیَّة الخاصة بالانسان .... وأما **العالمة** : فهی التی تسمی النظریة ، وهی قوة من شأنها ، أن تدرک حقائق المعقولات ، المجردة عن المادة والمکان والجهة ، وهی القضایا الکلیة ، التی یسمیها المتکلمون ((أحوالًا)) مرة ، و ((وجوهًا)) أخری ، ویسمیها الفلاسفة ((الکلیات المجردة)) .

فاذن للنفس قوتان ، بالقِیاس ، الی جَنبتین ، القوةُ النظریة بالقِیاس الی جَنَبة الملا ئکة ، اذبها تأخُذ من الملا ئکة ، العلومَ الحقیقیة ، وینبغی أن تکون هذه القوة دائمةَ القُبول ، من جهة فوق .

والقوة العملیة لها بالنسبة الی أسفل ، وهی جهة البدن وتدبیرِه ، واصلاحِ الأَخلاق ، وهذه

رہا انسانی نفسِ عاقلہ جسے فلسفی ''ناطقہ'' کہتے ہیں ، کہ ناطقہ سے اُن کی مراد یہی عاقلہ ہے ، کیوں کہ نطق بحسب الظاہر عقل کا مخصوص ترین ثمرہ ہے ، لہٰذا عاقلہ کو ناطقہ کہا

اس کی دو قوتیں ہیں ① عالمہ اور عاملہ ، اِن میں ہر ایک کو عقل کہتے ہیں ، لیکن یوں کہ یہ نام دونوں میں مشترک ہے

عاملہ:۔ وہ قوت ہے جو انسانی بدن کو ایسے باضابطہ پیشوں کی طرف رواں دواں کرنے والی قوت کا مبدأ ہے ، جن کا تعلق انسان سے ہے ، اور جن کی موزوں ترتیب خاص انسان کی گہری فکر کا نتیجہ ہے

عالمہ:۔ اسی کا نام ''نظریہ'' بھی ہے ، اس قوت کی شان ہے حقائقِ معقولات کا ادراک کرنا ، جو مادہ ومکان وجہت سے مجرد ہیں ، یعنی قضائے کلیہ جنہیں متکلمین کبھی ''احوال'' کہتے ہیں اور کبھی ''وجوہ'' ۔ اور فلسفی انہیں ''کلیاتِ مجردہ'' کہتے ہیں

لہٰذا انسانی نفسِ عاقلہ کی ، نظر بہ جانبین دو قوتیں ہوئیں ، ایک تو ''قوت نظری'' جانبِ ملائکہ کو دیکھتے ہوئے ، کہ نفس اسی کے ذریعے ملائکہ سے علوم حقیقیہ حاصل کرتا ہے ، اور چاہئے کہ اس قوت کا جہتِ بالا سے استفادہ دائمی ہو۔

نُطُقًا بالضم مَنْطِقًا کمَوْعِد (ض): تکلّم بِصَوْتٍ [ق ت] : بولنا **نَسَبَهُ** (ن) نِسْبَةً بالکسر : عَزَاهُ [ق ت] : کسی کی نسبت کرنا **رَوِيَّة** : گہری سوچ ، طویل فکر ، تَرْوِئة کا اسم مصدر ہے ـــ رَوَّ أَ فی الامرِ تَرْوِئَةً تَرْوِیْئًا : نَظَرَفیه وتَعَقَّبَهُ ، ای رَدَّدَ فیه فِکْرَهُ ثانیًا ، والاسمُ : الرَّوِیْئَة والرَّوِیَّة [ق ت ۱۶۶ ج ۱] ، الرَّوِیَّة : التَفَکُّر فِی الامرِ [ت ۴۸۱ ج ۱۹] **جانِب و جَنَبَة بالتحریک** : کرانہ [ص] : کنارہ

القــوة ينبغى أن تتسلّط على سائر القوى البدنية ، وأن تكون سائر القوى ، متأدِّبةً بتأديبها ، مقهورةً دونها ، حتى لا تـنفعل ولا تتأثر هى عنها ، بل تنفعل تلک القوى عنها ، لئلا يحدُث فى النفس من الصفات البَدَنية هيئاتٌ انقيادية ، تسمى رذائل ، بل تكون هى الغالبةَ ، ليحصُل للنفس بسببها هيئاتٌ تسمى فضائل .

فهـذا ايـجاز ما فصّلوه من القوى الحيوانية ، والانسانية ، وطوّلوا بذِكْرها ، مع الاعراض عن ذكر القوى النَباتية ، اذ لا حاجة الى ذكرها فى غَرَضنا .

وليس شىء مما ذكروه ، مما يجب انكاره فى الشَرْع ، فانها أمور مُشاهَدة أَجْرَى اللّٰهُ تعالىٰ العادةَ بها

وانما نريد أن نعترض الآن عـلـى دعـواهم ، معرفةَ كون النفس جوهرًا قائمًا بنفسه ، ببراهين العقل ، ولسـنـا نعترض على دعواهُم ، اعتراضَ مَنْ يُبعِد ذلک من قدرة اللّٰه تعالىٰ ، أو يَرىٰ أن الشرع جاء بنقيضه ، بل ربما نبين فى تفصيل الحَشْر والنَشْر ، أن الشرع مُصدِّق له ، ولكننا ننكر دعواهم ،دلالةَ مجرد

دوسری **"قوتِ عملی"** جانبِ زیریں کو دیکھتے ہوئے ، جانبِ زیریں بدن وتدبیر وانتظامِ بدن واصلاحِ اخلاق کی جہت ہے ، چاہئے کہ اِس قوت کا تمام قوائے جسمانی پر تسلط وغلبہ ہو ، اور تمام قویٰ اس کی تربیت سے باادب باسلیقہ اور اس کے آگے سرخمیدہ ہوں ، حتیٰ کہ یہ اُن قویٰ سے منفعل ومتأثر نہ ہو ، بلکہ وہ اس سے منفعل ومتأثر ہوں ، تاکہ روح کے اندر جسمانی صفات کی غلامی کی کیفیات جو رذائل کہلاتی ہیں پیدا نہ ہوں ، بلکہ یہ قوتِ عملی ہی غالب رہے ، جس سے روح کو وہ کیفیات حاصل ہوں جو فضائل کہلاتی ہیں

یہ خلاصہ ہے قوائے حیوانی وانسانی کا ، جنہیں طول طویل عبارات میں پھیلا کر فلسفیوں نے بیان کیا ، نیز قوائے نباتیہ کے ذکر سے بھی ہم نے اعراض کیا ، کہ اپنے مقصود میں ہمیں اُس کی حاجت نہیں۔

فلسفیوں کی بیان کردہ ان باتوں میں سے کسی کا انکار شریعت میں ضروری نہیں ، کیوں کہ یہ وہ باتیں ہیں جو مشاہدے میں آتی ہیں ، اور بار بار انہیں ایک ہی نہج پر وجود دینا ، اللہ تعالیٰ کی طرف سے جاری ہے

ہم اِس وقت صرف اُن کے اِس دعوے پر اعتراض کرنا چاہتے ہیں کہ ــــ "نفس کا یعنی روح کا جوہر قائم بنفسہٖ ہونا اُنہوں نے عقلی دلائل سے جانا ہے" ــــ اور ہمارا ان کے دعوے پر اعتراض ایسا نہیں ، کہ ہم روح کا جوہر قائم بنفسہٖ ہونا قدرتِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا سے بعید جانتے ہوں ، یا یہ مانتے ہوں کہ شریعت میں اس کے خلاف آیا ہے ، بلکہ حشر ونشر کی تفصیل میں ہم کہیں کہیں

العقل عليه ، والاستغناءَ عن الشرع فيه .... فَلْنُطالِبهم بالأدلة ، ولهم فيها براهين كثيرة بزَعْمهم .

البرهان الأول ....قولهم : ان العلوم العقلية ، تَحُلُّ النُفوسَ الانسانية ، وهى محصورة ، وفيها آحادلاتنقسم ، فلابدأن يكون محلُّها أيضًالاينقسم،وكل جسم،فمنقسم،فَدَلَّ على أن محلّها شىء لا ينقسم

ويـمـكـن ايـراد هـذا على شرط المنطق بأشكاله ، ولكن أقربه أن يقال ، اِنْ كان محلّ العلم جسمًا منقسمًا ، فالعلم الحالّ فيه أيضًا منقسم ، لكن العلم الحالّ غير منقسم ، فالمحل ليس جسمًا.

هـذا ((قِيـاس شـرطىّ)) اُسْتُثْنِىَ فيه ((نقيضُ التالى)) ، فيُنتِج ((نقيضَ المقدم)) بالاتفاق ، فلا نَظَرَ فـى صـحّة شكل القِياس ، ولا نَظَر أيضًا فى المقدمتين ، فاِنّ :........... **الأول** : قـولنا:اِنّ كل حالّ فى منقسم ينقسم لا مَحالة بفَرْض القِسْمة فى محله ، وهو أَوّلِىّ لا يمكن التشكّك فيه .

والثانى : قـولـنـا اِنّ الـعـلم الواحد يحُل فى الآدمىّ ، وهولا ينقسم ، لأنه لو انقسم الى غيرنهاية ،

بتائیں گے کہ شریعت اس کی تصدیق کرتی ہے ـــ **ہاں اُن کا دعویٰ** کہ ـــ محض عقل اس حقیقت کی رہنمائی کرتی ہے ، اوراس سلسلے میں شریعت کی حاجت نہیں'' ـ یہ ہمیں تسلیم نہیں ، تو ہم اُن سے وہ عقلی دلائل مانگیں ، اور بزعمِ فلسفی اس پر کثیر دلائل ہیں

پہلی دلیل :ـ فلسفی کہتے ہیں : علومِ عقلیہ نفوسِ انسانی میں حلول کرتے ہیں ، اورمحصورومتناہی ہیں ، اوراُن میں آحادوافراد ہیں ، جوتقسیم قبول نہیں کرتے ، تو ضروری ہوا کہ اُن کا محل بھی تقسیم قبول نہ کرے ، اور ہر جسم تقسیم قبول کرتا ہے ، تو یہ دلیل ہے کہ علومِ عقلیہ کا محل وہ شئ ہے جوتقسیم قبول نہیں کرتی

اس دلیل کوشرطِ منطق کے مطابق اشکالِ اربعہ پر پیش کیا جاسکتا ہے ، لیکن فہم سے قریب ترشکل یہ ہے کہ کہیں اگرعلم کا محل جسمِ منقسم ہو تو علم بھی جو اُس جسم میں حلول کیے ہے منقسم ہوگا مگرعلم جوحلول کیے ہے منقسم نہیں لہذا محلِ علم جسم نہیں

یہ قیاسِ شرطی ہے ، جس میں ''نقیضِ تالی'' کا استثناء کیا گیا ، تو یہ بالاتفاق ''نقیضِ مقدم'' کا نتیجہ دے گا ، لہذا شکلِ قیاس کی صحت میں کوئی کلام نہیں ، اوردونوں مقدموں میں بھی کوئی شک نہیں ، کیوں کہ

پہلا مقدمہ کہ ـــــ ''تقسیم پذیرشئ میں جو چیز بھی حلول کرے وہ لامَحالہ تقسیم پذیر ہوگی ، جب کہ اُس کے محل کے بارے میں یہ فرض کرلیں کہ تقسیم پذیر ہے'' ـــ یہ مقدمہ ، بدیہیِ اوّلی ہے اس میں شک ممکن نہیں

اور **دوسرا مقدمہ** کہ ـــ ''وہ علم جو انسان میں حلول کرتا ہے واحد ہے ، اوروہ علم تقسیم قبول نہیں کرتا'' ـــ کیوں کہ وہ

لكـان محالًا ، وان كانت له نهاية ، فيشتمل على آحاد لا مَحالة لا تنقسم ، وعلى الجملة نحن نعلم أشياء ، ولا نقدِر أن نفرِض زوال بعضها ، وبَقاءَ البعض ، مِنْ حيثُ اِنّه لا بعض لها .

والاعتراض على مقامين : ....**المقام الأول** ، أن يقال : بِمَ تنكرون على من يقول : محل العلم جوهر فرد متحيز لا ينقسم ، وقد عُرِف هذا من مذهب المتكلمين .

ولا يبقىٰ بعده الا الاستبعاد ، وهو أنه كيف تحِلّ العلوم كلها ، فى جوهرٍ فَرْدٍ ، وتكون جميع الجواهر المُطِيفةِ بها ، معطَّلةً وهى مُجاوِرة ؟!

والاستبعاد لا خير فيه ، اذ يتوجّه على مذهبهم أيضًا ، أنه كيف تكون النفس شيئًا واحدًا لا يَتحيَّز ، ولا يُشار اليه ، ولا يكون داخلَ البدن ، ولا خارجَه ، ولا متصلًا بالجسم ولا منفصلًا عنه ؟!

اِلّا أننا ، لا نُؤثِر هذا المقام ، فان القول فى مسألة الجزء الذى لا يَتجزّأ طويل ، ولهم فيه أدلة هندسية يطول الكلام عليها ، ومن جملتها قولهم : جوهرٌ فَرْدٌ ، بين جوهرين ، هل يُلاقِى أحدُ الطَرَفين منه

غیر متناہی تقسیم قبول کرے یہ محال ہے ، اور متناہی تقسیم قبول کرے تو ایسے آحاد پر مشتمل ہوگا جو لامَحالہ تقسیم قبول نہ کریں ، خلاصہ یہ کہ ہم کئی چیزوں کو جانتے ہیں اور یہ فرض نہیں کر پاتے ، کہ اُن میں بعض زائل ہوگئیں ، اور بعض باقی ہیں ، کیوں کہ اُن کے لیے بعض ہے ہی نہیں

اعتراض دو مقام پر ہے : ....**مقام اول**:۔تم اُس شخص کا کیا رد کروگے جو یہ مانتا ہے کہ ـــــ ''علم کا محل وہ جوہرِ فرد ہے جو حَیِّز میں ہوتا ہے اور تقسیم قبول نہیں کرتا''ـــ اور معلوم ہے کہ متکلمین ایسا ہی مانتے ہیں

اِس کے بعد صرف یہ **استبعاد** رہ جاتا ہے کہ ـــ ''تمام علوم ایک جوہرِ فرد میں حلول کر جائیں ، اور تمام جواہرِ بدنِ انسانی کہ علوم کے گرداگرد طواف کُناں ہیں ، معطل رہیں ، حالانکہ وہ جواہر اُس ایک جوہر کے آس پاس ہی ہیں ، یہ بھلا کیسے ہوگا؟''ـــ

جوابًا ہم کہہ سکتے ہیں کہ استبعاد میں اُن کا کیا فائدہ؟..... کہ استبعاد تو اُن کے نظریے پر بھی وارد ہے کہ ـــ ''نفس یعنی روح شئِ واحد ہو ، اور کسی حیز میں نہیں ، نہ قابلِ اشارۂ حسیہ ، نہ بدن کے اندر نہ باہر ، نہ جسم سے متصل نہ منفصل''۔ یہ بھلا کیسے ہوگا؟

مگر ہم اس جائے اعتراض کو اختیار نہیں کرتے ، کیوں کہ جزء لایَتجزّیٰ کے مسئلے میں گفتگو طویل ہے ، اور اس سے متعلق فلسفی دلائلِ ہندسیہ پیش کرتے ہیں ،

| **اَطَافَ** بِهٖ اَوْ عَلَيْهِ : طَافَ : **دَارَ** [م] : گرد چکر لگانا **اٰثَرَ** : اِخْتَارَ [ق] : چُننا

عینَ ما یُلاقِیہ الآخرُ ؟ أو غیرَہ ؟ فان کان عینَہ فھو محال ، اذ یلزم منہ تَلاقِی الطَرَفین ، فاِنّ مُلاقِیَ المُلاقِیُ مُلاقٍ ، وان کان ما یلاقیہ غیرَہ ، ففیہ اثبات التعدد والانقسامِ ، وھذہ شبھۃ یطول حَلّھا ، وبنا غُنیۃ عن الخَوض فیھا ، فَلْنَعْدِل الی مقام آخر

اُن پر اعتراض کا سلسلہ بھی دراز ہے ، منجملہ ان کے ایک فلسفی دلیل یہ ہے : جوہرِ فرد جو دو جوہروں کے بیچ میں ہو ، اُس کے اِس طرف ایک جوہر ہو اور اُس طرف دوسرا جوہر ہو ، اور دونوں اِس سے متصل ہوں ، تو کیا جہاں اُس طرف والا ملا ہے ، عین اُسی جگہ اِس طرف والا بھی ملا ہے؟...... یا اِس طرف والے کے ملنے کی جگہ ، اُس طرف والے کے ملنے کی جگہ کے علاوہ ہے؟ــــ عین وہی جگہ ہو یہ محال ہے ، کیوں کہ اس سے لازم آئے گا کہ ادھر اور اُدھر والے دونوں جوہر خود آپس میں مل جائیں ، کیونکہ متصل (١) سے متصل متصل ہوتا ہے ــــ اور اگر جہاں اُس طرف والا ملا ، اس جگہ سے الگ ، اِس طرف والا ملا ، تو اِس میں جوہر فرد کے لیے تعدد و انقسام کا اثبات ہے (٢)

اس شبہ کا حل طویل ہے اور ہمیں اس میں غور و خوض کی حاجت نہیں ، لہذا اسے چھوڑ کر ہم مقام ثانی کی طرف چلیں (٣)

(١)ــــ المُلاقِی:۔ یہ متصل ......جوہرِ فرد ہوگا ، جو طرفِ اول کے جوہر سے متصل ہے ، اور اِس متصل سے طرفِ دیگر والا جوہر متصل ہے ، یعنی جوہر فرد جس میں شیٔ دون شیٔ یعنی دو جدا جدا حصے ہیں ہی نہیں ، تو جہاں اُدھر والا ملا ، عین وہیں اِدھر والا بھی ملا ، تو جوہر فرد بیچ میں حائل نہ رہا ، تو طرفین کے دونوں جوہر خود ہی آپس میں مل گئے **(٢)** ــــ یعنی جوہرِ فرد بٹ گیا ، اور اس کے دو حصے ہوگیے ، ایک حصے سے ایک ، اور دوسرے سے دوسرا جوہر متصل ہوا ، تو جوہرِ فرد......فرد نہ رہا ، حالانکہ مانا یہ گیا تھا کہ وہ فرد ہے

(٣)ــــ اِس مقام پر علمائے حرمِ محترم حضرت شیخ احمد میر داد اور حضرت مولینا سید اسمٰعیل خلیل رَحمۃُ اللہِ تَعالیٰ عَلَیۡھِمَا کے ارشادِ حقیقت اعتراف

کَمۡ تَرَکَ الۡاَوَّلُ لِلۡاٰخِر | اگلے پچھلوں کے لیے بہت کچھ چھوڑ گئے

جو انہوں نے امام اہلسنت کے حق میں فرمایا ، اس کی چشم دید تصدیق دیکھیں ، اور یہ مسئلہ علمِ کلام ......کہ جزء لا یَتَجَزّیٰ باطل نہیں ...... امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے اِسے اپنے ناخنِ تدبیر سے کیسا حل فرمایا ، اور فلسفی کو کیسا بے زبان کیا ، اسے ملاحظہ کریں ، **اَلۡکَلِمَۃُ الۡمُلۡھَمَۃ** فِی الحِکمَۃ المُحکَمَۃ لِوھاء فلسفۃ المَشۡئَمۃ کے **مقام سی و یکم** ٣١/ میں فرماتے ہیں

جُزءِ لایتجزیٰ باطل نہیں:۔ یہ وہ مسئلۂ علم کلام ہے جسے نہایت پست حالت میں سمجھا ، بلکہ اُس کے بطلان پر یقینِ کلی کیا جاتا ہے ، فلاسفہ اس کے ابطال پر چمک چمک کر دلائل ، حتی کہ بکثرت براہینِ ہندسیہ قائم کرتے ہیں ، عقلی تمسک میں بیانِ ہندسی سے زیادہ اور کیا ہے جس میں شک و تردد کو اصلاً جگہ ہی نہیں رہتی ، اور متکلمین ان دلائل سے جواب نہیں دیتے ، اپنے سکوت سے ان کا

لاجواب ہونا بتاتے ہیں ، تو گویا فریقین اس کے بُطلان پر اتفاق کئے ہیں ، مگر **بحمده تعالیٰ** ہم واضح کر دیں گے ، کہ اس کے رد میں فلاسفہ کی تمام حُجّتیں اور ہندسی برہانیں پادر ہوا ہیں ، **و بالله التوفیق** ، یہ مقام چار موقفوں پر مشتمل ہے

موقف اول:۔ اس مسئلہ میں ابطال رائے فلسفی اور در بارۂ جزء ہمارا مسلک

اقول و بربّنا التوفیق ـــ یہاں ہمارا مسلک فریقین سے جدا ہے ـــ (۱) ہمارے نزدیک جزوِ لا یَتَجَزّیٰ باطل نہیں **خلافًا للحکماء** ، لیکن دو جزوں کا اتصال محال ہے ، **خلافًا لظاهرِ مَا عن جمهور المتکلمین** [جمہور متکلمین کی نسبت منقول کلام کے ظاہر معنیٰ کے برخلاف] ۔ظاہر ہے کہ اتصال ، غیرِ تداخل ہے ، تو وہ یو ہیں ممکن ، کہ ہر ایک میں شئے دون شئے ،یعنی جدا اطراف ہوں ، دونوں ایک ایک طرف سے باہم ملیں ، اور دوسری طرف سے جدا رہیں ، ورنہ تداخل ہوجائے گا ، **اور جُز میں شئے دون شئے محال ، تو وہ اپنی نفسِ ذات سے آبی اتصال** ــ فلسفی کی تمام براہینِ ہندسیہ اور اکثر دیگر دلائل اس اتصال ہی کو باطل کرتی ہیں ، **وہ خود ہمارے نزدیک نفسِ ملاحظۂ معنیٔ اتصال وجُزو سے باطل ہے** ، ان تطویلات کی کیا حاجت ـــــ اُمّید کہ **اتصالِ اجزاء** ماننے سے ہمارے **متکلمین** کی مراد **اتصالِ حِسّی** ہو جیسا اُنہوں نے نفیِ دائرہ وغیرہ میں فرمایا ہے ، کہ یہ اتصالِ مرئیِ حس کی غلطی ہے ، اُن سے مُماسّتِ جُز پر جو تفریعات منقول ہیں ، اسی پر محمول ہیں ، ورنہ اتصالِ حقیقی کا بُطلان محتاجِ بیان نہیں

(۲) ہمیں یہاں پر اصل مقصود ابطالِ ہیولیٰ ہے ، کہ اس کی ظلمتیں قِدَمِ عالَم اگرچہ نوعی کے کُفریات لاتی ہیں ، اس کی کُلیت کا ابطال یہاں ہے[۵] ، اور ابطال بالکلیہ **بِعَونِهٖ تَعَالیٰ** مقامِ آئندہ میں ، تو ہم یہاں مقامِ منع میں ہیں ، ہمیں ہیولیٰ صورت کے سوا دوسری وجہ سے ترکّبِ جسم کا دعویٰ کرنے کی حاجت نہیں ، بلکہ اس بارے میں جو کچھ کہیں گے محض ابدائے احتمال ہوگا ، کہ تغلیسِ مدعی کے لیے اسی قدر کافی

(۳) رب عَزَّ وَجَلَّ فاعلِ مختار ہے ، اُس کے ارادے کے سوا عالَم میں کوئی شئی مُؤثّر نہیں ، رویتِ شی نہ اجتماعِ شرائطِ عادیہ سے واجب ، نہ اُن کے انتفاء سے محال ، وہ چاہے تو سب شرطیں جمع ہوں ، اور دن کو سامنے کا پہاڑ نظر نہ آئے ، اور چاہے تو بلاشرط رویت ہوجائے ، جیسے **بحمده تعالیٰ** روزِ قیامت اُس کا دیدار ، کہ کیفیت وجہت ولون ووُقوعِ ضَو ومُحاذات وقُرب وبُعدِ مسافت وغیرہا جملہ شرائطِ عادیہ سے پاک ومنزّہ ہے

اب عادت یوں جاری ہے ، کہ نہایت باریک چیز کہ تنہا اصلاً قابلِ اِبصار نہ ہو ، جب بکثرت مجتمع ہوتی ہے ، اگرچہ اتصال نہ ہو ، وہ مجموعہ مرئی ہوتا ہے ـــ کوٹھری کے روزن سے دھوپ آئے ، تو اُس میں ایک عَمودِ مستطیل ، وُسعتِ روزن کی قدر

---

[۵] یعنی فلسفی کا جو ادعا ہے کہ ـــ ''ہر جسم ہیولیٰ وصورت سے مرکب ہے'' ـــ اس کا ابطال۔

عمیق محسوس ہوتا ہے ، یہ نہایت باریک باریک اجزائے مُتفرِّ قہ کا مجموعہ ہے جن کو هَبَاءً مَّنثُورًا کہتے ہیں ، پراگندہ ونا متصل ، اُن میں کوئی جز رویت کے قابل نہیں ، اگر تنہا ہو ، ہرگز نظر نہ آئے ، میں اُن ذروں کو نہیں کہتا ، جو اُس عمود میں جدا اڑتے نظر آتے ہیں ، بلکہ اُن اجزاء کو ، جن سے وہ عمود بنا ہے ، اور جو ایک سَحابی شکل کے سوا کسی جُز کو نہیں دکھاتا ، اُن کی لطافت اس درجہ ہے کہ اُس عمود میں ہاتھ رکھ کر مٹھی بند کرو ، ہاتھ میں کچھ نہ آئے گا ، مگر کثرتِ اجتماع بے اقتران سے ایک جسمِ عمیق طویل عریض بشکلِ عمود محسوس ہوتا ہے ـــــ بلکہ دُخان و بخار کی بھی یہی حالت ہے ، وہ اجزائے ہوائیہ کے ساتھ اجزائے ارضیہ یا مائیہ ایسے ہی مُتفرِّق و باریک ومُمتزِج ہیں ، کہ تنہا ایک نظر نہ آئے ، اور اجتماع سے یہ جسمِ دُخانی وبُخاری نظر آتا ہے

بعینہ یہی حالت مُتفرِّقانہ اجتماعِ جواہرِ فردہ سے احساسِ جسم کی ہوسکتی ہے ، جسم انہیں متفرق اجــــزاء لا یتجزیٰ کے مجموعہ کا نام ہو ، جن میں کوئی دو جز متصل نہیں ، اور ان کا تفرّق ، نظر میں وحدتِ جسم کا مانع نہیں ـــــ جیسے اینٹوں کی دیوار کہ ہر اینٹ دوسری سے جدا معلوم ہوتی ہے ، اور پھر دیوار ایک ہے ، تختوں کا کواڑ یا تخت کہ ہر تختہ جُدا ہے ، اور مجموعہ ایک ، اکثر اجسام میں مَسام محسوس ہوتے ہیں ، اور وحدتِ جسم میں مُخل نہیں ہوتے ، مَسام کا فُرجہ تمہارے نزدیک انقسامِ غیر متناہی رکھتا ہے ، تو ضرور اُس حدِّ صغر کو پہنچے گا کہ مسام واقع میں ہوں ، اور حِس میں نہ آئیں

اگر کہیے جب کوئی دو جُز متصل نہیں ، تو جو فُرجہ اُن کے بیچ میں ہے اُس میں ہَوا وغیرہ کوئی جسم ہے یا نہیں ، اگر نہیں ، تو خلا ہے ، اور اگر ہے ، تو اُس جسم کے اجزاء میں کلام ہوگا ، اور بالآخر خلا ماننا پڑے گا

اَقول ہاں ضرور خلا ہے ، اور ہم ثابت کر چکے کہ وہ محال نہیں ....

(۷) ہمارا دعویٰ نہیں کہ سب اجسام یا فلاں خاص کا ترکّب اس طرح ہے ، بلکہ یہ کہتے ہیں کہ ، ممکن کہ بعض کا ترکّب اس طرح ہو ـــــ اس سے تین فائدے ہوئے (ا) فلاسفہ کا ادعا کہ جسم کا ترکب اجزائے لا یتجزیٰ سے نہیں ہوسکتا ، باطل ہوا (ب) اُن کا کُلیہ کہ ہر جسم ہیولیٰ وصورت سے مرکب ہے باطل ہوا (ج) وہ دلائل کہ ابطالِ ترکّب پر لائے تھے بیکار وضائع گئے ، **کما ستعرِف ان شاء اللّٰہ تعالیٰ** [۱۰۵ تا ۱۰۸]

[یہ ہے امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ کی عظمتِ شان ، کہ چشم زدن میں فلاسفہ کے آسمان چھوتے دعووں کو تارِ عنکبوت کر دکھایا ، اور جو لکھا وہ فکرِ تازہ ، اور بہ القائے ربانی عطیۂ نو تھا ـــــ اب **موقفِ سوم** کی ایک جھلک دیکھیں]

موقفِ سوم :۔ ابطالِ دلائلِ ابطال :۔ ابطالِ جز کے لیے فلاسفہ کے شبہات کثیر ہیں ، اور بِحَمۡدِہٖ تَعَالٰی سب پادر ہوا۔

شبہ ۱ :۔ کہ اُن کا نقلِ مجلس ہے ، اجزاء اگر باہم مُلاقی نہ ہوں گے ، حَجم حاصل نہ ہوگا ، تو جسم نہ بنے گا ، اور مُلاقی ہوں گے

، تو اگرایک جز دوسرے سے بالکل ملاقی، یعنی متداخل ہو ، جب بھی حجم نہ ہوا ، سب جزِ واحد کے حکم میں ہوئے ، اور اگر ایسا نہ ہو
، تو ضرورایک حصہ ملا ہوگا ، اور دوسرا جدا ، تو جُز منقسم ہوگیا

جواب ـــــ باختیارِ شقِ اول ہے ، **اقول** اور حصولِ حَجم کی صورت ہم بتا چکے [یعنی مثالِ ھباءِ منثورہ اور دُخان و بخار]

شبہ۲:۔ جس میں چاکِ اول کا رفو چاہا ہے ، اجزاء ملاقی ہوں ، جب تو وہی تداخل یا انقسام ہے ، ورنہ اُن میں خلا ہوگا ، یہ خلا کوئی وَضعِ ممتاز رکھتا ہے ، یعنی اس کی طرف اشارۂ حسیہ اجزاء کی طرف اشارے کا غیر ہے ، یا نہیں؟ ، برتقدیرِ ثانی اجزا میں تلاقی ہوگئی ، برتقدیرِ اول یہ خلا عدم صِرف نہیں ، کہ ذی وضعِ ممتاز ہے ، اب ہم اسے پوچھتے ہیں یہ اجزا سے ملاقی ہے ، یا نہیں؟ ، اگر نہیں تو عدمِ صِرف ہوا ، اس سے حَجم کیا پیدا ہوگا ، حجم تو یوں ہوتا ، کہ ایک جُز یہاں ہے ، ایک وہاں ، بیچ میں خلا ہے ، اور اگر ہاں تو بالکل ملاقی، یعنی اجزا کے ساتھ متداخل ہے، جب بھی حجم نہ ہوا ، اور بالبعض ملاقی ہے ، تو جُز منقسم ہوگیا (سندیلی علی الجونفوری)

اقول ـــــ **اولاً** خط **اب** اپنے دونوں نقطۂ طرف **ا** و **ب** سے ملا ہے یا جُدا؟ ، برتقدیرِ ثانی ، یہ نقطے اُس کی طرف کب ہوئے ، کہ طرفِ شئے ، شئے سے منفصل نہیں ہوتی ، برتقدیرِ اول بالکل ملاقی، یعنی نقطوں سے متداخل ہے ، تو خط کب ہوا ، کہ اُس کو امتداد چاہئے، اور اگر بالبعض ملاقی ہے ، تو نقطہ منقسم ہوگیا **ثانیًا وھُوَ الحلُّ** جہالت کے سر پر سینگ نہیں ہوتے ، شقِ اخیر مختار ہے ، یہ خلا ذو وضع ہے ، اور اجزا سے ملاقی ہے ، اور ملاقات بالبعض ہے ، اور منقسم خلا ہوا ، نہ کہ جُز ، ہر دو جُز کے بیچ میں خلا ایک خطِ موہوم ہے ، جس کے دونوں نقطۂ طرف ، دونوں جُزِ واقع فی الطرف پر منطبق ہیں ، اور بیچ میں امتدادِ خطی ، تو یہ خلا و خط منقسم ہیں ، نہ کہ اجزاء و نُقَط۔

شبہ۳:۔ دوسرا رفو یوں چاہا کہ ہم اُس خلا کو اجزا سے بھریں گے ، اب تو تلاقیِ اجزاء ہوجائے گی ، اور اگر کبھی نہ بھر سکے تو خلا کی تقسیم غیر متناہی ہوئی ، تو جسم کی تقسیم غیر متناہی لازم آئی ، اور یہی مطلوب ہے ، اور اگر بھر جائے ، اور ایک جُز سے کم کی جگہ رہے ، تو جُز منقسم (سندیلی)

اقول ـــــ **اولاً** دو جزوں کا ملنا محال ، تو بھرنے کا قصد قصّۂ محال ـ **جیسے کوئی کہے** کہ خط **اب** میں ہم برابر نقطے رکھیں گے ، اب تین حال سے خالی نہیں ، یا متناہی نقطوں سے بھرے گا ، یا غیر متناہی سے ، کہ دو حاصروں میں محصور ہوں گے ، یا نہ بھرے گا ، یعنی ایک نقطے سے کم کی جگہ خالی رہے گی ، کہ موجبِ تقسیمِ نقطہ ہے ، اور بہر صورت تَتَالِی نُقَاط لازم ـــــ اُس سے **یہی کہا جائے گا** کہ ، احمق دو نقطے برابر ہو سکتے ہی نہیں ، نہ کہ متوالی نقطوں سے خط بھرنے کی ہَوَس **ثانیًا** خلا کی تقسیم لا متناہی ہونے سے امتدادِ موہوم کی تقسیم نا متناہی ہوئی ، نہ کہ جسم کی **ثـالثًا** اگر نظر میں یہ تقسیمِ جسم ہونے سے واقع میں اُس کی تقسیم ہوجائے

، تو کیا ایسی ہی غیر متناہی تقسیم مطلوب تھی؟ ، کہ جسم کا تألّف اجزائے **لا تتجزیٰ** سے ، اور اُن کے خلاؤں کے ذریعہ سے جسم کی تقسیم نامتناہی؟ ـــــ **لا تناھیِ** قسمت تو جُز سے بھاگنے کو لیتے تھے ، جب اجزاء موجود ، پھر **لاتناھی** پر خوشی کا ہے کی؟

شبہ۴:۔ اجزائے جسم میں جو چیز دو کے بیچ میں ہے ، وہ اُن کو تلاقی سے مانع ہے ، ورنہ تداخل ہوگا ، حَجم نہ بنے گا ، اور یہ ممانعت یوں ہی ہوگی ، کہ ایک طرف سے ایک جز سے ملا ہو ، دوسری طرف سے دوسرے جُز سے ، تو ضرور یہ طرفین ممتاز فی الوضع ہوں گی ، کہ ہر ایک کی طرف اشارہ جُدا ہوگا ، جب تو ایک طرف سے اس سے ، دوسری سے اُس سے ملنا ہوگا ، اور جب اُس کے لیے طرفینِ ممتاز فی الوضع ہیں ، تو ضرور اُس میں شئے دون شئے فرض کر سکتے ہیں ، تو انقسام ہو گیا اگر چہ وہمًا۔

اقولُ ـــــ یہ وہی شبہ َ اولیٰ بعبارتِ اُخریٰ ہے ، اور جواب واضح ، نہ کوئی جُز دوسرے سے ملا ، نہ دو جزوں کا مانعِ لِقا ، بلکہ تھا مانع بیچ کا خلا ، جیسے نقطتینِ طرف کو امتدادِ خط۔

شبہ۵:۔ ایک جز دو جزوں کے مُلتقیٰ پر ہوسکتا ہے ، اور جب ایسا ہوگا ، جزو **لا یتجزیٰ** نہ ہوگا ، کہ ملتقی پر ہونے کے یہی معنیٰ ، کہ اُس کا ایک حصّہ ایک جُز پر ہے ، دوسرا دوسرے پر ، لیکن ملتقی پر ہوسکنا ثابت ہے تو **لا یتجزیٰ** ہونا باطل

اقول ـــ وہ تو باطل نہیں ، بلکہ ایک جُز کا دو کے ملتقیٰ پر ہونا ہی باطل ہے ، کہ اتصال جُزئین محال۔

اس [مُلتقیٰ پر ہونے] کا امکان تین وجہ سے ثابت کرتے ہیں ـــ (۱) جب مسافت اجزائے **لا یتجزیٰ** سے مرکّب ہے ، اور ایک جز(۱) اُس پر حرکت کرے ، یعنی اُس کے ایک جز سے منتقل ہو کر دوسرے جُز پر آئے ، تو ظاہر ہے کہ یہ دونوں جُز اُس حرکت کے مَبدء و مُنتہیٰ ہوئے ، اور حرکت نہ مبدء میں ہوتی ہے ، نہ منتہیٰ میں ، بلکہ **بینھما** ، تو ضرور حرکت اُس جُز کے لیے اُسی وقت ہوئی ، جب ان دونوں کے بیچ میں تھا ، یہی مُلتقیٰ پر ہونا ہے

اقول ـــــ سب اعتراضوں سے قطعِ نظر ، مسافت کے دو جُز متصل ہونا محال ، بلکہ ہر دو جُز میں ایک امتدادِ موہوم فاصل ہے ، جزءِ متحرک وقتِ حرکت اس امتداد میں ہوگا

(۲) ایک خط اجزائے زوج مثلاً چھ جز اب ج ء ہ ر سے مرکّب فرض کریں ، خط کے اوپر ا کے محاذی ایک جُز ح ہے ، اور خط کے نیچے **ر** کے محاذی ایک جُز ط ، اس شکل پر **ا ب ج ء ہ ر** (ح اوپر، ط نیچے) ـــــ اب فرض کرو کہ **ح ط** کی طرف ، اور **ط ح** کی طرف مساوی چال سے چلے ، تو ضرور بیچ میں ایک دوسرے کی محاذات میں آئیں گے ، یہ محاذات نہ نقطۂ ج پر ہوگی ، کہ جب تک **ح**

---

(۱) **اقول** ۔ جز کا ان اجزا سے ملنا ہی محال ہے ، مگر حرکت بلا اتصال بہ تبدیلِ مُحاذات بھی ہوسکتی ہے ، لہذا ہم نے فرض پر کلام نہ کیا۔

امام اہلسنت قُدّسَ سِرُّہٗ

نقطۂ ج پر آئے گا ، ط نقطۂ ء پر ہوگا ، ابھی محاذات تک نہ آیا ، نہ نقطۂ ء پر ہوگی ، کہ جب ح نقطۂ ء پر آئے گا ، ط نقطۂ ج پر پہنچے گا ، محاذات سے گذر گیا ہوگا ، ضرور ج و ء کے بیچ میں ہوگی ، تو اُس وقت ح ط دونوں ج و ء کے ملتقے پر ہوں گے

اقول ــــ یہ بھی اتصالِ اجزاء پر مبنی ، اور وہ محال ، بلکہ ج و ء میں امتدادِ موہوم ہے ، اُس کے منتصف پر یہ محاذات ہوگی

(۳) ایک خط اجزائے طاق مثلاً پانچ جُز اب ج ء ہ سے مرکّب ہیں ، خط کے اوپر دو جُز ح وط ہوں ، ایک **ا** پر دوسرا **ہ** پر ، اور ایک دوسرے کی طرف ایک چال سے چلیں ، تو ضرور جُزء وسطانی **ج** پر آکر ملیں گے ، تو **ج** اُن دونوں کے مُلتقیٰ پر ہوا

اقول ــــ یہ فرض محال ہے ، وہ مساوی چال سے چلیں ، یا مختلف سے ، یا ایک چلے ، دوسرا ساکن رہے ، بہر حال محال ہے ، کہ کہیں مل سکیں ، کہ **اتصالِ جُزئین ممکن نہیں** ــــ جیسے دو جسم ، کہ ایک دوسرے کی طرف مساوی ، یا مختلف سیر سے چلیں ، یا ایک ہی چلے ، بہر حال بعدِ تلاقی ، وقوف واجب ، کہ تداخل محال ــــ یہاں قبلِ تلاقی ، وقوف لازم ، کہ اتصال محال ، بقائے میل مُوجِبِ حرکت نہیں ، جبکہ کوئی مانع ہو ، اور لزومِ محال سے بڑھ کر ، اور کیا مانع ، وہاں امتناعِ تداخل نے تلاقی پر حرکت روک دی ، اگر چہ میل باقی ہو ، یہاں استحالۂ اتصال ، قبلِ تلاقی روک دے گا

اگر کہیے کہاں روکے گا؟ جہاں رُکیں ضرور اُن میں ایک امتدادِ موہوم فاصل ہوگا ، جس کی تقسیم نامتناہی ہوسکتی ہے ، تو ممکن ہے ، کہ ابھی اور بڑھیں ، اور ہمیشہ یہی سوال رہے گا

اقول ــــ یہ وہ سوال ہے جو تم پر وارد کیا گیا ، کہ جب مسافت کی تقسیم نامتناہی ہے ، تو محال ہے ، کہ کوئی متحرک اُسے قطع کر سکے ــــ اور اُس کا جواب تم یہی دیتے ہو ، کہ یہ انقسام بالفعل نہیں ، موجود بالفعل امتدادِ متناہی ہے ، کہ قطع ہو جائے گا ــــ **وہی جواب یہاں ہے** ، یوں نہ سمجھو تو یوں سہی ، آیا کبھی وہ وقت آئے گا ، کہ اب ان کی حرکت مُوجِبِ تلاقی ہو ، یا بوجہِ لاتناہیِ تقسیم کبھی نہ آئے گا ، بر تقدیرِ ثانی غیر متناہی چلے جائیں گے ، اور کبھی نہ ملیں گے ، کہ کوئی جُز اُن کے مُلتقیٰ پر ہو ، اور بر تقدیرِ اوّل جہاں وہ حرکت رہے گی ، کہ اب ملا دے ، وہیں رُک جانا واجب ہوگا ــــ [۱۰۹ تا ۱۱۲]

[اور براہین ہندسیہ پر کلام کے ذیل میں فرمایا]

یہ سب بردومات بے وجہ ہے ، ہمارے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ نہ براہینِ ہندسیہ نفیِ جز پر مبنی ، نہ اُن سے نفیِ جز ہو سکے ، اُن کی بنا خطوطِ موہومہ پر ہے ، اگر چہ واقع میں اجزا سے ترکّب ہو ، عمارتوں میں اُن سے مدد لی جاتی ہے ، دیواروں وستون کو کون کہہ سکتا ہے کہ متصلِ وحدانی ہیں ، مگر وہی اتصالِ موہوم کام دیتا ہے ، اور نفیِ جز اُن سے یوں نہیں ہو سکتی ، کہ وہ وجودِ جز باطل نہیں کرتیں ، بلکہ اتصال [کو باطل کرتی ہیں] اور وہ خود محال ــــ [۱۲۵، ۱۲۶]

[پھر فلسفی کی ایک ایک دلیل کو جو در حقیقت شبہ تھی ، گنا کر مُستاصَل کیا ، اور انتیسویں شبہ کے ذیل میں فرمایا]

ثم اقول ــــ **بحمدہ تعالیٰ** یہ ردنی نفسہ ہر جگہ اُن کے ادعائے تقسیمِ نامتناہی بالقوہ کے رَدکو بس ہے ، کہ یہاں قوت مستلزم فعلیتِ وُسعت ہے ، ظاہر ہے کہ تقسیم سے خط یا سطح یا جسم یا زاویہ کی مقدار بڑھتی نہ جائے گی ، کہ نئی وسعت پیدا ہوتی جائے ، وسعت تو اُس کی اتنی ہی ہے ، جو موجود بالفعل ہے ، اگر اس میں بالفعل غیر متناہی حصّوں کی گنجائش نہیں ، بلکہ صرف محدود ومعدود کی ہے ، تو قطعاً تقسیم نامتناہی **لا تقفی** بھی ممکن نہیں ، جب اُس حد تک پہنچے گی ، وقوف بالفعل واجب ہوگا ، کہ آگے وسعت نہیں ، تو **لا تناھی لا تقفی** کے لیے اُن تمام امتدادوں میں بالفعل غیر متناہی کی وسعت لازم ، اور وہ قطعاً باطل ، لاجرم **لا تناھی بالقوہ** بھی باطل ــ **وللہِ الحَمْدُ**

حق یہ کہ فلاسفہ کے پاس اس ادعائے باطل [یعنی تقسیم غیر متناہی] پر کوئی دلیل نہیں ، صرف جز سے بھاگنے کے لیے اس کے مدعی ہوئے ہیں ، اور براہِ جہالت اُسے ہندسہ کے سر منڈھتے ہیں ، حالانکہ ہندسہ اُن کے افترا سے بَری ہے ، اُس نے کہیں یہ دعویٰ نہیں کیا ، کہ ہر خط یا زاویہ کی تنصیف نامتناہی ہے ، بلکہ طریقہ بتایا ہے ، کہ زاویہ کی تنصیف چاہو تو یوں کرو ، خط کی چاہو تو یہ کرو ، یہ تو وہیں تک محدود ہے ، جہاں تک بالفعل ہم کرسکتے ہیں ، اس کے لیے اس نے طریقہ بتایا ہے ، آگے سب فلاسفہ کی وہم پرستی و باد بدستی ہے ، **ھٰکذا ینبغی التحقیق ، وَاللّٰہ تَعَالیٰ وَلِیُّ التوفیق ، والحمدُ للّٰہ ربِّ العٰلَمِین وافضلُ الصلوۃِ والسلامِ عَلَی الجوھر الفَرْد المُبین والہٖ وَصَحْبِہٖ وابْنِہٖ وحِزْبِہٖ اجمعین ، اٰمین**

یہ ہے وہ جس پر زمین سر پر اٹھا رکھی تھی ، کہ جُز کا مسئلہ ایسا باطل ، اُس کے بطلان پر اتنے برہان قاطع ــــ **بحمدہ تعالیٰ** کُھل گیا کہ وہ خاک بھی براہین قاطعہ نہیں ، بلکہ خود شبہاتِ مقطوعہ ہیں ــ یہ ۲۹؍ ہی شبہے کتابوں میں ہماری نظر سے گذرے ، اور اُن میں بھی بہت متداخل ہیں ، ایک ایک کو کئی کئی کر کے دکھایا ہے ، جس کا اشارہ ہر جگہ گذرا ، اور اُن پر **بحمد اللّٰہ تعالیٰ** رَدوہ ہوئے کہ اگر ہزار شبہات اور ہوں ، تو ہر طالب علم جو ہمارے طریقے کو سمجھ گیا ہے ، ان کو **ھباء منثورا** کرسکتا ہے۔ **وللّٰہِ الحَمْدُ** ــ [۱۳۶، ۱۳۷] [اس کے بعد اپنی رائے کو جلوہ دیا اور فرمایا]

موقف چہارم

دربارۂ جسم ہماری رائے :۔ اَقُولُ وَ باللّٰہ التوفیق ہم نے روشن کردیا ، کہ **جُز لا یَتَجَزّیٰ** ممکن ، بلکہ واقع ، اور اُس سے جسم کی ترکیب بھی ممکن ــ اگر بعض اجسام اس طرح مرکّب ہوئے ہیں کچھ محذور نہیں ، مگر یہ کلیہ نہیں ، [کیوں] کہ اس طرح کے اجسام میں [باہم] تماس ناممکن ، کہ مُوجِبِ اتصالِ دو جز ہے ، اور حجمِ حسّی جس طرح ہم نے ثابت کیا ، یو ہیں تماسِ حسّی ماننا مشکل

ہے ــــ **اولاً** حسِ بَصر میں مُتقارِب فصلوں کو اتصال سمجھنا معہود ہے ، یو ہیں اگر چہ بصر متقارب جسموں کو مُتماس گمان کرے ، مگر تماس میں قوتِ لامِسہ کا ادراک اس غلطی پر کیوں کر محمول ہو ــــ **ثانیاً** انگشتری ایک اُنگلی میں ٹھیک ، دوسری میں تنگ ، تیسری میں ڈھیلی ہوتی ہے ، یہ فرق تماسِ حقیقی ہی بتا تا ہے ، کہ اگر انگشتری کے اجزا کا اُنگلی کے اجزا سے جدا رہنا واجب نہ ہو ، تو جدائی کی کمی بیشی یہ فرق نہیں لاسکتی ــ **ثالثاً** ہم نے اجزائے لا تتجزّیٰ کی طرف بعض اجسام کی تحلیل قرآن کریم سے استفادہ کی تھی [۱۳۷، ۱۳۸]

[جسے **موقفِ دوم** میں تحریر کیا تھا کہ]

اسلامی قلوبِ مستقیمہ کے لیے بِتوفِیقِہٖ تعَالیٰ خود قرآنِ عظیم سے جُز کا ثبوت دیں ــ **فاقول** ــ قَالَ الْمَوْلیٰ سُبْحٰنَہٗ وَتعَالیٰ ــ وَمَزَّقْنٰھُمْ کُلَّ مُمَزَّقٍ [پ۲۲ ع۸ آیت ۱۹] تمزیق پارہ پارہ کرنا ، ہم نے ان کی کوئی تمزیق باقی نہ رکھی سب بالفعل کر دیں ــ ظاہر ہے کہ یہاں تمزیقِ موجود مراد نہیں ہوسکتی ، کہ تحصیلِ حاصل ناممکن ، لاجَرم تمزیقِ ممکن مراد ، یعنی جہاں تک تجزیہ کا امکان تھا ، سب بالفعل کردیا ــــ تو ضرور یہ تجزیہ اُن اجزاء پر منتہی ہوا ، جن کے آگے تجزیہ ممکن نہیں ، ورنہ کُلّ مُمَزَّق نہ ہوتا ، کہ ابھی بعض تمزیقین باقی تھیں ، اور وہ اجزاء جن کا تجزیہ ناممکن ہو ، نہیں مگر اجزائے لا تتجزّیٰ ، تو اس تقدیر پر (۱) حاصل یہ ہوا ، کہ اُن کے اجسام کے تمام اتصالاتِ حِسّیہ ، ہر حصّے ، اور ہر ہر حصّے کے حصّے ، باطل فرما کر اُن کے اجزائے لا تتجزّیٰ دور دور بکھیر دیئے ، کہ اب کسی جز کو دوسرے سے اتصالِ حِسّی بھی نہ رہا

اگر کہیئے مراد تقسیمِ فکّی ہے ، نہ وہمی ، یعنی خارج میں جتنے پارے ہوسکتے تھے ، سب کردیے ، اگر چہ ہر پارہ وہم میں غیر متناہی تقسیم سے منقسم ہوسکتا ہے ، تو اجزائے لا تتجزّیٰ لازم نہ آئے ، کہ وہ وہماً بھی قابلِ انقسام نہیں

اقُولُ ــ **اولاً** تخصیص بلا دلیل باطل وذلیل ، **ثانیاً** وہم سے اگر مجرد اختراع مراد ہو ، تو وہ کہیں بھی بند نہیں ، اور اگر وہ کہ واقعیت رکھے ، تو ناممکن ہے جب تک واقع میں شیئ دون شیئ یعنی دو حصّے متمائز نہ ہوں ، فکّی و وہمی کا فرق ، انسانی علمِ قاصر وقدرتِ ناقصہ کے اعتبار سے ہے ، شیئ جب غایتِ صِغر کو پہنچ جائے گی ، انسان کسی آلے سے بھی اس کا تجزیہ نہیں کرسکتا ، بلکہ وہ اُسے

(۱) ــــ یعنی جب کہ ترکُّب اجزا سے فرض کریں ، ورنہ اجزائے لا تتجزّیٰ کی طرف تحلیل تو ضرور مُفادِ ارشاد ہے ، کما سیاتی ــ امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّہٗ

ــــ یعنی انگوٹھی اور انگلی دونوں ، اگر اجزائے لاتتجزّیٰ سے مرکب ہوں ، تو جس طرح اُن کے اجزاء کا آپس میں اتصالِ حقیقی محال ہوگا ، اُسی طرح ...... انگوٹھی کے اجزائے لاتتجزّیٰ کا ...... انگلی کے اجزائے لاتتجزّیٰ سے ...... تماسِ حقیقی [جسے وہ اتصالِ حقیقی کہ ابھی گذرا لازم ہے] ...... محال ہوگا ، اور جدا رہنا واجب ہوگا ، تو یہ تنگ ڈھیلی اور ٹھیک کا فرق نہیں ہوسکے گا

محسوس ہی نہ ہوگی ، تجزیہ تو دوسرا درجہ ہے ـــــ لیکن مولیٰ عَزَّ وَجَلَّ کا علم محیط ، اور قدرت غیر متناہی ـــــ جب تک حصّوں میں شئے دون شئے کا تمایز باقی ہے ، قطعاً مولیٰ عَزَّ وَجَلَّ اُن کے جدا فرمانے پر قادر ہے ، تو وہ جو تمزیق فرمائے ، اُس میں کُلَّ مُمَزَّق وہیں مُنتہی ہوگا ، جہاں واقع میں شئے دون شئے باقی نہ رہے ، اور وہ نہیں مگر جُزوِ لا یَتَجَزّیٰ [الکلمة الملهمة ص۱۰۹]

[ا ب] بعض اجسام کا متصل بلا انفصال ہونا بھی کتابِ عزیز سے استفادہ کریں ، قَالَ عَزَّ وَجَلَّ

اَفَلَمْ یَنْظُرُوْٓا اِلَی السَّمَآءِ فَوْقَهُمْ کَیْفَ بَنَیْنٰهَا وَزَیَّنّٰهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوْجٍ ۶ [پ۲۶ع۱۵]

کیا اپنے اوپر آسمان کو نہیں دیکھتے ہم نے اُسے کیسے بنایا اور آراستہ فرمایا اور اُس میں اصلاً رخنے نہیں

آسمان اگر اجزائے لا تَتَجَزّیٰ سے مرکب ہوتا ، بلاشبہ اُس میں بیشمار رخنے ہوتے ، کہ کوئی جز دوسرے سے نہ مل سکتا ، تو ثابت ہوا کہ آسمان جسمِ متصل ہے ، اور عنقریب بِعَوْنِهٖ تَعَالیٰ مقامِ آئندہ میں آتا ہے ، کہ ہیولیٰ وصورت سے جسم کا ترکّب باطل ، بلکہ جسمِ بسیط خود ہی متصل ، اور خود ہی قابلِ انفصال ہے ، یہاں تک کہ اشراقیین ہمارے ساتھ ہیں ، جن کا مسلک طوسی نے تجرید میں اختیار کیا

مگر ہم ثابت کر چکے ، کہ تقسیمِ غیر متناہی اگرچہ بالقوہ ہو ، باطل ومحال ہے ، تو اجسام کی تحلیل اگر تاحدِّ امکان کی جائے گی ، ضرور اجزائے لا تَتَجَزّیٰ پر منتہی ہوگی ، جس طرح ہم نے موقفِ دوم میں آیۂ کریمہ سے استنباط کیا ، اور اب معنیٔ آیت یہ ہوں گے کہ ـــ ہم نے ان کے جسم کے اجزائے متصلہ کو اتنا ریزہ ریزہ کردیا ، کہ آگے تجزیہ ممکن نہیں

توصحیح بعض اجسام میں امکاناً مذہبِ جمہور متکلمین ہے ، اور بعض میں وقوعاً مذہبِ محمد بن عبدالکریم شہرستانی ـــــ یہ اس مسئلے میں ہماری رائے ہے ، اور علمِ حق عَزَّ جَلَالُهٗ کو۔

یہاں سے ظاہر ہوا ، کہ مذاہبِ خمسہ مشہورہ میں سب سے باطل مذہبِ نَظّام ہے ، پھر نہایت پوچ و باطل مسلکِ مَشّائین (۱) ، پھر مَشربِ اشراقیین (۲) ، پھر مذہبِ جمہور متکلمین کی کلیت (۳) ، پھر مذہبِ شہرستانی میں کلیت پر جزم (۴) ـــ اور صحیح یہ ہے جو

(۱) ـــ اس کے تین جز ہیں ، نفیِ جز ، اور ہیولیٰ سے ترکُّب ، اور انقسامِ نامتناہی ، اور تینوں باطل ـ امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّهٗ

(۲) ـــ اس کے بھی تین جز ہیں ، اول وسوم وہی ، اور دونوں باطل ، دوم اتصالِ ہر جسم ـــ اس کی کلیت پر جزم صحیح نہیں ، ممکن کہ بعض اجسام اجزائے لا تَتَجَزّیٰ سے ہوں ـــ امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّهٗ

(۳) ـــ کہ ہر جسم اجزائے لا تَتَجَزّی سے ہے ـــ حالانکہ یقیناً فلک وغیرہ بہت اجسام ان سے نہیں ، ہاں اثباتِ جز صحیح ہے ـــ امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّهٗ

(۴) ـــ کہ سب اجسام متصل ہیں ، نیز نفیِ جز باطل ہے ـــ امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّهٗ

بِتَوْفِقِهٖ تَعَالٰی ہم نے اختیار کیا ، ہم اگرچہ اس رائے میں متفرّد ہیں ، مگر **الحمد للّٰہ** آیاتِ کریمہ ودلائلِ قویمہ ہمارے ساتھ ہیں اس مسلک پر کہ ـــ جسم متصل ہو ، اور تقسیم متناہی ـــ مُتشدِّق **جونپوری کا اعتراض** ، کہ اجزائے تحلیلیہ بداہۃً ایسے ہونا لازم ، کہ اگر موجود بالفعل مانے جائیں ، تو ان سے جرم حاصل ہو ، تو واجب کہ ایسے ہوں کہ ملیں اور متداخل نہ ہوں ، تو اجزائے لا تَتَجَزّیٰ نہیں ہوسکتے

اقول ـــ **اولاً** یہ بداہت وہیں تک مسلّم ہے ، کہ تجزیہ اجزائے منقسمہ تک ہو ، یہی تم نے دیکھا ، اور یہی تمہارے ذہنوں میں جما ہوا ہے ، دربارۂ جواہر تمہاری جتنی بداہتیں گذریں ، سب قیاسِ **غـائـب عـلی الشـاهـد** ، اور صریح حکمِ عقل کے خلاف ، اپنے مالوفات کے دھوکہ پر بداہتِ وہم تھیں ، یہ بھی انھیں میں سے ہے ، اس وقت تو جسم کو جرم یوں ہے ، کہ خود ہی متصل واحدانی ہے ، اور اُسے دوچار ہزار دس ہزار جتنے ٹکڑے ایسے کرو ، جن کا اتصال ممکن ، اُن کے ملنے سے ضرور جرم بن سکے گا ، **لیکن جب تقسیم اُن اجزا پر منتہی ہو ، جن کا اتصال محال ، تو اُن سے دوبارہ تحصیلِ جرم باطل خیال** ـــ ہاں اتنا حکم رہے گا ، کہ اگر یہ بے تداخل مل سکتے ، تو ضرور ان سے وہی مقدارِ جسم حاصل ہوتی ، بس حکمِ بداہت اس قدر ہے ، نہ یہ کہ ان کا ملنا بھی ممکن ـــــ جس طرح عقل ، ہاں ہاں وہی بداہت قطعاً حکم کرتی ہے ، کہ اگر فلک کے ہزار ٹکڑے کئے جائیں ، اور وہ ٹکڑے انہیں اوضاع پر پھر ملادیے جائیں ، دوبارہ یہی کُرہ بن جائے گا ـــ اس حکمِ بداہت سے تمہارے نزدیک یہ لازم نہیں آتا ، کہ فلک کے ٹکڑے ہوسکیں ، کہ خرق ہے ، پھر وہ ٹکڑے مل سکیں ، کہ التیام ہے

ثانیًا ـــ **علی اھلھا تجنی براقش** ـــ اجزائے تحلیلیہ بالفعل مانے جائیں ، تو صالحِ ترکیب ہوں ـــ اس سے جمیع اجزا مراد ، جہاں تک انقسام کی جسم میں صلاحیت ہے یا بعض؟..... برتقدیرِ ثانی ہم پر کیا اعتراض ، اُتنے اقسام لو ، جن کا انقسام ممکن ، ضرور اُن سے ترکیب ہوسکے گی ـــ برتقدیرِ اول تم اپنے جملہ اقسام موجود بالفعل مان کر صلاحیتِ ترکیب دکھاؤ ، ضرور ہے کہ جملہ اقسام ممکنہ موجود بالفعل فرض کئے ، تو وہ نہ ہوں گے مگر اجزائے **لا تتجزیٰ** ، کہ اگر اُن میں کسی کا انقسام ہوسکے ، تو جمیع اقسام موجود بالفعل نہ ہوئے ، تو وہی آش تمہارے کاسہ میں ہے ـــ بہرحال اجزائے لا تتجزیٰ پر انتہا واجب ، فرق اتنا ہے کہ ہمارے نزدیک متناہی ہیں ، تمہارے نزدیک غیر متناہی ـــ اور اجزا متناہی ہوں ، خواہ غیر متناہی ، کسی طرح اس قابل نہیں ، کہ ملیں اور متداخل نہ ہوں ، اور اُن سے جرم وترکیب حاصل ہو ـــــــ تو اعتراض نہ تھا ، مگر جہالتِ خالصہ ، اب متشدق صاحب کو چاہئے ، کہ اجزائے دیمقراطیسیہ پر ایمان لائیں ، کہ انہیں تک تحلیل ہوکر پھر ترکیب بن پڑے گی ، یہ ہے ان کا تفلسف ، یہ ہے ان کا تشدق وتصلف ۔

ہاں یہاں ایک شبہ رہے گا ، کہ جب بعض کفار کے جسم بعدِ موت اجزائے لا تتجزیٰ فرمادئے گئے ، جیسا کہ آیت کریمہ

المقام الثانی ، أن نقول : ما زَعَمْتُمُوہ من أن کل حالّ فی جسم ، فینبغی أن ینقسم ، باطلٌ علیکم ، بما تُدرِکہ القوۃُ الوھمیۃ ، التی فی الشاۃ من عداوۃ الذِئب ، فانھا فی حکمِ شیء واحد ، لا یتصور تقسیمھا ، اذلیس للعداوۃ بعض ، حتی یُقدَّر ادراکُ بعضہ ، وزَوالُ بعضہ ، وقد حصَل ادراکھا فی قوۃ جسمانیۃ عندکم ، فان نفس البھائم منطبعۃ فی الأجسام لا تَبقیٰ بعد الموت ، وقد اتفقوا علیہ ،

مقام ثانی: ۔تمہارازعم کہ ۔۔ ''جسم میں جوشئ بھی حلول کرے چاہیے کہ وہ تقسیم قبول کرنے والی ہو'' اِس کا بطلان تم پرتمہارے اِس نظریے سے لازم ہے کہ ـــــ ''بکری کی قوت وہمیہ [جواس کےجسم یعنی پچھلے جوفِ دماغ میں حلول کیے ہوتی ہے ، وہ بھیڑیے کودشمن جانتی اور] بھیڑیئے کی اُس کے ساتھ عداوت کاادراک کرتی ہے'' ـــــ کیوں کہ یہ عداوت شئِ واحد کے حکم میں ہے جس کی تقسیم متصور نہیں ، اس لیے کہ عداوت کے اجزاء نہیں ، حتیٰ کہ یہ فرض کیا جاسکے کہ کچھ عداوت کا بکری کوادراک رہا ، اور کچھ عداوت بکری کے دماغ سے زائل ہوگئی ، اور اِس عداوت کاادراک تمہارے نزدیک یقیناً قوتِ جسمانی میں ہوتا ہے ،

سے گذرا ، اوراجزائے لاتَتَجزّیٰ مل نہیں سکتے توان کااعادہ کس طرح ہوگا

اقول ـــ قدرتِ الٰہیہ کہیں عاجز نہیں ، ممکن کہ مولیٰ سُبحٰنَہٗ وَتَعَالیٰ نے اجزامیں قوتِ نمو رکھی ہو ، روزِ قیامت اُن پر مینھ برسایا جائے گا ، جیسا کہ حدیثِ صحیح کا ارشاد ہے ، اس بارش سے اُن میں بالش ہو ، اور بالیدگی اُن کواجسامِ قابلِ اتصال کردے ، بعدِ امتزاج اُن سے وہی جسمِ متصل وحدانی حاصل ہو ، جیسے قطرات کے ملنے سے جسمِ آب ، اوربعدِ اتصال اُس مقدار کی طرف ردفرمایا جائے جس پر دنیا میں تھا او کَمَا شَاءَ رَبُّنَا وَعَلیٰ مَا یَشَاءُ قَدِیْرٌ

ظاہر ہے کہ یہاں اُس اعتراض کی گنجائش نہیں ، جوعلامہ بحرالعلوم نے شبہ۲۱ کی تقریر میں اس احتمال پر کیا کہ ـــــ ممکن ، کہ سرکانے سے وتر میں تخلخل ہوکرخود بڑھ جائے ـــــ یہ احتمال خود ہی مہمل تھا ، اُس پر رد کیا ، کہ تمہارے نزدیک تو مقدار انضمامِ اجزا سے بڑھتی ہے ، یہاں وتر میں کون سا جز بڑھا ، اوراگر جز خود ہی بڑا ہوجائے ، تو جز کب رہا ، خط ہوگیا

اقول ـــ یہ ردوہاں بھی جیسا تھا ، ظاہر ہے ـــ **اوّلاً** متکلمین نے یہ کہا ، کہ انضمامِ اجزا سے مقدار بڑھتی ہے ، یہ کب کہا ، کہ یوں ہی بڑھ سکتی ہے؟ ـــ **ثانیًا** ـــ بعدِ تخلخل جز نہ رہا ، تو اُس کا جز رہنا کس نے واجب کیا تھا؟..... غالبًا اسی لیے اخیر میں فرمادیا ، فَافْھَمْ مگر ہمارے کلام پر توبفضلہٖ تعالیٰ اسے راساً ورود نہیں ، کَمَالَا یَخفیٰ ۔یہ ہے وہ جس کی طرف ہماری نظرمُودِّی ہوئی ـــ والعلمُ بالحقِ عند ربِّنا وھو بکُلِّ شیءٍ علیمٍ وَعَلیٰ سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّآلہٖ وَصَحْبِہ الصَّلوۃُ والتَّسلیم اٰمین والحمدُ للّٰہِ ربِّ الْعٰلَمِیْن [الکلمۃ الملھمۃ ص۱۳۸، ۱۳۹ ، ۱۴۰]

فان أمكنهم أن يتكلّفوا تقديرَ الانقسام ، فى المدرَكات بالحواس الخمس ، وبالحسّ المشترک ، وبالقوة الحافظة للصور ، فلا يمكنهم تقديرُ الانقسام فى هذه المعانى ، التى ليس من شرطها أن تكون فى مادة

فان قيل : الشاة لا تدرک العداوةَ المطلقة المجردة عن المادة ، بل تدرک عداوةَ الذِئب المعيّن المشخّص ، مقرونًابشَخْصه وهَيْكله،والقوة العاقلة تدرک الحقائق مجردةً عن الموادّ والأَشخاص .

قلنا : الشاة قد ادركت لون الذئب وشكلَه ، ثم عداوتَه ، فان كان اللون ينطبع فى القوة الباصرة ، وكذا الشكل ، وينقسم بانقسام محل البَصَر ، فالعداوة بما ذا تدركها ؟ فان ادركتها بجسم ، فلينقسم ، وليت شِعْرى ما حال ذلک الادراک اذا قُسِم ؟ وكيف يكو ن بعضُه ؟ أ هو ادراک لبعض العداوة ؟ فكيف يكون لها بعض ؟ أو كل قسم ادرک العداوة ؟ فتكون العداوة معلومةً مِرارًا ، بثبوت ادراكها فى كل قِسْم من أقسام المحل .

کیوں کہ تمام فلسفی اس پر متفق ہیں کہ...... جانوروں کا نفس اُن کے جسم میں منطبع ہے جو موت کے بعد باقی نہیں رہتا

اگر فلسفی بہ تکلف یہ فرض کر سکیں کہ حواسِ خمسہ ظاہرہ اور حسِ مشترک وقوتِ حافظۂ صور کے مُدرَکات تقسیم قبول کرتے ہیں ، تو بھی عداوت جیسے معانی جن کا کسی مادے میں ہونا لازم نہیں ، اِن میں انقسام فرض کرنا فلسفیوں کے لیے ممکن نہیں

فلسفی:۔ بکری مطلقِ عداوت کا یعنی مادے سے قطعِ نظر ادراک نہیں کرتی ، بلکہ معین مشخّص بھیڑیا کہ اپنے ہیکل و قالب کے ساتھ ہو ، اُس کی عداوت کا ادراک کرتی ہے ، جبکہ قوتِ عاقلہ حقائق کا مادہ واشخاص سے قطعِ نظر ادراک کرتی ہے [تو یہ ادراک تقسیم قبول نہیں کر سکتا ، اور بکری کا ادراکِ عداوت چوں کہ مادے سے قطعِ نظر نہیں لہذا تقسیم قبول کر سکتا ہے]

اعتراض:۔ بکری بھیڑیے کے رنگ اور شکل کا پھر عداوت کا ادراک کرتی ہے ، اگر رنگ اور ایسے ہی شکل قوتِ باصرہ میں منطبع ہوتے اور قوتِ باصرہ کے محل ومستقر [آنکھ یا دماغ] کے بٹنے سے بٹ جاتے ہیں ، تو عداوت کا وہ کس چیز کے ذریعے ادراک کرتی ہے ، اگر کہو جسم [یعنی جوفِ اخیرِ دماغ] کے ذریعے تو چاہیئے کہ وہ ادراک تقسیم قبول کرلے اور بٹ جائے ، [کیونکہ جسم تقسیم قبول کرتا ہے] اور کوئی مجھے بتائے کہ وہ ادراک جب کہ بٹ جائے گا تو کیسا ہوگا؟...... اور اُس کا وہ بعض وہ ٹکرا کیسا ہوگا؟ ...... کیا وہ ایک جزِ عداوت کا ادراک ہوگا؟...... تو عداوت کے لیے جز بھلا کیسے ہوگا؟...... یا ادراک کا ہر ہر جز عداوت کا ادراک کرے گا تو عداوت ایک بار نہیں بلکہ کئی بار معلوم ہوگی ، کہ محلِ ادراک یعنی جوفِ اخیرِ دماغ کے ہر ہر ٹکڑے ہر ہر جز میں

فاذن هذه شبهة مُشكِّكة لهم فی برهانهم ، فلا بد من الحلّ .

فان قيل : هذه مناقضة فی المعقولات ، والمعقولات لا تُنقَض ، فانكم مهما لم تَقدِروا على الشک فی المقدمتين ، وهو أن العلم الواحد لا ينقسم ، وأنّ ما لا ينقسم لا يقوم بجسم منقسم ، لم يُمكِنُكُمُ الشکُّ فی النتيجة

والجواب ، أن هذا الكتاب ما صنّفناه الا لبيان التهافُت والتناقض ، فی كلام الفلاسفة ، وقد حصَل ، اذ انتقض به أحد الامرين :.....اِمّا ما ذكَروه فی النفس الناطقة ....واِمّا ما ذكَروه فی القوة الوهمية.

ادراک پیدا ہوگا

تو یہ وہ شبہ ہے جو فلسفیوں کو اُن کی دلیل سے متعلق شک میں ڈال دینے والا ہے ، لہذا اِس کے حل سے انہیں چارہ نہیں

فلسفی:۔ یہ معقولات میں خلاف کرنا اور معقولات کے ساتھ نقض سے پیش آنا ہے ، حالانکہ معقولات قابلِ نقض نہیں ، کیوں کہ جب یہ مقدمے کہ ــــ ''علم واحد منقسم نہیں ہوتا ، اور جو منقسم نہ ہو وہ جسمِ منقسم کے ساتھ قائم نہیں ہوتا''ــــ ان میں تم شک نہ کر سکے تو نتیجے میں بھی تم شک نہیں کر سکتے

جواب: اِس کتاب کی تصنیف کا مقصود ہے ، صرف فلسفیوں کی باتوں میں باہمی تناقض اور ٹکراؤ دکھا دینا ، اور وہ حاصل ہو لیا ، کیوں کہ مناقضۂ بالا سے دو میں سے ایک بات ضرور نقض کی زد میں آجاتی ہے ــــ یا تو وہ جو نفسِ ناطقہ سے متعلق فلسفیوں نے بیان کیا(۱)ــــ یا وہ جو قوتِ وہمیہ کے بارے میں بیان کیا (۲)

---

(۱) کہ علومِ عقلیہ چونکہ شیٔ واحد غیر منقسم ہیں لہذا ان کا محل نفسِ ناطقہ ہے ، دیکھو عبارت **ان العلوم العقلية .....شیء لا ينقسم** ، اور ہم نے دکھا دیا کہ عداوت ومحبت معانیٔ غیر منقسم ہیں ، اور ان کا محل ، جوفِ اخیرِ دماغ ہے ، جو کہ قابلِ قسمت ہے ، تو غیر منقسم منقسم میں سما گیا

(۲) کہ عداوت ومحبت جیسے معانیٔ مقطوع النظر عن المادۃ کا ادراک قوتِ وہمیہ سے مانا ، دیکھو عبارت **الثانية القوة الوهمية ، وهی التی تدرک المعانی ، والمراد بالمعانی مالا يستدعی وجوده جسمًا كالعداوة والموافقة** ــــ اور جب ہم نے مقام ثانی میں اس پر اعتراض کیا کہ ، یہ تو غیر منقسم کی منقسم میں سمائی ہوگئی ، تو اس کا رفو چاہا ، اور بکری کو جو عداوتِ ذئب کا ادراک ہے اُسے قابل تقسیم ثابت کرنے کی کوشش کی ، اور ہم نے اُس رفو میں کہ ــــ ''وہ عداوت یا ادراکِ عداوت ، قابلِ تقسیم چیز ہو''ــــ شک دکھایا ، تو اِس احتمال پر کہ وہ قابلِ تقسیم چیز نہ ہو ، وہی غیر منقسم کی منقسم میں سمائی ہوگی

ثم نقول : هذه المناقضة تبين أنهم غفَلو ا عن موضع تلبيس فى القياس ، ولعل موضعَ الالتباس قولُهم : ان العلم منطبع فى الجسم ، انطباعَ اللون فى المُتلوِّن ، وينقسم اللون بانقسام المُتلوِّن ، فينقسم العلم بانقسام محله ، والخَلَل فى لفظ الانطباع ، اذ يمكن ألا تكون نسبة العلم الى محله ، كنسبة اللون الى المتلوّن ، حتى يقال : انه منبسط عليه ومنطبع فيه ومنتشِر فى جوانبه ، فينقسم بانقسامه ، فلعل نسبة العلم الى محله ، على وجه آخر ، وذلک الوجه لا يجوز فيه الانقسام ، عند انقسام المحل ، بل نسبته اليه ، كنسبة ادراک العداوة الى الجسم ، ووجوهُ نسبة الأوصاف الى محالّها ، ليست محصورة فى فن واحد ، ولاهى معلومة التفاصيل لنا ، علمًا نَثِقُ به ، فالحكم عليه دون الاحاطة ، بتفصيل النِسَب حكمٌ غيرُ موثوق به وعلى الجملة لا يُنكَر أن ما ذكَروه ، مما يُقَوِّى الظنَّ ، ويغلِبه ، وانما يُنْكَر كونُه معلومًا يقينًا ، علمًا

تاہم بتائے دیتے ہیں کہ یہ مناقضہ اس حقیقت کو بھی عیاں کر دیتا ہے کہ ـــ قیاس بالا میں کہاں فریب دہی ہے جس سے فلسفی غافل رہے ـــ منشاءِ شبہ ان لوگوں کا یہی قول ہوگا کہ ـــ ''جسم میں علم اسی طرح منطبع ہوتا ہے جس طرح رنگین چیز میں رنگ منطبع ہوتا ہے ، اور رنگ کی حالت یہ ہے کہ رنگین چیز کے بٹنے سے بٹ جاتا ہے ، تو علم بھی اپنے محل [یعنی جسم] کے بٹنے سے بٹ جائے گا'' ـــ یعنی قیاسِ بالا کا خلل وفساد لفظِ ''انطباع'' سے پیدا ہے ، کیوں کہ ممکن ہے کہ علم کی اپنے محل کی طرف نسبت ایسی نہ ہو جیسی رنگ کی رنگین چیز کی طرف ، یعنی انطباعی ، حتیٰ کہ یہ کہہ سکیں کہ ـــ علم رنگ کی طرح اپنے محل پر بچھا ہوا ، اپنے محل میں منطبع یعنی سمایا ہوا ، اور محل کے اطراف وجوانب میں پھیلا بکھرا ہوا ہے تو محل کے انقسام سے منقسم ہوجائے گا ـــ بلکہ ہوسکتا ہے کہ علم کی اپنے محل کی طرف نسبت دوسری نوعیت کی ہو ، جس میں محلِ علم کے بٹنے پر علم کا بٹنا ممکن نہ ہو ، بلکہ علم کو اپنے محل سے لگاؤ ایسا ہو جیسا ادراکِ عداوت کا جسم سے لگاؤ ، [کہ جسم کے انقسام سے یہ ادراک منقسم نہیں ہوتا] ، اور اوصاف کو اپنے محل سے جو نسبت اور لگاؤ ہے وہ ایک ہی نوعیت کا نہیں ، بلکہ اُس لگاؤ کی بہت نوعیتیں ہیں ، اور وہ سب ایک دوسرے سے ممتاز بہ علمِ یقینی ہمیں معلوم نہیں ، تو علم کی اس کے محل سے نسبت پر انطباعی ہونے کا حکم ، تاوقتیکہ اُن نسبتوں کا ایک دوسرے سے ممتاز احاطہ نہ کرلیں ، ایک بے بھروسہ اور غیر یقینی حکم ہوگا

بالجملہ اس سے انکار نہیں کہ علم کا محل غیر قابل تقسیم چیز یعنی جوہرِ روحانی ہونے کے دعوے پر ، جو دلیل فلسفیوں نے دی وہ اُن کے دعوے کا غلبۂ ظن کراتی ہے ـــ ہاں اُس دلیل کا مفیدِ علمِ یقینی ہونا ، جس میں غلطی کا امکان اور شک کی گنجائش نہ ہو ، یہ

لا يجوز الغَلَط فيه ، ولا يتطرّق اليه الشك ، وهذ القَدُر مشككٌ فيه

دليل ثانٍ:۔ قالوا : ان كان العلم بالمعلوم الواحد العقلى ــ وهو المعلوم المجرد عن الموادّ ــ منطبعًا فى المادة ، انطباعَ الأعراض فى الجواهر الجسمانية ، لزِم انقسامه بالضرورة بانقسام الجسم كما سبَق ، وان لم يكن منطبعًا فيها ، ولا منسبطًا عليها

وانِ اسُتُكْرِهَ لفظُ الانطباع ، فلنعدِل الى عبارة أخرى ، ونقول : هل للعلم نسبة الى العالم به ، أم لا ؟ ومحالٌ قَطْعُ النسبة ، لانه ان قُطِعت النسبة عنه ، فكونه عالمًا به ، لِمَ صار أولىٰ به ، من كون غيره عالمًا به ؟ وان كان له نسبة ، فلا يخلو من ثلاثة أقسام : ....إما أن تكون النسبة لكل جزء من أجزاء المحل ....أو تكونَ لبعض أجزاء المحل دون بعض ..... أو لايكونَ لواحدمن الأجزاء نسبةٌ اليه......وباطل أن يقال : لانسبة لواحد من الأجزاء ، فانه اذا لم يكن للآحاد نسبة ، لم يكن للمجموع نسبة ، فان المجتمِع من المُبايِنات ، مُبايِن .

ضرور منع کی زد میں ہے [جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے کہ فلعل نسبة العلم الى محله الخ] اور اتنا ہی اُن کے دعوے کو مشکوک ٹھہرانے کے لیے کافی ہے

دوسری فلسفی دلیل :۔ معلومِ واحدِ عقلی یعنی معلومِ مجرد از مادہ کا علم مادے میں اس طرح منطبع ہو جیسے اعراض کا انطباع جواہر جسمانیہ میں ، تو بداہۃً لازم آئے گا کہ جسم کے بٹنے سے وہ علم بھی بٹ جائے ، جیسا کہ دلیل اول میں گذرا ، اگر چہ وہ علم مادے میں منطبع اور مادے پر بچھا پھیلا نہ ہو

اور لفظِ ''انطباع'' اگر ناگوار ہو تو ہم دوسری تعبیر کی طرف نکل جائیں ، اور کہیں کہ علم کو اپنے عالم سے کوئی نسبت کوئی لگاؤ ہے یا نہیں؟.....نہ ہو یہ محال ہے ، کیوں کہ ذی علم سے علم کی نسبت منقطع ہو تو اُس کا موصوف بہ علم ہونا ، کسی اور کے موصوف بہ علم ہونے سے اولیٰ کیوں ہو گیا؟..... اور اگر علم کو اپنے عالم سے نسبت ہے تو یہ تین صورتوں سے خالی نہیں ، ① یا تو محل کے اجزاء میں ہر جز کو علم سے نسبت ہو ② یا محل کے بعض اجزاء کو علم سے نسبت ہو بعض کو نہیں ③ یا کسی بھی جز کو علم سے نسبت نہ ہو ــــ یہ کہنا کہ ــ ''کسی بھی جز کو نسبت نہیں'' ــ باطل ہے ، کہ جب آحاد و افراد کو نسبت نہیں ، تو مجموع کو بھی نسبت نہ ہوگی ، کیوں کہ مُباینت و علیٰحدگی رکھنے والے افراد کا جو مجموعہ ہو وہ بھی مباینت و علیٰحدگی ہی رکھے گا

اور یہ کہنا بھی باطل ہے کہ ــــ ''بعض اجزائے محل کو علم سے نسبت ہے'' ــــ کہ وہ جز جسے علم سے نسبت نہیں ، وہ

وباطل أن يقال : النسبة للبعض ، فان الذى لا نسبة له ، ليس هو من معناه[1] فى شيء ، وليس كلامنا فيه

وباطل أن يقال : لكل جزء مفروض نسبةٌ الى الذات ، لأنه ان كانت النسبة الى ذات العلم بأَسْره ، فمعلومُ كل واحد من الأجزاء ليس هو جزءًا من المعلوم ، بل هو المعلوم كما هو ، فيكون معقولًا مَرّاتٍ لا نهاية لها بالفعل ، وان كان كل جزء له نسبةٌ أخرىٰ ، غيرُ النسبة التى للجزء الآخَر الى ذات العلم ، فذات العلم اذن منقسمة فى المعنىٰ ، وقد بَيّنّا أن العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه ، لا ينقسم فى المعنىٰ ، وان كانت نسبةُ كل واحد ، الى شيءٍ من ذات العلم ، غيرِ ماإليه نسبةُ الآخر ، فانقسام ذات العلم بهذه الطريقة أظهر ، وهومحال .

ومن هذا يتبين أن المحسوساتِ المنطبعةَ فى الحواسّ الخمس ، لا تكون الا أَمْثِلة ، لصُوَر جزئية منقسمة ، فان الادراک معناه حصول مثال المُدرَک ، فى نفس المُدرِک ، ويكون لكل جزء من مثال المحسوس ، نسبةٌ الى جزء من الآلة الجسمانية .

وصفِ علم سے نرا بیگانہ ہے ، اور ہماری بحث سے محض بے علاقہ ۔

اور یہ کہنا بھی باطل ہے کہ — ''محلِ علم کے ہر ہر جزءِ مفروض کو ذاتِ علم سے نسبت ہے'' — کیوں کہ پوری ذاتِ علم سے اگر نسبت ہو ، تو ہر ہر جز کو جو معلوم ہوگا ، وہ اس معلوم کا جو کہ واحدِ عقلی ہے ایک جز نہیں ہوگا ، بلکہ معلومِ واحدِ عقلی اپنی حقیقتِ واقعیہ کے مطابق ہی ہر ہر جز کو معلوم ہوگا ، تو وہ واحدِ عقلی بالفعل غیر متناہی بار معلوم و معقول ہوگا ۔

اور اگر ہر جز کو ذاتِ علم سے نسبتِ دیگر ہو ، یعنی جو نسبت ایک کو ہے دوسرے کو نہیں ، تو ایسے میں ذاتِ علم از روئے وصف منقسم ٹھہرے گی ، حالانکہ ہم واضح کر چکے کہ جو معلوم ہر جہت سے ایک ہو ، اُس کا علم از روئے وصف بھی منقسم نہیں ہوسکتا

اور اگر محلِ علم کے ہر جز کو نسبت ، ذاتِ علم کے ایک ایسے حصے سے ہو ، جو اس حصے کے علاوہ ہو جس سے جزِ دیگر کو نسبت ہے ، تو ذاتِ علم کا انقسام اِس صورت میں اور بھی ظاہر ہے ، اور انقسام محال ہے

اور اِسی سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ حواسِ خمسہ میں جو محسوسات منطبع ہوتے ہیں وہ محض جزئیاتِ منقسمہ کی صورتوں کی مثال و حکایت ہوتی ہے ، کیوں کہ ادراک کا معنیٰ ہے — ''مُدرَک کی نقل و مثال کا مُدرِک کے نفس میں آنا'' — اور محسوس کی اُس مثال کے ہر جزء کو آلۂ جسمانیہ [یعنی مخصوص حصۂ دماغ] کے ایک حصّے سے نسبت ہوتی ہے

[1] معناه اى معنى العلم اى وصف العلم

والاعتراض على هذا ماسبَق ، فان تبديل لفظ الانطباع بلفظ النسبة ، لا يَدْرَء الشبهةَ ، فيما ينطبع فى القوة الوهمية للشاة ، من عداوة الذئب ، كما ذكروه ، فانه ادراک لا مَحالة ، وله نسبة اليه ، ويلزَم فى تلک النسبة ما ذكرتُموه ، فان العدواة ليست أمرًا مقدّرًا ، له كَمّيّة مقدارية ، حتى ينطبع مثالها فى جسم مقدّر ، وتَنْتَسِب أجزاؤها الى أجزائه ، وكون شكل الذئب مقدّرًا ، لا يكفِى ، فان الشاة أدركت شيئًا سوى شكله ، وهو المخالفة والمُضادّة والعداوة ، والزِيادةُ على الشكل من العداوة ، ليس لها مقدار ، وقد أدركتها بجسم مقدر .... فهذه الصورة مشكِّكة فى هذا البرهان ، كما فى الأول

فان قال قائل : هَلّا دفَعتم هذه البراهين ، بأن العلم يحُلّ من الجسم فى جوهر مُتحيِّز لا يتجزّأ ، وهو الجوهر الفَرْد !!

قلنا: لأن الكلام فى الجوهر الفَرْد ،يتعلق بأمور هندسية ، يطول القول فى حَلّها ، ثم ليس فيه مايدفَع الاشكال

اعتراض:۔ اِس پر وہی سابقہ اعتراض ہے ، کیوں کہ انطباع کا لفظ ہٹا کر اس کی جگہ لفظ نسبت رکھ دینے سے وہ شبہ دور نہیں ہوگا ، جو ہم نے اُن کے اِس نظریے میں دکھایا تھا کہ ـــــ ''بکری کی قوتِ وہمی میں بھیڑیئے کی عداوت منطبع ہوتی اور سماتی ہے'' ـــــ شبہ یہ تھا کہ وہ انطباعِ عداوت لامَحالہ ادراک ہے ، اور اُس ادراک کو بکری سے نسبت ہے ، اور اُس نسبت میں وہی کچھ جسے تم نے یہاں محال و باطل ٹھہرایا لازم آئے گا ، کیوں کہ عداوت کوئی مقداری چیز نہیں ، حتیٰ کہ اُس کی مثال و تصویر جسمِ ذی مقدار میں منطبع ہو ، اور اُس کے ایک ایک جز کی جسمِ ذی مقدار کے ایک ایک جز کے ساتھ نسبت ہو جائے

اور بھیڑیئے کی شکل کا ذی مقدار ہونا عداوت کو متجزی و منقسم ٹھہرانے کے لیے کافی نہ ہوگا ، کیوں کہ بکری نے بھیڑیئے کی شکل کے سوا ایک چیز کا ادراک کیا ہے ، اور وہ ہے مخالفت وعداوت ودشمنی ، اور وہ عداوت کہ شکل وصورت پر مستزاد ایک شئ ہے اُس کی کوئی مقدار نہیں ، اور اُس غیر مقداری کا بکری نے جسمِ ذی مقدار سے بقول تمہارے ادراک کیا

لہٰذا یہ صورت اِس فلسفی دلیلِ ثانی کو بھی اول ہی کی طرح مشکوک ٹھہراتی ہے

سائل:۔ تم اِن دلائل کا دفع اس طرح کیوں نہیں کرتے ...... کہ علم ایک نا قابلِ تجزیہ جوہرِ مُتَحَیِّز ، یعنی جوہرِ فرد میں حلول کرتا ہے

جواب:۔ جوہرِ فرد کی بحث کا تعلق امورِ ہندسیہ سے ہے ، جن کی عقدہ کشائی میں کلام طویل ہے ، پھر جوہر فرد کو علم کا محل قرار دینے میں اشکال سے خَلاصی نہیں ، کہ اس سے لازم آئے گا کہ قدرت اور ارادہ بھی اسی جز میں ہوں ، کیوں کہ

،فانه يلزَم أن تكون القدرة والارادة ، أيضًا فى ذلک الجزء ، فان للانسان فعلًا ، ولا يُتصوَّر ذلک الا بقدرة وارادة ، ولا تُتصور الارادة الا بعلم ، وقدرة الكتابة فى اليد والأصابع ، والعلم بها ليس فى اليد ، اذ لا يزول بقطع اليد ، ولا ارادتُها فى اليد ، فانه قد يُريدها بعد شَلَلِ اليد ، وتتعذّر لا لعدم الارادة ، بل لِعَدَم القدرة

دليل ثالث :۔ قولهم : ان العلم لو كان فى جزء من الجسم ، لكا ن العالم ذلک الجزء ، دون سائر أجزاء الانسان ، والانسان يقال له عالِم،والعَالِمِيّة صفة له على الجملة ، من غير نسبة الى محل مخصوص .

وهذا هَوَس ، فانه يُسمّىٰ مُبصِرًا وسامعًا و ذائقًا ، وكذا البَهِيْمة تُوصَف به ، وذلک لا يدل على أن ادراک المحسوسات ليس بالجسم ، بل هو نوع من التجوّز ، كما يقال : فُلان فى ((بغدا د)) وان كان هو فى جزء من جملة ((بغداد)) لا فى جميعها ، ولكن يضاف الى الجملة .

انسان کے لیے فعل ممکن ہے ، اور فعل بغیر قدرت وارادہ کے معقول نہیں ، اور ارادہ بغیر علم کے ممکن نہیں ، جب کہ کتابت کی قدرت وسکت ہاتھ اور انگلیوں میں ہوتی ہے ، مگر کتابت کا علم ہاتھ میں نہیں ہوتا ، کیوں کہ ہاتھ کٹ جانے سے کتابت کا علم جاتا نہیں رہتا ، اور نہ ارادہ ہاتھ میں ہوتا ہے ، کیوں کہ ہاتھ مفلوج ہوجانے کے بعد بھی انسان کبھی کتابت کا ارادہ کرتا اور لکھنا چاہتا ہے ، اور لکھ نہیں سکتا ، اس لیے نہیں کہ چاہتا نہیں ہے ، بلکہ اس لیے کہ قدرت وسکت نہیں ہے

تیسری فلسفی دلیل :۔ علم اگر جسم کے کسی جز میں ہوتو عالم صرف وہی جز ہوگا باقی اجزائے انسانی نہیں ، حالانکہ انسان کو عالم کہا جاتا ہے ، اور عالمیت انسان کی مجموعی طور پر صفت ہے نہ کہ جسمِ انسانی کے اندر کسی مخصوص محل کی [تو یہ دلیل ہے کہ علم کا محل جسم نہیں بلکہ روح ہے]

جواب:۔ یہ پاگل پن ہے ، کیوں کہ انسان کو دیکھنے والا سننے والا اور چکھنے والا بھی کہا جاتا ہے ، یوں ہی چوپایوں کو ــــ اور یہ اطلاق اس پر دلیل نہیں کہ ــــ ''محسوسات کا ادراک جسم سے نہیں ہوتا'' ــــ بلکہ یہ اطلاق ایک طرح کا مجاز ہے ، جیسے کہتے ہیں ــــ '' فُلاں بغداد میں ہے'' ــــ اگر چہ وہ شخص شہرِ بغداد کے جملہ حِصَص میں سے کسی ایک حصے میں ہوتا ہے ، نہ کہ پورے شہر میں ، لیکن اس کے ہونے کی نسبت پورے شہر کی طرف کی جاتی ہے

الشَلَل [ق] بفتحتين [ص] : اليُبُسُ فى اليد [ق] او الفَسادُ فيها[ت] او ذَهَابُهَا[ق]، تباہ شدنِ دست[ص]: ہاتھ کا خشک ہوجانا ، یا اُس میں خرابی آجانا ، یا ہاتھ کا جاتا رہنا ، ہاتھ کا تباہ ہوجانا

هَوَس بالتحريک : نوعے از جنون[ص] ، طَرَفٌ مِنَ الجُنُون [ق] ، وقد يُطْلَقُ عَلَى الَّذِى به المَالِيْخُوْلِيَا والوَسَاوِسُ[ت]

دلیل رابع : ۔ان كان العلم يحِلّ جزءً ا من القلب أو الدماغ مثلًا ، فالجَهْل ضده ، فينبغى أن يجوز قيامه بجزء آخر من القلب أو الدماغ ، ويكون الانسان فى حال واحدة عالمًا و جاهلًا بشيء واحد ، فلَمَّا استحال ذلک ، تَبَيَّنَ أن محلّ الجهل ، هو محل العلم ، وأن ذلک المحل واحد ، يستحيل اجتماع الضدين فيه ، فانه لو كان منقسمًا ، لَمَا استحال قيام الجهل ببعضه ، والعلمِ ببعضه ، لأن الشيء فى محل لا يُضَادُّه ضِدُّه فى محل آخر ، كما يجتمع البَلَق فى الفَرَس الواحد ، والسَواد والبَياض فى العين الواحدة ، ولكن فى محلين .... ولا يلزم هذا فى الحواس ، فانه لا ضد لادراكاتها ، ولكنه قد يُدرِک وقد لا يُدرِک ، فليس بينهما اِلّا تقابُلُ الوجود والعدم ، فلا جَرَمَ نقول : يُدرِک ببعض أجزائه كالعين والأُذُن ، ولا يُدرِک بسائر بدنه ، وليس فيه تناقض .

چوتھی فلسفی دلیل: ۔علم اگر مثلاً قلب یا دماغ کے ایک جز میں حلول کرے ، تو جہل جو علم کی ضد ہے چاہیئے کہ اس کا قیام قلب یا دماغ کے دوسرے جز میں ممکن ہو ، اور انسان بیک وقت ایک ہی چیز سے واقف اور ناواقف دونوں ہو سکے ، اور جب یہ محال ہے تو پتہ چلا کہ ـــــ ’’جہل کا محل وہی ہے جو علم کا ہے ، اور وہ محل ایک ہے ، اُس میں ضدین کا جمع ہونا محال ہے ‘‘ـ کیوں وہ محل اگر بٹنے والا ہوتا تو اُس کے ایک حصے میں جہل کا قیام اور دوسرے حصے میں علم کا قیام محال نہ ہوتا ، کیوں کہ چیز ایک محل میں ہو اور اُس کی ضد دوسرے محل میں ، تو وہ اُس چیز کی ضد نہیں ہوگی ، جیسے ایک ہی گھوڑے میں ابلقی رنگ یعنی سیاہی وسفیدی ، نیز ایک ہی آنکھ میں سواد و بیاض جمع ہوتے ہیں ، لیکن دو محل میں ۔

حواس میں یہ بات [کہ حواس چوں کہ ایک جزِ جسم میں حلول کیے ہیں لہٰذا دوسرے اجزائے جسم میں ان کی ضد کا قیام ممکن ہو اور انسان بیک وقت ضدین سے متصف مثلاً سامع وغیر سامع یا مشاہدہ کُناں وغیر مشاہدہ کُناں دونوں ہو سکے] لازم نہیں آتی ، کیوں کہ حواس کے ادراکات کی ضد ہی نہیں ہے [جیسے علم کی ضد جہل تھی] ، ہاں حواس کبھی ادراک کرتے ہیں اور کبھی نہیں کرتے ، تو ادراک اور عدمِ ادراک میں محض تقابلِ وجود وعدم ہے ، لہٰذا ہم ضرور کہیں گے کہ ـــــ ’’حساس اپنے بعض اجزاء مثلاً آنکھ یا کان سے ادراک کرتا ہے ، باقی جسم سے ادراک نہیں کرتا‘‘ـ اور اس میں تناقض نہیں

ـــــ یعنی ’’دو متضاد احکام کا لزوم‘‘ جو کہ ـــ’’يكون الانسان فى حالٍ واحدةٍ عالمًا وجاهلًا بشيء واحدٍ سے ماخوذ ہے

ضَادَّهُ : خَالَفَهُ [ق] : مزاحمت کرنا **اَلْبَلَقُ** محركةً : سَوادٌ و بَياضٌ [ق] : سیاہی وسفیدی [ص]

ولایُغنی عن هذا قولکم : ان العالِمیّة مضادة للجاهلیة ، والحکم عامّ لجمیع البَدَن ، اذ یستحیل أن یکون الحکم فی غیر محل العلة ، فالعالِم هو المحلّ الذی قام العلم به ، فان أُطلِق الاسم علی الجملة فبالمجاز ، کما یقال : هو فی ((بغداد)) وان کان هو فی بعضها ، وکما یقال : هو مُبصِر ، واِنْ کُنّا بالضَرورة نعلم أن حکم الاِبْصار لا یثبُت للرِجْل والید ، بل یختص بالعین ، وتَضادُّ الأحکام کتضادّ العِلَل ، فان الأحکام تَقتصِر علی محلّ العلل .

ولا یُخلِص من هذا قول القائل : ان المحل المُهَیَّأ لقَبول العلم والجَهْل من الانسان واحد ، فیَتَضادّان علیه ، فانّ عندکم أن کل جسم فیه حیاة فهو قابل للعلم والجهل ، ولم تَشترِطوا سُوی الحیاة ،

اوراس دومتضاد احکام کے لزوم سے تم یہ کہہ کرنہیں بچ سکتے کہ ـ ’’عالم ہونا جاہل ہونے کی ضد ہے ، اورحکمِ ہٰذا [یعنی عالمیت] پورے جسمِ انسانی کوعام وشامل ہے [توعلم کا حلول گوکہ ایک ہی جز میں ہوتا ہم اس عموم وشمول کے سبب دیگر اجزائے جسم میں جہل کا قیام ناممکن ہوگا ، اور بیک وقت انسان کا ایک ہی چیز سے باخبر اور بے خبر دونوں ہوسکنا لازم نہیں آئے گا ‘‘ـــ] اِس لیے کہ جہاں علت نہیں [مثلاً علم نہیں] وہاں اُس علت کا حکم [مثلاً عالمیت] ہونا محال ہے ، لہذا عالم وہی محل ہے جس میں علم کا قیام ہے ، اب اگراسمِ عالم پورے مجموعہ پر بولا جارہا ہے تو یہ بطورِ مجاز ہے ، جیسے کہتے ہیں ـــ ’’وہ شخص بغداد میں ہے‘‘ـــ اگرچہ وہ بغداد کے ایک حصے میں ہوتا ہے ، اور جیسے کہتے ہیں ـــ ’’وہ شخص دیکھ رہا ہے‘‘ـــ اگرچہ ہم بداہۃً جانتے ہیں کہ دیکھنے کا حکم ووصف ہاتھ پاؤں کے لیے نہیں ہے ، بلکہ خاص آنکھ کے لیے ہے ، اوراحکام کا تضاد علتوں کے تضاد ہی کی طرح ہے ، کیوں کہ احکام محلِّ عِلَل ہی پر رُک رہتے ہیں ، اُس سے تجاوز نہیں کرتے

نیز اجتماعِ ضدین کے امکان سے یہ کہہ کربھی چھٹکارا حاصل نہیں کرسکتے کہ ـــ علم وجہل سے اتصاف کی استعداد والا محل انسان میں ایک ہی ہے ، تو یہ دونوں اس محل میں اجتماعِ ضدین ٹھہریں گے [لہذا علم کے ساتھ جہل کے اجتماع کا امکان جو ہم نے لازم بتایا تھا نہ رہے گا] ــــــ اس میں تمہارے لیے خلاصی یوں نہیں ہے کہ تمہارے نزدیک ہرجسمِ ذی حیات قابلِ علم وجہل ہے ، اور حیات کے سوا کوئی اورشرط تم نے لگائی نہیں ، اورتمام اجزائے بدن تمہارے نزدیک علم کوقبول کرنے میں ایک نہج پر ہیں

مَا یُغْنِیُ عَنْکَ هٰذا : ای ما یُجدِیُ عنک ومَا یَنْفَعُکَ [ص] : یہ تمہیں نفع نہ دے گا ، یہ تمہارے کام نہ آئے گا **خَلَّصَ فُلَانًا** : نَجّاه [ق] کَاَخْلَصَهُ [ت] : رہائی دینا ، تَخْلِیْص : رہانیدن [ص]

شريطة أخرى ، وسائر أجزاء البدن عندكم في قُبول العلم على وَتيرة واحدة .

الاعتراض : أن هذا ينقلب عليكم في الشَهْوة والشوق والارادة ، فان هذه الأمور تثبُت للبهائم والانسان ، وهي معانٍ تنطبع في الجسم ، ثم يستحيل أن ينفِر عما يَشتاق اليه ، فيجتمع فيه النفرة والمَيل الى شيء واحد ، بوجود الشوق في محل ، والنفرةِ في محل آخر ، وذلك لا يدل على أنها لا تحُلّ الأجسام ، وذلك لأن هذه القوى وان كانت كثيرة ومُتَوَزَّعةً على آلات مختلفة ، فلها رابطة واحدة وهي النفس ، وذلك للبَهيمة والانسان جميعًا ، واذا اتحدت الرابطة ، استحالت الاضافات المتناقضة بالنسبة اليها ، وهذا لا يدل على كون النفس ، غيرَ منطبعة في الجسم ، كما في البهائم .

دليل خامس : ـ قولهم : ان كان العقل يُدرِك المعقول بآلة جسمانية ، فهو لا يعقِل نفسَه ،

اعتراض:۔ یہ دو متضاد احکام کا لزوم ، جو ایک جزِ جسم کو علم کا محل ٹھہرانے پر تم نے دکھایا ، الٹ کر تمہارے ہی اوپر پڑتا ، اور شہوت وشوق وارادہ کے بارے میں تمہارے نظریے کو زخمی کرتا ہے ، کیوں کہ یہ تینوں چیزیں جانور اور انسان دونوں کے لیے ہوتی ہیں ، اور یہ تینوں ایسے اوصاف ومعانی ہیں جو جسم میں منطبع ہوتے ہیں ، پھر اس کے باوجود محال ہے کہ ــــ جس چیز کا شوق ہے اُسی سے نفرت بھی ہو ، اور ایک چیز کی رغبت اور نفرت انسان یا جانور میں جمع ہو جائے ، یوں کہ رغبت ایک محل میں ہو ، اور نفرت دوسرے محل میں ہو ۔ اور پھر یہ استحالہ اِس پر دلیل نہیں کہ ، یہ چیزیں جسم میں حال اور منطبع نہیں ، کیوں کہ یہ شہوت وشوق وارادہ کی قوتیں گو کہ کثیر التعداد ہیں ، اور مختلف آلات پر تقسیم کی گئی ہیں ، مگر اِنہیں مطلوب ومشتہیٰ ومراد سے جوڑنے والی چیز ایک ہی ہے ، اور وہ ہے روح ، جو جانور اور انسان سب کے لیے ہے ، اور جب وہ جوڑنے والا رابطہ ایک ہے ، تو اُس کے اعتبار سے اِن قوتوں کی اپنی متعلقہ اشیاء سے متناقض اضافتیں یعنی متضاد نسبتیں محال ہو گئیں [مثلاً روح نے ایک چیز سے قوتِ رغبت کی نسبت واضافت کر دی ، تو اب اس نسبت کی موجودگی میں اُسی چیز سے قوتِ نفرت کی نسبت واضافت ، کہ پہلی نسبت واضافت سے متناقض ہے ، نہیں کر سکتی] پھر یہ استحالہ اِس پر دلیل نہیں کہ روح جسم میں منطبع نہیں ، دیکھو بہائم میں تمہارے نزدیک منطبع ہے

پانچویں فلسفی دلیل:۔ عقل اگر معقول کا آلۂ جسمانی کے ذریعے ادراک کرے تو خود کو نہ جانے ، حالانکہ تالی محال ہے ، کیوں کہ عقل خود کو جانتی ہے ، تو مقدم بھی محال ہوا

نَفَرْتُ (ض) من هذا الامر : انْقَبَضْتُ منه

وَلَمْ اَرْضَ به [ت۵۴۷، ۵۵۰ ج۷] : کڑھنا اور ناپسند کرنا **تَوَزَّعُوْهُ فِيْمَا بينهم** : تَقَسَّمُوْهُ [ق ت] : اُسے لوگوں نے آپس میں بانٹ لیا

والتالی محال ، لأنه يعقِل نفسه ، فالمقدم محال .

قلنا : مُسلَّمٌ أن ((استثناء نقيض التالی)) يُنتِج ((نقيضَ المقدم)) ولكن اذا ثبَت اللُّزوم بين التالی والمقدم ، بل نقول : لا يُسَلَّم لزوم التالی للمقدم ، وما الدليل عليه ؟!

فان قيل : الدليل عليه أن الابُصار لَمّا كان بجسم ، فالاِبُصار لا يتعلّق بالاِبُصار ، فالرُّؤْيةُ لا تُرىٰ ، والسَمْعُ لا يُسْمَع ، وكذا سائرُ الحواس ، فان كان العقل أيضًا لا يُدرِك الا بجسم ، فلا يُدرِك نفسَه ، والعقل كما يعقِل غيرَه ، يعقِل نفسَه ، فانّ الواحد مِنّا ، كما يعقِل غيرَه ،يعقِل نفسَه،ويعقِل أنه عقَل غيرَه ، وأنه عقَل نفسَه

قلنا : ما ذكَرتموه فاسد من وجهين

أحدهما : أنّ الابُصـار عـنـدنا ، يجوز أن يتعلق بنفسه ، فيكون اِبُصارًا لغيره ولنفسه ، كما يكون العلم الواحد ، علمًا بغيره ، وعلمًا بنفسه ، ولكنّ العادة جارية بخلاف ذلک ، وخَرُق العادات عندنا جائز .

اعتراض:۔ ــــ ’’نقیضِ تالی کا استثناء ، نقیضِ مقدم کا نتیجہ دیتا ہے‘‘ــــ یہ مسلّم ہے مگر کب؟.....جب کہ مقدم وتالی میں لزوم ثابت ہو ، یہ لزوم تمہاری تالی کا مقدم کے لیے قطعاً تسلیم نہیں ، تو بتاؤ اِس لزوم پر کیا دلیل ہے؟

فلسفی:۔ اِس پر دلیل یہ ہے کہ اِبصار یعنی دیکھنا یعنی مشاہدہ چونکہ جسم کے ذریعے ہوتا ہے لہذا مشاہدہ خود مشاہدے سے متعلق نہیں ہوتا ، چنانچہ مشاہدے کا مشاہدہ نہیں ہوتا ، اور سننا سنائی نہیں دیتا ، ایسا ہی باقی حواس کا حال ہے ، تو اب عقل بھی اگر جسمانی آلے کی مدد سے ادراک کرے تو خود اپنا ادراک اُسے نہ ہو ، حالانکہ عقل جس طرح دوسرے کو جانتی ہے اپنے آپ کو بھی جانتی ہے ، دیکھو ہم سے ہر شخص جس طرح دوسرے کو جانتا ہے اُسی طرح اپنے آپ کو بھی جانتا ہے ، اور یہ بھی جانتا ہے کہ میں نے دوسرے کو جانا اور یہ بھی کہ میں نے اپنے آپ کو جانا ،

اعتراض:۔ تمہاری یہ دلیل دو وجہ سے فاسد ہے

اوّل:۔ یہ کہ ابصار ومشاہدہ ہمارے نزدیک ممکن ہے کہ خود اپنے آپ سے متعلق ہو ، تو مشاہدہ دوسرے کا مشاہدہ بھی ہوگا اور خود مشاہدے کا مشاہدہ بھی ہوگا ، جیسے ایک ہی علم ہے جو دوسرے کو جاننا اور خود جاننے کو جاننا دونوں ہوتا ہے ، لیکن عادت اس کے برخلاف جاری ہے [اس لیے خود مشاہدے کا مشاہدہ نہیں ہوتا] جبکہ خرقِ عادت ہمارے نزدیک ممکن ہے

ثانی:۔ اور یہ زیادہ باقوت وجہ ہے ، کہ مانا حواسِ خمسہ میں یہ محال ہے کہ وہ خود اپنا ادراک کریں ، لیکن کس دلیل

والثانی : وهو أقوی ، أنا نسلم هذا فی الحواس ، ولکن لِمَ قلتم : اذا امتنع ذلک فی بعض الحواس ، یمتنع فی بعض ؟! وأَیُّ بُعْدٍ فی أن یفترق حکم الحواس فی وجه الادراک ، مع اشتراکها فی أنها جسمانیة ؟! کما اختلف البَصَر واللَمْس ، فی أن اللَّمْس لایُفید الادراکَ ، اِلّا باتصال الملموس بالآلة اللامسة ، وکذا الذَوْق ، ویخالفها البَصَر ، فانه یُشْتَرَط فیه الانفصال ، حتی اِنّ الواحد اذا أَطْبَقَ أَجفانه ، لَمْ یَرَ لَوْنَ الجُفون ، لأنها لَمْ تَبْعُد عنه .

وهذا الاختلاف ، لا یُوجِب الاختلافَ فی الحاجة الی الجسم ، فلا یبعُد أن یکون فی الحواس الجسمانیة ، ما یُسمّیٰ عقلًا ، ویُخالِفُ سائرَها ، فی أنها تُدرِک نفسَها

دلیل سادس :ـ قالوا:لو کان العقل یُدرک بآلة جسمانیة ، کالإبصار ، لَمَا أدرک آلتَه ، کسائر الحواس ،ولکنه یدرک الدِماغ والقَلْب،وما یُدَّعیٰ أنه آلة له ، فدَلّ أنه لیس آلة له ولا محلًا ، والا لما أدرکه

سے کہتے ہو کہ خود اپنا ادراک بعض حواس [یعنی خمسہ مذکورہ] میں محال ہوا ، تو بعض دیگر میں بھی محال ہوگا ؟...... اور کیا استحالہ ہے اِس میں کہ ـــ ''حواس کا حکم طرزِ ادراک میں باہم مختلف ، اور جسمانی ہونے میں باہم یکساں ہو'' ـــ دیکھو بَصَر و لَمس بعض باتوں میں باہم اختلاف رکھتے ہیں ، لمس ادراک کا فائدہ یوں ہی دیتا ہے کہ ملموس کا آلۂ لامسہ سے اتصال اور نزدیکی ہوجائے ، یہی حال ذوق کا ہے ، اور بصر کا حال اِن دونوں سے مختلف ہے ، اُس میں انفصال و دوری شرط ہے ، حتیٰ کہ کوئی اپنی پلکیں ڈھانپ لے تو پلکوں کا رنگ اُسے دکھائی نہ دے گا ، اس لیے کہ پلکیں آنکھ سے دور نہیں رہیں

پھر بصر و لمس کا یہ اختلاف ، جسم کی طرف اِن کی احتیاج ، میں اختلاف کا مُوجِب نہیں ، جسم کے دونوں یکساں محتاج ہیں ، تو کچھ بعید نہیں کہ حواسِ جسمانی میں کوئی چیز ایسی ہو جسے عقل کہیں ، اور وہ خود اپنا ادراک کرنے اور اپنے آپ کو جاننے میں باقی حواس سے مختلف ہو

چھٹی فلسفی دلیل:ـ فلسفی کہتے ہیں عقل اگر قوتِ باصرہ کی طرح آلۂ جسمانی کے ذریعے ادراک کرتی ، تو خود اپنے آلے کے ادراک سے قاصر رہتی ، جیسے باقی حواس قاصر ہیں ، لیکن عقل تو قلب ، دماغ اور جسے بھی اِدّعائی طور پر عقل کا آلہ کہیں ، سب کا ادراک کرتی ہے ، یہ دلیل ہے کہ عقل کے لیے نہ کوئی جزِ جسم آلہ ہے اور نہ محل ـ اگر قلب ذہن یا کوئی اور

لَمُس(ض ن):مَسّ [ق ت] : چھونا ـ المَسُّ:ادراکٌ بظاهر البَشَرَةِ **کَاللَّمْسِ** [ت] : مَسّ اور لَمُس کا معنی ہے ظاہرِ جلد کے ذریعے ادراک کرنا

الاعتراض علی هذا الکلام ، کالاعتراض علی الذی قبله ، فانا نقول : لا یبعُد أن یُدرِک الإبصار محلَّه ، ولکنه جَریٰ علی العادة .... أو نقول : لِمَ یستحیل أن تَفترِق الحواسُّ فی هذا المعنی؟! وان اشترکتْ فی الانطباع فی الاجسام کما سبَق ، ولِمَ قلتم : اِنّ ما هو قائم فی جسم ، یستحیل أن یُدرِک الجسمَ الذی هو محله ، لِمَ یلزَم أن یُحکَمَ من جزئی معین ، علی کلّی مرسل ؟!

ومِمّا عُرِفَ بالاتفاق بُطلانُه ، وذُکِر فی المنطق ، أن یُحکَم بسبب جزئی أو جزئیاتٍ کثیرة ، علی کلّیّ ، حتی مَثَّلُوه بما إذا قال الانسان : إن کل حیوان فإنه یُحرّک عند المَضْغ فَکَّهُ الأسفل ، لأنا استقرأنا الحَیَوانات کلَّها فرأیناها کذلک ، فیکون ذلک لِغفْلته عن ((التِمْساح)) فانه یُحرّک فَکَّهُ الأعلیٰ

وهؤلاء لَمْ یَسْتَقْرِئُوا إلا الحواسَّ الخَمْسَ ، فوَجَدُوها علی وجه معلوم ، فحکَموا علی الکل به ،

عضوِ عقل کا آلہ ومحل ہوتا تو عقل اُس کا ادراک نہیں کرتی

اعتراض:۔ اس دلیل پر ویسا ہی ہے جیسا سابقہ دلیل پر تھا کہ ـــــــ کچھ بعید نہیں کہ قوتِ باصرہ اپنے محل ومستقر کا ادراک کرے ، لیکن باصرہ کا ادراک عادتِ الٰہیہ جَلَّ وَعَلَا کے مطابق جاری ہے ـــــ یا حسبِ سابق ہم کہیں گے کہ کس دلیل سے محال ہے کہ ـــــ ''حواس اِس وصف [یعنی ادراکِ محلِ خویش] میں باہم مختلف ہوں ، گو کہ انطباع فی الاجسام میں باہم شریک ہوں''ـــ؟..... اور کس دلیل سے کہتے ہو کہ ـــ ''جس شَی کا قیام جسم میں ہو ، یعنی ایک جزِ جسم اس کے لیے محل ہو ، تو وہ اُس جزِ جسم کا ادراک نہیں کر سکتی''ـــ؟..... جزئیِ معین سے کلیِ مرسَل پر حکم لازم آنا کس دلیل سے ہے؟

ایک جزئی یا کثیر جزئیات کے سبب کلی پر حکم لگانا ، معلوم ومشہور اور منطق میں مذکور ہے کہ ، بالاتفاق باطل ہے ، حتیٰ کہ اہلِ منطق نے اس کی یہ مثال دی کہ کوئی شخص دعویٰ کرے ـــ ''ہر ذی روح چباتے وقت نیچے کے جبڑے کو ہلاتا ہے''ـــ اور دلیل یہ دے کہ ـــ ''تمام ذوی الارواح کا ہم نے استقراء کیا تو سب کو ایسا ہی پایا''ـــ تو یہ مگرمچھ سے اُس کی بے خبری پر مبنی ہوگا ، کیوں کہ مگرمچھ اپنے اوپر کے جبڑے کو ہلاتا ہے

اِن فلسفیوں نے صرف حواسِ خمسہ کا استقراء کیا ، اُنہیں ایک خاص صورت پر پایا [کہ وہ اپنے محل کا ادراک نہیں کرتے] ، نتیجۃً کل حواس پر وہی حکم لگا دیا [کہ جو حواس بھی اجسام میں منطبع ہوں وہ اپنے محل کا ادراک نہیں کر سکتے]

فَکّ ، بالفتح وتشدید: یکے از دو استخواں کہ دندان در آں مرکوز اند [غ]: جبڑا **مَضَغَهُ مَضْغًا** (ف ن) لَا کَهُ بسِنِّهِ طَعَامًا او غیرَهُ [ق ت] : خائیدن [ص] : چبانا **تِمْسَاح** [ق ص] : نہنگ [ص]: مگرمچھ، گھڑیال

فـلـعـل الـعقل حاسة أخرى ، تَجْرِى من سائر الحواس ، مَجْرَى التِّمْساح من سائر الحَيَوانات ، فتكون إذن الـحـواس ، مع كونها جسمانية ، منقسمة إلى : ما تُدرِک محلَّها ، وإلى مَا لَا تُدْرِکُ ، كما انقسمت الى ما يُدرِک مُدْرَكه ، من غير مُماسّة كا لبَصَر ، والى ما لا يُدرِک الا بالاتصال كالذَّوْق واللَّمْس .

فما ذكروه أيضًا ، إنْ أَوْرَثَ ظَنًّا ، فلا يُورِث يقينًا مَوثوقًا به .

فإن قيل : لَسْـنَـا نُـعَوِّل على مجرد الإستقراء للحواس ، بل نعوّل على البرهان ، و نقول : لو كان الـقـلـب أو الدماغ ، هو نفسَ الإنسان ، لكان لا يَعْزُب عنه إدراكُهما ، حتى لا يخلو عن أن يعقِلهما جيمعًا ، كـما أنه لا يخلو عن إدراک نفسه ، فإن احدًا لا يعزُب ذاتُه عن ذاته ، بل يكون مُثبِتًا لنفسه ، فى نفسه أَبَدًا ، والإنسـان مـا لـم يَسْمَع حديثَ القلب والدماغ ، أو لم يشاهد هما بالتشريح ، من إنسان آخر ، لا يدركهما ولا يعتقد وجودهما ، فإن كان العقل حالًّا فى جسم ، فينبغي أن يعقِل ذلک الجسمَ أَبَدًا ، أو لا يدركه أبدًا ،

تو یہ شاید تو یہاں لگا ہی ہوا ہے ، کہ عقل ہوسکتا ہے ایک الگ حاسہ ہو ، جس کی روش باقی حواس کی بہ نسبت ایسی ہی ہو ، جیسی مگرمچھ کی روش باقی ذوی الارواح کی بہ نسبت ــ تو اِس امکان پر حواس کی ، جسمانی ہونے کے باوجود دو قسمیں ہوں گی (۱) ایک وہ جو اپنے محل کا ادراک کریں (۲) اور دوسرے وہ جو اپنے محل کا ادراک نہ کریں ــ جیسا کہ یہ دو قسمیں ہوتی ہیں کہ (۱) وہ حواس جو بغیر قرب و اتصال کے اپنے مُدْرَک کا ادراک کریں ، جیسے بَصَر (۲) اور وہ حواس جو بغیر قرب و اتصال کے ادراک نہ کریں جیسے ذوق و لمس .... تو فلسفیوں کی یہ دلیل بھی مُورِثِ ظن ہو تو ہو ، تاہم قابلِ اعتماد یقین اس سے حاصل نہیں

فلسفی:۔ ہمارے اس دعوے کی [کہ اجسام میں منطبع حواس اپنے محل کا ادراک نہیں کر سکتے] بنیاد ، مجرد استقرائے حواس نہیں ، بلکہ ہمارا اعتماد برہان پر ہے ، اور وہ یہ کہ قلب یا دماغ ہی انسان کا نفس ہوں تو انسان سے اِن کا ادراک کبھی اوجھل نہ ہو ، حتیٰ کہ انسان قلب و دماغ کے ادراک سے کبھی خالی نہ رہے ، جیسے اپنے نفس کے ادراک سے کبھی خالی نہیں رہتا ، چنانچہ کسی کی ذات اُس کی اپنی ذات سے کبھی اوجھل نہیں ہوتی ، بلکہ ہمیشہ ہر شخص اپنے آپ میں اپنے آپ کو ثابت گُناں ہوتا ہے

جب کہ قلب و دماغ کا حال یہ ہے کہ انسان نے جب تک ان کی خبر نہ سنی ہو ، یا علم تشریح کے ذریعے دوسرے انسان میں اِن کا مشاہدہ نہ کیا ہو ، تو نہ انہیں جانے گا اور نہ انہیں موجود مانے گا ــــ تو عقل اگر کسی عضوِ جسم میں حال ہو تو چاہئے کہ یا تو ہمیشہ

عَزَبَ (ن ض) عَنِّیْ فُلَانٌ [عُزُوْبًا ق] : بَعُدَ وَغَابَ [ص] **عَوَّلَ عليه مُعَوَّلًا** : اِتَّكَلَ وَاعْتَمَدَ [ق] **الحَدِيْث** : الخَبَر [ق ص]

وليس واحد من الأمرين بصحيح ، بل يعقل في حالة ، ولا يعقل في حالة ....وهذا تحقيق ، وهو أن الإدراک الحالّ في محل ، إنما يُدرِک المحلَّ لنسبة له إلى المحل ، ولا يُتصور أن تكون له نسبة إليه ، سِوى الحُلول فيه ، فَلْيُدْرِكْه أبدًا ، وإن كانت هذه النسبة لا تكفِي ، فينبغي أ لا يدرک ابدًا؟ إذ لا يمكن أن تكون له نسبة أخرىٰ إليه ، كما أنه لَمّا اَنْ كان يعقِل نفسه ، عَقَلَ نفسَه أبدًا ، ولم يغفُل عنها بحال .

قلنا : الإنسان ما دام يشعُر بنفسه ، ولا يغفُل عنها ، فإنه يشعُر بجَسَده وجسمه ، نعم لا يتعيّن له إسمُ القلب وصورتُه وشَكْلُه ، ولكنه يُثبِت نفسَه جسمًا ، حتى يُثبِت نفسَه في ثِيابه ، و في بيته ، والنفس التي ذكروها ، لا تناسب البيتَ والثوبَ ، فإثباته لأصل الجسم ملازم له ، وغفلته عن شكله وإسمه ، كغفلته عن مَحلّ ((الشّمّ)) وأنهما زائدتان في مُقَدَّم الدِماغ ، شَبيهتان بحَلَمَتَيِ الثَدْي

اُس جسم کو جانے یا پھر کبھی بھی نہ جانے ، حالانکہ ان دونوں باتوں میں سے کوئی صحیح نہیں ، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ عقل کبھی تو جسم کو جانتی ہے اور کبھی غافل رہتی ہے یہ جو ہم نے کہا تحقیق ہے ، جس کی تقریر یہ ہے کہ ...... جو ادراک کسی محل میں حلول کیے ہو وہ اُس محل کو جانے گا تو اِسی وجہ سے کہ اُسے اُس محل سے ایک نسبت ہے ، اور ادراک کی محلِ ادراک کے ساتھ حلول کے سوا کوئی نسبت معقول نہیں ، [اور یہ نسبت ہمیشہ ہے] تو چاہیئے کہ ادراک ہمیشہ اپنے محل کو جانے ، اور اگر جاننے کے لیے یہ نسبت کافی نہیں تو چاہیئے کہ کبھی کبھی نہ جانے ، کیوں کہ ادراک کی محلِّ ادراک کے ساتھ کوئی اور نسبت ممکن نہیں [جس سے کبھی جاننے اور کبھی نہ جاننے کی صورت پیدا ہو] جس طرح ادراک جب اپنے آپ کو جانتا ہے تو ہمیشہ جانتا ہے کہ کبھی کسی حال میں اپنے سے غافل نہیں ہوتا

اعتراض:۔ انسان کو جب تک خود اپنے آپ کا احساس ہوتا ہے اور وہ اپنے آپ سے غافل نہیں ہوتا ، تو اپنے آپ کو اپنے جسم وتن کے ساتھ ہی جانتا ہے ، ہاں یہ تعین اُس کی نظر میں نہیں ہوتا کہ یہ دل ہے اِسے قلب کہتے ہیں اس کی شکل صورت ایسی ہے ، لیکن اپنے آپ کو جسم ثابت کرتا اور مانتا ہے ، حتیٰ کہ اپنے کپڑوں میں اور اپنے گھر میں اپنے آپ کو موجود مانتا ہے ، اور جو نفس تم بتاتے ہو وہ گھر اور کپڑوں سے میل مناسبت نہیں رکھتا

کہنا یہ ہے کہ انسان کی طرف سے اصلِ جسم کا اثبات ، اثباتِ نفس کے ساتھ ساتھ لگا رہتا ہے ، رہ گئی تفصیل یعنی جسم کی شکل صورت نام تو ان سے انسان کی غفلت ایسی ہی ہے ، جیسے قوتِ شامہ کے محل ومقام سے غفلت ، کہ وہ دماغ کے اگلے حصے میں ابھرے ہوئے دو لوتھڑے ہیں سرِ پستان کے مانند ـــــ دیکھو ہر انسان جانتا ہے کہ میں بو کا اپنے جسم سے

فإن كل إنسان يعلم أنه يدرك الرائحة بجسمه ، ولكن محل الإدراك لا يتشكّل له ولا يتعين ، وإن كان يدرك أنه إلى الرأس ، أقربُ منه إلى العَقْب ، ومن جملة الرأس إلى داخل الأَنف ، أقربُ منه إلى داخل الأُذن ، فكذلك يشعُر الإنسان بنفسه ، ويعلم أن هُوِيّته التي بها قِوامه ، إلى قلبه و صدره أقرب منها ، إلى رِجْله ، فإنه يُقدِّر نفسَه باقيًا مع عدم الرِجْل ولا يَقدِر على تقدير نفسه ، باقيًا مع عدم القلب .

فما ذكروه من أنه يغفُل عن الجسم تارةً ، وتارةً لا يغفُل عنه ، فليس كذلك

دليل سابع :۔ قالوا : القوى المدركة بالآلات الجسمانية ، يعرِض لها من المُواظَبة على العمل بإدامة الإدراك ، كَلالٌ ، لأن إدامة الحَرَكة ، تُفسِد مزاج الأجسام ، فتُكِلُّها

وكذلک الأمور القويّة الجَلِيّةُ الإدراکِ ،تُوهِنها،وربما تُفسِدها،حتى لاتُدرِک عَقِيبَها،الأخفىٰ والأضعَف

ادراک کرلیتاہوں ، لیکن اِس ادراک کے محل ومقام کی شکل وصورت اوراُس کاتعیّن اُس کے ذہن میں نہیں ہوتا ، اگر چہ اتنا جانتا ہے کہ وہ مقام ایڑی کی بجائے سر سے قریب ہے ، اور پورے سر میں بھی کان کے اندرونی حصے کی بہ نسبت ناک کے اندرونی حصے سے قریب ہے

ایسے ہی انسان اپنے نفس سے باخبر ہوتا ہے ، اور اتنا جانتا ہے کہ اِس نفس کی ہستی جس سے کہ میرا قوام ہے ، پیروں کی بجائے میرے قلب اور سینے سے زیادہ نزدیک ہے ، کیوں کہ پیر کے بغیر تو وہ اپنے نفس کی بقا کا تصور کرلیتا ہے ، مگر قلب کے بغیر اپنے نفس کی بقا کا تصور اُس سے نہیں بن پڑتا۔

لہذا فلسفی نے جو کہا کہ ۔ ’’انسان کبھی تو اپنے جسم سے بے خبر رہتا ہے اور کبھی باخبر‘‘۔ تو ایسا نہیں ہے

ساتویں فلسفی دلیل:۔ آلاتِ جسمانی کے ذریعے ادراک کرنے والے قُویٰ کا حال یہ ہے کہ لگا تار ادراک کرنے سے انہیں تکان عارض آجاتی ہے اور وہ تھک جاتے ہیں ، کیوں کہ لگا تار حرکت جسم کے مزاج میں خرابی ڈال کر اسے تھکا دیتی ہے

اِسی طرح بھاری چیزیں جن کا ادراک کھلے طور پر ہوتا ہے قوائے مُدرِکہ کو سُست اور بسا اوقات بیکار کر دیتی ہیں ، حتیٰ کہ اُن کے بعد آنے والے اُن سے خفی اور ضعیف محسوسات کا وہ قُویٰ ادراک

العَقْب بالتسكين و ككَتِف : مُؤَخَّرُ القَدَمِ [ت۲۴۴ج۲] : ایڑی **كَلال** كَلالة كَلّ (ض) : اِعْيَاء [ق ۲۶۱ ج۱۵] ، ماندہ شدن[ص] : تھکنا **اِكْلال**:تھکانا ۔ماندہ کردن[ص] اَكَلَّ الرَّجُلُ البَعِيْرَ [ت ۲۶۵ ج ۱۵] : آدمی نے اونٹ کوتھکادیا **اَوْهَنَهٗ** و وَهَّنَهٗ : اَضْعَفَهٗ [ق] ، سست کردن[ص]

، كـالصوت العظيم للسَمْع ، والنورِ العظيم للبَصَر ، فإنهما ربما يُفسِدان ، أو يَمْنَعان ، عقيبهما ، من إدراك الصوت الخَفِيّ ، والمرئياتِ الدقيقة ، بل مَنْ ذاقَ الحَلاوةَ الشديدة ، لا يَحُسُّ بعدها بحلاوةٍ دونها.

والأمــر فـي الـقــوة العقلية بالعكس ، فإنّ إدامتــها للنــظَر إلى المعقــولات ، لا يُتْعِبُها ، ودَرْك الـضَـروريـات الـجَلِيّة يُقَوِّيها على دَرْك النَظَريات الخفيّة ، ولا يُضْعِفها ، وإن عرَض لها في بعض الأوقات كَلال ، فذلك لإستعمالها القوةَ الخَيالية ، واستعانتِها بها ، فتضعُف آلة القوة الخيالية ، فلا تَخدُم العقل .

وهذا من الطِراز السابق ، **فإنا نقول** : لا يبعُد أن تختلف الحواس الجسمانية في هذه الأمور ، فليس مـا يثبُـت مـنها للبعض ، يجب أن يثبُت للآخَر ، بل لا يبعُد أن تَتَفاوَتَ في الأجسـام ، فيـكون منها ما يُضعِفها نوعٌ من الحركة ، ومنها ما يُقَوِّيها نوعٌ من الحركة ولا يُوهِنها ، وإن كان يؤثّر فيها ، فيكون ثَمَّ سبب يُجدِّد

نہیں کر پاتے ، مثلاً چیخ سماعت کو اور تیز روشنی بصارت کو بسا اوقات بیکار کر دیتی ہے یا اِن میں رکاوٹ ڈال دیتی ہے ، کہ اُن چیزوں کے بعد انسان مدھم آواز اور نگاہ کے سامنے موجود ہلکے پھلکے رنگ یا اُجالے وغیرہ کو نہیں دیکھ سن پاتا ، بلکہ حسِ ذائقہ میں بھی ایسا ہی ہے کہ جس نے بہت زیادہ مٹھاس کا مزہ لے لیا اُس کے بعد ہلکی پھلکی مٹھاس اُسے محسوس نہیں ہوتی

مگر قوتِ عقلیہ کا معاملہ اس کے برعکس ہے ، کہ معقولات میں غور وفکر کی مداومت قوتِ عقلیہ میں تکان نہیں پیدا کرتی ، اور ظاہر وروشن بدیہیات کا ادراک قوتِ عقلیہ کو خفی نظریات کے ادراک میں طاقت دیتا ہے، کمزور نہیں کرتا ، اور بعض اوقات جو قوتِ عقلیہ کو تھوڑی بہت تکان عارض آجاتی ہے وہ اِس وجہ سے کہ عقل قوتِ خیالی کو استعمال کرتی، اور اُس سے مدد لیتی ہے ، جس کے نتیجے میں قوتِ خیالی کے آلہ کو ضعف لاحق ہو جاتا ہے ، لہذا وہ عقل کی خدمت گذاری نہیں کرنے پاتا

اعتراض:۔ یہ فلسفی دلیل بھی اُسی سابقہ طرز کی ہے ، اور اِس کا رد ہماری طرف سے یہ ہے کہ ـــ ''کچھ بعید نہیں کہ جسمانی حواس ان جیسی باتوں [یعنی مداومتِ عمل سے تھک جانے ، یا قوی مدرکات کا ادراک کر لینے سے ست یا معطّل ہو جانے] میں ایک جیسے نہیں ، بلکہ مختلف ہوں ، تو ایک جسمانی حاسے کے لیے جو بات ہے ، ضروری نہیں کہ دوسرے کے لیے بھی ہو ، بلکہ یہ بعید از عقل نہیں کہ ، اجسام میں ان حواس کے مابین تفاوُت ہو ، چنانچہ بعض حواس کو ایک طرح کی جدوجہد سست وضعیف کر دے ، اور بعض کو سست کی بجائے طاقتور کر دے ، اور ضعف ونقاہت کا اثر لائے تو بھی وہاں کوئی ایسا سبب ہو ، جو ان حواس کی قوت

ـــ ایک نسخے میں بغیر في کے تتفاوت الاجسام ہے **الطِّراز** بالکسر: النَمَط[ق] : الطريقة[ق] ، روش ودستور[غ]

قوتها ، بحيث لا تُحَسُّ بالأ ثر فيها .

فكل هذا ممكن ، إذ الحكم الثابت لبعض الأشياء ، ليس يلزم أن يثبُت للكلّ

دليل ثامن : ـقالوا أجزاء البَدَن كلُّها تضعُف قُواها بعد مُنْتَهَى النُّشُوْءِ ، والوُقوفِ عند الأربعين سَنَةً فما بعدها ، فيضعُف البَصَر والسَمْع وسائرُالقوى ، والقوة العقلية فى أكثر الأمور ، إنما تَقْوىٰ بعد الأيّام

ولا يلزَم على هذا تعذّر النَظَر فى المعقولات عند حُلول المَرَض فى البَدَن ، وعند الخَرَف بسبب الشَيْـخُوخة ، فإنه مهما بَانَ أنه يتقوّىٰ مع ضُعُف البدن فى بعض الأحوال ، فقد بَانَ قِوامُه بنفسه ، فتعطُّله عِنْد تعطل البدن ، لا يوجب كونه قائمًا بالبدن ، فإن استثناء ((عين التالى)) لا يُنتِج ، فإنا نقول :

کو بحال اور تر و تازہ کر دے ، اس طرح کہ ان حواس میں نقاہت کا اثر کچھ محسوس نہ ہو

یہ سب کچھ ممکن ہے ، کیوں کہ ایک چیز کے لیے جو حکم ثابت ہے ، لازم نہیں کہ سب کے لیے ثابت ہو

آٹھویں فلسفی دلیل: ـتمام اعضائے بدن کے قُویٰ ، جب اعضاء پروان کی آخری حد کو پہنچ جاتے ہیں اور چالیس برس یا اس سے زائد میں ان کی نشو ونما موقوف ہو جاتی ہے ، بتدریج کمزور ہوتے ہیں ، چنانچہ سماعت بصارت اور باقی قوتوں میں ضعف آ جاتا ہے ، جب کہ قوتِ عقلیہ اکثر امور میں ان ایّام کے بعد ہی قوی ہوتی ہے

اور اس دلیل پر یہ نقض کہ ــــ ''جسم میں مرض سرایت کرنے یا بڑھاپے سے خرابیٔ عقل لاحق ہونے پر معقولات میں غور و فکر کرنا دشوار ہو جاتا ہے'' ــــ وارد نہیں ہو سکتا ، اولاً تو اِس لیے کہ جب یہ واضح ہو لیا کہ بعض احوال میں قوتِ عقلیہ ضعفِ بدن کے باوجود قوی ہوتی ہے ، تو یہ بھی واضح ہو لیا کہ قوتِ عقلیہ قائم بنفسہ ہے ، اب کسی وقت جب کہ بدن معطل ہوا اور قوتِ عقلیہ میں بھی تعطل آ جائے ، تو اِس سے یہ لازم نہیں آتا کہ قوتِ عقلیہ کا قیام بدن سے ہے اور وہ قائم بنفسہ نہیں ہے ، کیوں کہ عینِ تالی کا استثناء غیر منتج ہے ، چنانچہ ہم کہیں گے

حَسَسْتُ(ن)الشيءَ اَحُسُّهُ حَسًّا حِسًّا بِمَعْنیٰ : اَحْسَسْتُهُ بِمَعْنیٰ:عَلِمْتُهُ وعَرَفْتُهُ وشَعَرْتُ بِهٖ[ق ت ۲۴۲ ج۸]: جاننا ، محسوس کرنا
نَشْءٌ نُشُوْءٌ بفتحتین : گوالیدن[ص] : نشو ونما پانا ، نَشَأتُ (ف) فِيْ بَنِيْ فُلَانٍ نَشْأً نُشُوْءً :شَبَبْتُ فِيْهِمْ [ت ۲۶۴ ج ۱] : میں فلاں خاندان میں پلا بڑھا اور جوانی کو پہنچا **تَعَذُّر** : دشوار شدنِ کار ، تَعَذَّرَ عَلَيْهِ هٰذا [ص] **الخَرَف** : فَسَادُ العقلِ [ت ۱۶۳ ج ۱۲] خَرَفَ (س ن ک) الرَجُلُ : فَسَدَ عَقْلُهُ مِنَ الكِبَرِ فهو خَرِفٌ [ق ت ۱۶۲ ج ۱۲] **الضَعْفُ** بالفتح و يُضَمُّ ، والضَمُّ اقوىٰ ضِدُّ القوة [ق ت] : کمزوری ناتوانی ـ ضَعُفَ (ک ن) ضَعْفًا ضُعْفًا ــــ ایک نسخے میں الأيام کی بجائے ذلك ہے

إن كانت القوة العقلية قائمة بالبدن ، فيُضعِفها ضُعفُ البدن بكل حال ، والتالى محال ، فالمقدم محال ، وإذا قلنا التالى موجودفى بعض الأحوال ، فلا يلزَم أن يكون المقدم موجودًا .

ثم السبب فيه ، أن النفس لها فعل بذاتها ، إذا لم يَعُقْها عائق ، ولم يَشْغَلْها شاغل ، فإن للنفس فعلين :۔

(ا) فعلًا بالقِياس إلى البدن ، وهو السياسة له ، وتدبيره .

(ب) وفعلًا بالقِياس الى مَبادئه ، وإلى ذاته ، وهو إدراك المعقولات .

وهما متمانعان متعاندان ، فمهما إشتغل بأحدهما ، انصرف عن الآخر ، وتعذّر عليه الجمع بين الأمرين .

وشواغله من جهة البدن ، الإحساسُ ، والتخيلُ ، والشَهوات ، والغَضَب ، والخوفُ ، والغَمُّ و

اگرقوتِ عقلیہ بدن سے قائم ہو تو بدن کا ضعف اس میں بہرحال ضعف لائے گا ، اورتالی محال ہے تو مقدم بھی محال ہوا اور جب ہم کہیں گے کہ تالی بعض حالات میں موجود ہے [یعنی کبھی ضعفِ بدن قوتِ عقلیہ میں ضعف لاتا ہے] تو اس سے یہ نتیجہ کہ مقدم موجود ہو [یعنی قوتِ عقلیہ قائم بالبدن ہو] لازم نہیں

ثانیًا ہم بتائے دیتے ہیں کہ اِس دشواری یا تعطّل کا سبب کیا ہے؟.....سبب یہ ہے کہ نفس کا ایک فعل ہے خود اپنی ذات کے اعتبار سے ، جب کہ کوئی مصروفیت کوئی مشغولیت اُسے اس فعل سے باز رکھنے والی نہ ہو ، کیوں کہ نفس کے دومختلف فعل ہیں

① ایک تو بدن کے اعتبار سے ، یعنی بدن کی تدبیر بدن کی سیاست بدن کا نظام چلانا

② اور دوسرا اپنے مبادی کے نیز اپنی ذات کے اعتبار سے ، اور وہ ہے معقولات کا ادراک۔

یہ دونوں فعل باہم مخالف اور ایک دوسرے کے مزاحم ہیں ، لہذا نفس جب اِن میں سے ایک کے ساتھ مشغول ہوتا ہے دوسرے سے روگرداں رہتا ہے ، دونوں کو جمع کرنا نفس پر دشوار ہے

نفس کو ادراکِ معقولات سے باز رکھنے والی چیزیں جو بدن کی طرف سے آتی ہیں ، وہ ہیں محسوسات کا احساس، تخّیل، خواہشات، غصہ، خوف، غم والم ــــ چنانچہ جب تم کوئی عقلی بات سوچنے لگتے ہو ، تو یہ سب دوسری چیزیں تم پر بند ہوجاتی ہیں

العَوْقُ : الحَبْسُ والصَّرْفُ ، عَاقَهُ (ن) من كذا : حَبَسَهُ وصَرَفَهُ [ق ت] : کسی امر سے روکنا، پھیرنا **العَوْقُ** : التَّثْبِيط [تثبیط مشغول کردن ۔ص] عَاقَهُ (ن) عَنِ الْوَجْهِ الَّذى اَرَادَهُ عائقٌ [ق ت] : جوصورت اس نے چاہی تھی اُس سے ایک باز رکھنے والے نے اُسے باز رکھا۔ عَاقَهُ (ن) عن الشىء عَوْقا: مَنَعَهُ منه وشَغَلَهُ عنه فهو عائقٌ [م] **تعانَدَ** الخَصْمانِ [ت ۱۳۳ ج ۵] : تَجَادَلَا : دوفریق کا آپس میں جھگڑنا

الـوَجْـعُ ، فـإذا أخذتَ تُفكِّر فی معقول ، تعطلتُ علیک کل هذه الأشیاء الْأُخَر ، بل مجرد الحِس قد یمنَع مـن إدراک العقل ونظَرِه ، من غیر أن یُصیب آلةَ العقل شیءٌ ، أو یُصیب ذاتَها آفةٌ ، والسبب فی کل ذلک إشتغالُ النفس بفعل عن فعل ، ولذلک یتعطل نظر العقل عند الوجع ، والمرَض والخوف ، فإنه أیضًا مَرَض فی الدماغ .... وکیف یُستبعد التمانُع فی إختلاف جِهَتَیْ فعل النفس ؟ وتعدُّدُ الجهة الواحدة ، قد یوجب التمانع ، فإن الفَرَقَ یُذهِل عن الوَجْع ، والشهوةَ عن الغَضَب ، والنظرَ فی معقول عن معقول آخر .

وآیَةُ أن الـمَـرَض الـحـالّ فـی البـدن ، لیـس یتعرّض لمحل العلوم ، أنه إذا عاد صحیحًا ، لم یَفتقِر إلی تعلّم العلوم من رأس ،بل تَعُود هیئةُ نفسه کما کانت ،وتعود تلک العلوم کماکانت بعینها ، من غیر استئناف تعلّم

، بلکہ خالی احساس کبھی عقل کے فکروادراک کی راہ میں رکاوٹ بن جاتا ہے ، جب کہ نہ آلۂ عقل کو کوئی تکلیف پہنچی ہوتی ہے نہ ذاتِ عقل کو کوئی مصیبت ـــــ اِن تمام واردات میں سبب یہ ہے کہ نفس ایک فعل میں مشغول ہوکر دوسرے فعل سے روگرداں ہو جاتا ہے ، ولہذا درد بیماری اور خوف کے وقت عقل کی نظر بے کار ہوجاتی ہے کہ خوف بھی ایک دماغی مرض ہے

اور فعلِ نفس کی دو مختلف جہتوں میں باہمی مزاحمت بعید از عقل کیونکر شمار ہوگی؟ ، جب کہ ایک جہت کے کئی فعل ہونے سے کبھی اُن کے آپس میں مزاحمت لازمًا پیدا ہوجاتی ہے ، چنانچہ دہشت درد کا احساس ختم کردیتی ہے ، خواہش غصے کو دبا دیتی ہے ، اور ایک نظری معاملے میں غور دوسرے نظری معاملے سے ذہول پیدا کردیتا ہے

اور اس بات کی علامت کہ ـــــ ''مرض جو بدن میں سرایت کرتا ہے محلِّ علم سے تعرّض نہیں کرتا'' ـــــ یہ ہے کہ جب آدمی بیمار سے شفایاب ہوتا ہے تو از سرِ نو تحصیلِ علوم کی اُسے حاجت نہیں ہوتی ، بلکہ اُس کے نفس کی حالت جیسی پہلے تھی پھر ہوجاتی ہے ، اور وہ علوم بھی پھر سے سیکھے بغیر سابقہ حالت پر ہوجاتے ہیں

اعتراض: ـ قوائے انسانی میں اتار چڑھاؤ کے بے شمار اسباب ہیں ، چنانچہ **الفِکْر** بالکسر ویُفتح: اِعْمالُ النَظَرِ فی الشیءِ.

فَكَرَ(ن) فیه وفَکَّر وتَفَکَّرَ[ق]: تَأَمَّلَ [ت] **اِسْتَبْعَد** الشیءَ : عَدَّهُ بَعِیْدًا [ق] : دور شمردن[ص]: بعید سمجھنا **فَرَقٌ** بالتحریک (س) ترسیدن[ص] **اَذْهَلَهُ** عنه [ت] : اُسے اُس سے غافل کردیا ، اُسے وہ بات بھلادی **آیَة** :نشان ــ اصله اَوَیَة [ص ۵۴۳] **اَلنَقْصُ والنُقْصَان** بالضم (ن) : ذَهَابُ شیءٍ مِن الشیءِ بَعْدَ تَمَامِهِ [ت]: گھٹنا ـــ ما سے مراد ہیئتِ نفس ، تو ماکانت حالت سابقہ ہوئی ، اور هَیئةُ نفسه حالتِ موجودہ ، کَمَا ظرف مستقر خبر ہے تعودُ کی ــ یعنی نفس کی موجودہ حالت سابقہ حالت جیسی ہوجاتی ہے

والاعتراض أن نقول : نُقصان القُویٰ وزیادتها ، لها أسباب کثیرة لا تنحصر فقد یَقویٰ بعض القویٰ ، فی إبتداء العُمُر ، وبعضها فی الوَسط ، وبعضهافی الآخر ، وأمر العقل أیضًا کذلک،فلا یَبقیٰ إلاأن یُدَّعیٰ الغالب

ولا بعد أن یختلف الشَمّ والبَصَر ، فی أن الشَمّ یَقْویٰ بعد الأربعین ، والبصر یضعُف ، وإن تَساوَیا فی کونهما حَالَّیْنِ فی الجسم ، کما تَتَفاوَتُ هذه القویٰ فی الحَیَوانات ، فیَقْوَی الشَمُّ فی بعضها ، والسَمْعُ فی بضعها ، والبَصَرُ فی بعضها لاختلاف فی أَمْزِجَتها لا یمکن الوُقوف علی ضَبْطه .

فلا یبعُد أن یکون مزاج الآلات أیضًا یختلف ، فی حق الأشخاص ، وفی حق الأحوال ، ویکونَ أحدُ الأسباب فی سَبْق الضَعف إلی البصر ، دون العقل أَنّ البصر أَقْدَمُ ، فإنه مُبصِر فی أول فطرته ، ولا یَتِمُّ عقله إلا بعد خَمْسَ عَشَرَةَ سَنَةً ، أو زِیادةٍ ، علی ما یُشاهَد اختلاف الناس فیه ، حتی قیل : إن الشَیْب إلی شَعْر الرأس ، أسبق منه الی شَعْر اللِحْیة ، لأن شَعْر الرأس أقدم .... فهذه الأسباب إن خَاضَ الخائِضُ فیها ،

بعض قوتیں آغازِ عمر میں شباب پر آجاتی ہیں ، بعض درمیانی عمر میں ، اور بعض آخرِ عمر میں ـــــ عقل کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے ، کہ آخرِ عمر میں شباب پر آتی ہے تو فلسفیوں کے لیے صرف یہ رہ جاتا ہے کہ غالبِ ظن کا دعویٰ کریں [یقین کا دعویٰ کیسے کررہے ہیں]

نیز قوتِ شامّہ اور قوتِ باصرہ میں یہ اختلاف کچھ بعید نہیں ، کہ شامہ چالیس سال کے بعد قوی اور باصرہ ضعیف ہو ، گو کہ جسم میں حال ہونے میں دونوں برابر ہیں ـــــ جیسا کہ حیوانات میں یہ قُویٰ متفاوت ہوتے ہیں ، چنانچہ بعض میں سونگھنے کی قوت تیز ہوتی ہے ، بعض میں سننے کی ، اور بعض میں دیکھنے کی ـــــ اس تفاوت کا سبب ان کے مزاجوں کا وہ گوناگوں اختلاف ہے جس کی وسعت کا احاطہ کرلینا عقلِ انسانی کے بس کی بات نہیں

لہذا کچھ بعید نہیں کہ ـــــ ''آلہائے ادراک کا مزاج بھی اشخاص واحوال کے اعتبار سے مختلف ہو [اور اس وجہ سے شامّہ وباصرہ میں وہ اختلاف رونما ہو کہ ، شامّہ چالیس سال کے بعد بڑھ جائے اور باصرہ گھٹ جائے] نیز بینائی جو عقل سے پہلے کمزور ہوجاتی ہے اس کا ایک سبب یہ ہو کہ بینائی پہلے سے ہوتی ہے'' ـــــ چنانچہ بچہ کے اندر آغازِ خلقت ہی میں دیکھنے کی قوت موجود ہوتی ہے ، جب کہ اس کی عقل پندرہ سال یا اس کے بھی کچھ اور بعد ہی کامل ہوتی ہے ، جیسا کہ بچوں کے اندر اس بارے میں تفاوت دیکھنے میں آتا ہے ، حتی کہ کہا گیا ہے کہ سفیدی سر کے بالوں میں داڑھی سے پہلے آجاتی ہے ، کیوں کہ سر کے بال پہلے اُگتے ہیں

یہ وہ اسباب ہیں کہ غور کرنے والا اگر ان میں غور کرے ، اور اِن اسباب ومسبَّبات کو اِس حقیقت کے کہ

ولَـمْ يَـرُدَّ هـذه الأمـورَ إلى مَجارِى العادات ، فلا يمكن أن يَبْنِىَ عليها علمًا موثوقًا به ، لأن جهات الاحتمال فيما تَزيد به القُوىٰ أو تضعُف ، لا تنحصر ، فلا يُورِث شيءٌ من ذلک يقينًا .

دليل تاسع :۔ كيف يكون الإنسان عبارةً عن الجسم مع عوارضه ؟! وهذه الأجسام لا تَزال تنحلّ ، والغِذاء يَسُدُّ مَسَدَّ مَا يَنحلُّ ، حتى إذا رأيناصَبِيًّا انفصل من أُمّه ، يَمْرُضُ مِرارًا ثم يَذْبُل ، ثم يَسْمَن ويَنْمُو ، فيُمْكِنُنَا أن نقول : لم يبقَ فيه بعدالأبعين شيءٌ من الأجزاء التى كانت موجودةً عند الانفصال ، بل كان أول وجوده من أجزاء المنىّ فقط ، ولم يبقَ فيه شيء من أجزاء المنىّ ، بل انحلّ كلُّ ذلک وتَبَدَّلَ بغيره ، فيكون هذا الجسم غيرَ ذلک الجسم ، ونقول : هذا الإنسان ، هو عينُ ذلک الإنسان ، حتى إنه يبقىٰ معه علومٌ مِنْ أوّلِ صِباه ، ويكون قد تَبَدَّلَ جميعُ أجسامه ، فدلّ أن للنفس وجودًا سِوى البدن ، وأن البدن آلته .

الاعتراض : أن هذا يَنتقِض بالبَهيمة والشَجَرة ، إذا قِيْسَتْ حالُ كِبَرهما بحال الصِغَر ، فإنه يقال

______ ''عادتِ الٰہیہ جَلَّ وَعَلا یہاں اِسی طرح اور وہاں اُسی طرح جاری ہے''______ سپرد نہ کرے ، تو اِن اسباب پر علمِ یقینی کا دار و مدار رکھنا اُس کے لیے ممکن نہیں ہوگا ، کیوں کہ جن اسباب سے قُویٰ میں عروج و زوال ہوتا ہے ، اُن اسباب میں بے شمار سمتوں سے شاید لگا ہوا ہے ، تو کوئی سبب ایسا نہیں جس سے یقین حاصل ہو

نویں فلسفی دلیل:۔ انسان جسم مع عوارض کا نام کیسے ہوگا ؟ ...... حالانکہ یہ اجسام تحلیل ہوتے رہتے ہیں اور غذا تحلیل شدہ اجزاء کی جگہ لیتی رہتی ہے ، حتیٰ کہ بچے کو جب ہم دیکھیں جو اپنی ماں کے شکم سے جدا ہوا ، کہ بار ہا بیمار پڑتا ہے پھر دبلا ہو جاتا ہے پھر موٹا ہوتا اور نشو و نما پانے لگتا ہے ، تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ جو اجزاء شکمِ مادر سے جدا ہوتے وقت بچے میں تھے ، چالیس سال کے بعد اُن میں سے کوئی جزء باقی نہ رہا ، بلکہ اُس کا ابتدائے وجود صرف اجزائے منی سے تھا ، اور اُس میں اجزائے منی میں سے کچھ بھی باقی نہ رہا ، بلکہ سب تحلیل اور دوسرے اجزاء میں تبدیل ہو گیا ، تو یہ جسم وہ جسم نہیں ، دوسرا ہے ــ حالانکہ ہم کہتے ہیں یہ انسان بعینہ وہی انسان ہے ، حتیٰ کہ علوم اس کے ساتھ اس کے شروع بچپن سے [لے کر بڑے ہونے تک] باقی و برقرار رہتے ہیں ، جب کہ تمام اجزائے بدن بدل چکے ہوتے ہیں ، تو یہ دلیل ہے کہ نفس کا بدن سے وراء وجود ہے ، اور بدن نفس کا محض آلہ و ہتھیار ہے

اعتراض:۔ یہ دلیل جانوروں اور درختوں سے ــ جب کہ ان کی کبرسنی کی حالت کو ، صغرسنی کی حالت کے آئینے میں دیکھا ،

: إنّ هذا هو ذاک بعینه ، کما یقال فی الإنسان ، ولیس یَدُلُّ ذلک ، علی أن له وجودًا غیرَ الجسم .

وما ذُکِرفی العلم یبطُل بحفظ الصور المتخیَّلة ، فإنها تبقیٰ فی الصِبیان إلی الکِبَر ، وإن تَبَدَّلَ سائرُ أجزاء الدماغ.................**فإن زعَموا** أنه لم یتبدل سائر أجزاء الدماغ

فکذا سائر أجزاء القلب . وهما البدن ، فکیف یُتصور أن یتبدل الجمیع ؟! **بل نقول :** الإنسان وإن عَاشَ مِائَةَ سَنَةٍ مَثَلًا، فلا بدأن یکون قدبَقِیَ فیه أجزاء من النطفة، فأما أن تُمحیٰ عنه فلا،فهو ذلک الإنسان باعتبار ما بَقِیَ کماأنه یقال: هذاذاک الشَجَرُ ، وهذاذاک الفَرَسُ ، ویکون بَقاء المنیّ مع کثرة التحلّل والتبدل.

مثاله ما إذا صُبَّ فی مَوضِع رِطْلٌ من الماء ، ثم صُبَّ علیه رطل آخر ، حتی إختلط به ، ثم أُخِذ منه رِطْلٌ

اورحالتِ کبرسنی کا حالتِ صغرسنی سے موازنہ کیا جائے ــــ ٹوٹ جاتی ہے ، کیونکہ جانوراوردرخت کے متعلق بھی کہا جاتا ہے کہ ــــ ’’یہ بعینہٖ وہی ہے‘‘ــــ جیسے انسان کے بارے میں یہی کہا جاتا ہے ، اور پھر یہ اطلاق تمہارے نزدیک اس پر دلیل نہیں کہ جانور یا درخت کا جسم سے سوا کوئی وجود ہے [کیوں کہ فلسفی جانوروں کے لیے تو روحِ قائم بنفسہٖ مانتے نہیں ، بلکہ جانوروں کی روح کو اُن کے جسم میں منطبع کہتے ہیں]

اور علم کے باقی رہنے سے جو **فلسفی** نے استدلال کیا [کہ علم باقی رہتا ہے تو اُس کا محل بھی باقی رہنے والا اور نہ بدلنے والا ہونا چاہئے ، اور وہ نفس ہے جو بدلتا نہیں ، نہ کہ جسم ، کہ جسم بدل جاتا ہے] یہ استدلال صُوَرِ متخیَّلہ کی محفوظی سے باطل ہوجاتا ہے ، کہ صورِ متخیَّلہ **عند الفلسفی** بچوں میں بڑے ہونے تک برقرار رہتی ہیں ، اگرچہ دماغ کے سارے اجزاء بدل چکے ہوتے ہیں

اب اگر **فلسفی** ظنًّا **کہیں** کہ ــ’’دماغ کے سارے اجزاء نہیں بدل جاتے‘‘ــ

تو یہی استثنائی حالت قلب کی بھی مان لیں [کہ قلب کے بھی سارے اجزاء نہیں بدلتے] دونوں ہی جزوِ بدن ہیں ، تو سارے اجزاء بھلا کیسے بدل سکتے ہیں؟

بلکہ ہم کہیں گے ، انسان گو سو سال مثلاً زندہ رہے تو بھی نطفے کے کچھ اجزاء ضرور اُس میں باقی رہیں گے ، سارے اجزائے نطفہ انسان سے ختم نہیں کردیئے جاتے ، تو اُنہی مَا بَقِیَ اجزاء کے اعتبار سے وہ وہی پہلے والا انسان ہے ، جیسے یہ کہتے ہیں کہ ، یہ وہی درخت ہے یہ وہی گھوڑا ہے ، اور بہ کثرت گھلنے بدلنے کے باوجود اجزائے منویہ انسان میں باقی رہتے ہیں

اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی ظرف میں ایک رطل پانی ڈالا جائے ، پھر اُس پر ایک اور رطل ڈال دیا جائے حتیٰ کہ

صِبًا بالکسر والقصر: کودکی[ص]:بچپن **مَحَاهُ یَمْحُوْهُ ویَمْحَاهُ** (ن ف) مَحْوًا : اَذْهَبَ اَثَرَهٗ **فَمَحا** لازمٌ و متعدٍّ[ق ت] : مٹانا، مٹنا

، ثم صُبَّ عليه رِطْلٌ آخر ، ثم أخذ منه رطل ، ثم لا يَزال يُفْعَل ذلك أَلْفَ مَرّةٍ ، فنحن فى المَرّة الأخيرة ، نحكُم بأن شيئًا من الماء الأول باقٍ، وأنه مَامِنْ رطلٍ يُؤخَذ منه ، إلا فيه شيء من ذلك الماء الأول ، أنه كان موجودًا فى الكَرّة الثانية ، والثالثة مَرْتَبَةٌ قريبة من الثانية ، والرابعة قريبة من الثالثة ، وهكذا إلى الأخير .

وهذا على أصلهم أَلْزَمُ ، حيثُ جوّزوا انقسام الأجسام ، إلى غير نهاية ، فانصباب الغذاء فى البدن ، وإنحلالُ أجزاء البدن ، يُضاهِي صَبَّ الماءِ فى هذا الإناء ، واغترافَهُ منه .

دليل عاشر:۔ قالوا : القوة العقلية تدرك الكلّيّاتِ العامّةَ العقلية التى يسمّيها المتكلمون أحوالًا ، فتدرك الإنسان المطلق ، عند مشاهدة الحِسّ ، لِشَخْصِ إنسان معيّن ، وهو غير الشخص المُشاهَد ، فإن المشاهد فى مكان مخصوص ، ولون مخصوص ، ومقدار مخصوص ، و وَضْع مخصوص ، والإنسانُ المعقول المطلق ، مجرد عن هذه الأمور، بل يد خُل فيه ، كلّ ما ينطبق عليه اسم الإنسان ، وإن لم يكن على

دونوں مل جائیں ، پھر اُس میں سے ایک رطل پانی نکال لیا جائے ، پھر ایک دوسرا رطل اس پر انڈیل دیا جائے ، پھر اُس میں سے ایک رطل لے لیا جائے ، اِسی طرح ہزار مرتبہ کیا جائے ، تو آخری مرتبہ ہماری عقل یہی فیصلہ کرے گی کہ

__ ''پہلے رطل کے پانی میں سے کچھ نہ کچھ ضرور باقی ہے ، اور جتنے بھی رطل نکالے جائیں سب میں اُس پہلے والے پانی کا کچھ نہ کچھ حصہ موجود ہوگا ، کیوں کہ وہ پہلا پانی دوسری بار کے پانی میں موجود تھا ، اور بارِسوم بارِدوم سے قریب کا مرتبہ ہے ، اور بارِ چہارم بارِسوم سے قریب ہے ، یونہی تا آخر''__

یہ فیصلہ فلسفی اصول پر تو اور بڑھ چڑھ کر لازم ہے ، اس لیے کہ فلسفی لوگ جسم کی غیر متناہی تقسیم ممکن مانے ہوئے ہیں ، تو غذا کا بدن میں اترنا اور اجزائے بدن کا تحلیل ہونا ، یہ برتن میں پانی ڈالنے اور پھر اُس سے چلّو چلّو نکالنے کے مترادف ہے

دسویں فلسفی دلیل:۔ قوتِ عقلی کلیاتِ عامّہ عقلیہ کا ، جنہیں متکلمین احوال کہتے ہیں ، ادراک کرتی ہے ، چنانچہ جب حاسّۂ بَصَر ایک معین انسان کے قالب کا مشاہدہ کرتا ہے تو قوتِ عقلی ''انسانِ مطلق'' کا ادراک کرتی ہے ، اور انسانِ مطلق قالبِ مُشاہَد کا غیر ہے ، کیوں کہ جو مشاہدے میں آیا وہ ایک مخصوص مکان میں ہے مخصوص رنگ مخصوص مقدار اور مخصوص وضع پر ہے ، جب کہ عقل میں آیا انسانِ مطلق اِن چیزوں سے مجرد ہے ، بلکہ اُس انسانِ مطلق میں

ضَاهَاهُ وضَاهَأَهُ : شَاكَلَهُ [ق ت] ، شَابَهَهُ [م] : ہم شکل ہونا، مانند ہونا **اِغْتَرَفَ** الماءَ ومنه : اَخَذَهُ بِيَدِهِ [ق ت] ، بہ مشت آب برگرفتن [ص] : چلو میں پانی لینا

لونِ المشاهد و قَدْره و وضعه ، ومكانه ، بل الذى يمكن وجوده فى المستقبل يد خُل فيه ، بل لو عُدِم الإنسان ، تبقىٰ حقيقة الإنسان فى العقل مجردةً عن هذه الخواصّ ، وهكذا كل شيء شاهَده الحِسُّ مُشَخّصًا ، فيحصُل منه للعقل ، حقيقة ذلک الشخص كليًا مجردًا عن الموادّ والأوضاع حتى تنقسم أوصافه إلى ما هو ذاتى ، كالجسمية للشَجَر والحَيَوان ، والحَيَوانيةِ للإنسان ، وإلى ما هو عَرَضى له كالبَياض والطُول للإنسان والشجر ، ويُحُكَم بكونه ذاتيًا وعَرَضيًّا على جنس الإنسان والشجر وكُلِّ ما يُدرَک ، لا على الشَخص المُشاهَد

فدلّ على أن الكلى المجرد عن القرائن المحسوسة ، معقول عنده ، وثابت فى عقله .

وذلک الكلى المعقول ، لا إشارة فيه ، ولا وضع له ، ولا مقدار ، فإما أن يكون تجرُّده عن الوضع والمادة ، بالإضافة إلى المأخوذ منه ، وهو محال ، فإن المأخوذ منه ، ذو وَضْعٍ و أَيْنٍ و مِقْدار ، وإما أن يكون

ہر اُس فرد کی سمائی ہے جس پر نامِ انسان منطبق ہو ، گو اُس کا رنگ اُس کی مقدار اُس کی وضع اُس کا مکان اِس مشاہدہ شدہ قالب کے رنگ ومقدار و وضع ومکان کے برخلاف ہو ، بلکہ جس انسان کا وجود مستقبل میں ہوسکتا ہے وہ بھی اُس انسانِ مطلق میں داخل ہے ، بلکہ انسان اگر صفحۂ ہستی سے ختم ہو جائے تو بھی انسان کی حقیقت اِن خواص سے مجرد عقل میں باقی رہے گی

یہی حال ہر اُس چیز کا ہے حاسّۂ بصر جس کو تشخص کے ساتھ مشاہدہ کرتا ہے ، کہ اُس سے اُس شخص کی حقیقت کلی ہوکر یعنی وضع ومادہ سے مجرد ہوکر عقل کو حاصل ہوتی ہے ـــــ حتیٰ کہ شئ کے اوصاف کی دو قسمیں ہوئیں ① **اول** وصفِ ذاتی ، جیسے شجر اور حیوان کے لیے جسمیت ، اور انسان کے لیے حیوانیت ۔

② **دوم** وصفِ عرضی ، جیسے انسان اور شجر کے لیے سفیدی اور لمبائی ـــــ یہ اوصاف کے ذاتی اور عرضی ہونے کا حکم ، انسان شجر اور ہر ادراک کردہ شئ کی جنس یعنی حقیقت کلی ہی پر لگایا جاتا ہے ، شخصِ مُشاہَد پر نہیں

اِس سے معلوم ہوا کہ کلیِ مجرد از قرائنِ محسوسہ انسان کو معلوم ہے اور انسان اُسے سمجھتا ہے ، اور وہ عقلِ انسانی میں ہوتی ہے اور اُس کلیِ معقول ومعلوم کی طرف نہ تو اشارۂ حسیہ کیا جاسکتا ہے ، اور نہ ہی اُس کی کوئی وضع اور کوئی مقدار ہے ، تو اُس کلی کا وضع ومادہ سے مجرد ہونا ـــــ یا تو ماخذ [یعنی شخص وقالب] کے اعتبار سے ہوگا ، حالانکہ یہ ہو نہیں سکتا ، کیوں کہ ماخذ تو وضع واین ومقدار رکھتا ہے ـ یا آخذ کے اعتبار سے ہوگا ، اور آخذ ہے نفسِ عاقلہ ، تو چاہئے کہ نفس کی نہ وضع ہو نہ مقدار نہ اُس

بالإضافة إلى الآخذ ، وهو النفس العاقلة ، فينبغي ألا يكون للنفس وضع ، ولا إليه إشارة ، ولاله مقدار ، وإلا لو ثبت له ذلک ، لَثَبَتَ للّذی حَلَّ فیه .

الاعتراض : أن المعنی الکلی الذی وَضَعْتُمُوْهُ حالًّافی العقل ، غیرُ مُسلَّم ، بل لا یَحِلُّ فی العقل إلا مایحِلّ فی الحِسّ ، ولکن یحُلّ فی الحِسّ مجموعًا ، ولا یَقْدِر الحس علی تفصیله ، والعقل یقدِر علی تفصیله .

ثم إذا فُصِّل ، کان المفصَّل المفرد عن القرائن ، فی العقل ، فی کونه جزئیًا کالمقرون بقرائنه ، إلا أن الثابت فی العقل ، یُناسِب المعقولَ وأمثالَه ، مناسبة واحدة ، فیقال : إنه کلی علی هذا المعنی ، وهو أن فی العقل صورةَ المعقول المفرد الذی أدرکه الحس أولًا ، ونسبة تلک الصورة إلی سائر آحاد ذلک الجنس ، نسبةٌ واحدة ، فإنه لو رأی إنسانًا آخر ، لم تحدُث له هیئة أخریٰ ،کما إذا رَأیٰ فَرَسًا بعد إنسان ، فإنه یحدُث فیه صورتان مختلفتان .

کی طرف اشارۂ حِسّیہ ہوسکے ، ورنہ یہ چیزیں اگر نفس کے لیے ہوئیں تو جو نفس میں حال ہے [یعنی کلی] اُس کے لیے بھی ہوں گی

اعتراض:۔ وہ معنیٰ کلی ہی جسے تم اپنی اصطلاح سے عقل میں حال مانتے ہو ہمیں تسلیم نہیں ، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ عقل میں وہی کچھ حلول کرتا ہے جو حِس میں حلول کرتا ہے ، ہاں فرق یہ ہے کہ حِس میں کوئی بھی شئ مجموعی طور پر حلول کرتی ہے ، اور حِس کو اُس شئ کی تفصیل پر قدرت نہیں ہوتی ، جبکہ عقل تفصیل پر قادر ہوتی ہے

پھر جب اس شئ کی تفصیل کی جاتی ہے تو مفصَّل جو عقل میں قرائن سے خالی اور الگ تھلگ ہے ، اُسی طرح جزئی ہے جس طرح مقرون بہ قرائن شئ جزئی ہے ، ہاں دونوں میں اتنا فرق ہے کہ عقل میں جو جزئی ہے وہ اُس معلوم اور معلوم کے نظائر وامثال سب سے یکساں نسبت رکھتی اور یکساں مِیل کھاتی ہے ، تو اِس معنیٰ کر اُس ثابت فی العقل کو کلی کہہ دیا جاتا ہے

یعنی عقل میں ایک معقول ومعلومِ خالی از قرائن کی ، جس کا حِس نے اوّلًا ادراک کیا تھا ، صورت ہے ، اور اُس صورت کی ......اُس جنس وحقیقت کے تمام افراد کے ساتھ یکساں نسبست ہے

چنانچہ واقعہ ہے کہ انسان دوسرے انسان کو دیکھتا ہے تو اُس کے ذہن میں کوئی دوسری صورت پیدا نہیں ہوتی ، جس طرح انسان کے بعد گھوڑا دیکھنے پر ہوتا ہے ، کہ اُس کے ذہن میں دو مختلف صورتیں پیدا ہوتی ہیں

ایسا واقعہ کبھی صرف حِس میں بھی عارض آجاتا ہے ، چنانچہ آدمی نے پانی دیکھا تو اُس کے خیال میں ایک صورت آئی

ومثلُ هـذا قـد يَعرِض فى مجرد الحس ، فإن من رأى الماء حصَل فى خَياله صورة ، فلو رأى الدَّمَ بعـده ، حـصَـلـت صـورة أخرىٰ ، فلو رأى ماء آخر ، لم تحدُث صورة أخرىٰ ، بل الصورة التى انطبعت فى خَيـالـه مـن الـماء ، مثال لكل واحد من آحاد المِياه ، فقد يُظَنّ أنه كلى بهذا المعنىٰ ، فكذلک إذا رأى اليد مثلًا حـصَل فى الخيال وفى العقل ، وَضْعُ أجزائها ، بعضِها مع بعض ، وهو انبساط الكَفّ ، وإنقسامُ الأصابع عـليه ، وإنتهاءُ الأصابع على الأظفار ، ويحصُل مع ذلک صِغَرُه و كِبَره ، ولونُه ، فإن رأى يدًا أخرى تماثلها فـى كل شىء ، لم تتجدد له صورة أخرىٰ ، بل لا تؤثِّر المشاهدة الثانية ، فى إحداث شىء جديد فى الخَيال ، كما إذا رأى الماء بعد الماء فى إناء واحد ، على قَدْر واحد ، وقد يَرىٰ يدًا أخرى تخالفها فى اللَّوْن والقَدْر ، فيـحدُث له لون آخر وقَدْرٌ آخر ، ولا تحدُث له صورة جديدة لليد ، فإن اليد الصغيرة السوداء ، تُشارِک اليـدَ الـكبيـرة البيـضاء فى وضع الأجزاء ، وتُخالِفها فى اللون والقدر ، فما تُساوِى فيه الأولى لا تتجدّد له صورتُه ، إذ تلک الصورة ، هى هذه الصورة بعينها ، وما تخالفها تتجدّد صورته

، پھراس کے بعدخون دیکھا تو ایک دوسری صورت آئی ، اب دوسرا پانی دیکھا تو نئی صورت پیدانہیں ہوتی ، بلکہ وہی صورت جو پانی کی اُس خیال میں چھپی تھی ، پانی کے ہر ہرفرد کے لیے مثال ہوتی ہے ، تو اِس وجہ سے اُس صورت پر کبھی کلی ہونے کا گمان ہوتا ہے

اِسی طرح آدمی جب مثال کے طور پر کوئی ہاتھ دیکھتا ہے ، تو ہاتھ کے اجزاء میں ایک کی دوسرے کے ساتھ وضع ونسبت اُس کے خیال میں اور اُس کی عقل میں آتی ہے ، یعنی ہتھیلی کا پھیلاؤ اُس پر انگلیوں کا ڈالیوں کی طرح جماؤ اور ناخنوں پر انگلیوں کا اختتام ، ساتھ ہی ہاتھ کا چھوٹا بڑا ہونا اور اس کا رنگ یہ بھی خیال میں آتے ہیں ـــــ اب اگر دوسرا ہاتھ دیکھے جو ہر بات میں پہلے کے جیسا ہو تو اُس کے خیال میں کوئی اور نئی صورت نہیں آئے گی ، بلکہ یہ دوسرا مشاہدہ خیال کے اندر کوئی نئی شی پیدا کرنے میں مُؤَثِّر نہیں ہوتا ، جیسے جب ایک ہی برتن میں ایک کے بعد دوسرا پانی اُسی مقدار میں دیکھے تو وہ کوئی نئی صورت پیدا نہیں کرتا

اور کبھی ایسا دوسرا ہاتھ دیکھتا ہے جو رنگ ومقدار میں پہلے سے مختلف ہوتا ہے ، تو آدمی کے خیال میں رنگِ دیگر ومقدارِ دیگر کی صورت نو پید ہوتی ہے ، مگر ہاتھ کی کوئی نئی صورت پیدا نہیں ہوتی ، کیوں کہ چھوٹا سیاہ فام ہاتھ بڑے سفید فام ہاتھ کا

فهـذا معنى الكلّى فى العقل والحِسّ جميعًا ، فإن العقل إذا أدرک صورة الجسم من الحَيَوان ، فلا يَستـفِيـد مـن الشَـجَـر صورةً جديدة فى الجسمية ، كما فى المثال فى إدراک صورة المُبائَيْنِ ، فى وقتين ، وكذا فى كل متشابهين ، وهذا لا يُؤذِن بثبوت كلّىّ لا وضع له أصلًا .

عـلـى أن الـعـقل قد يحكُم بثبوت شىء لا إشارة إليه ، ولا وضع له ، كحُكْمه بوجود صانع العالَم ، ولـكـن مـن أين أن ذلک لا يتصور قيامه بجسم ؟ وفى هذا القسم يكون المنتزَع عن المادة هو المعقول فى نفسه ، دون العقل والعاقل ، فأما فى المأخوذ من الموادّ ، فوجهه ما ذكَرناه

وضعِ اجزاء میں شریک ، اور رنگ ومقدار میں مخالف ہوتا ہے ، تو جس بات میں پہلے کے مساوی ہے اُس کی نئی صورت نہیں آتی ، کیوں کہ اُس کی صورت بعینہٖ وہی سابقہ صورت ہے ، اور جس بات میں پہلے سے مختلف ہے اُس کی نئی صورت آتی ہے

تو یہ ہے عقل اور حِس دونوں میں کلی کا معنیٰ ۔ کہ عقل جب ذی روح سے جسم کی صورت کا ادراک کرلیتی ہے ، تو شجر سے دربارۂ جسمیت کسی نئی صورت کا ادراک واستفادہ نہیں کرتی ، جیسا کہ مثالِ بالا میں ہے ، کہ دو پانیوں کو دو وقتوں میں ایک ہی صورت سے جانتی ہے ، اور یہی حال ہر دو ایک جیسی چیزوں میں ہے [کہ عقل ایک ہی صورت سے دونوں کا ادراک کرتی ہے] اس سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ ـــ ''کلیِ مجرد از وضع بھی کوئی شیٔ ہے ، کہ اُس کے لیے وضع سرے سے نہ ہو ، مگر ہو وہ موجود'' ـــ

علاوہ ازیں عقل کبھی یقین کرتی ہے کہ کوئی شیٔ ایسی بھی ہے جس کی طرف نہ اشارۂ حسیہ ہوسکتا ہے اور نہ اُس کی کوئی وضع ہے۔ مثلاً یہ یقین کرتی ہے کہ ـــ ''عالم کا بنانے والا ہے'' ـــ لیکن اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ عقل کا قائم بالجسم ہونا ناممکن ہے [یعنی قائم بالنفس الناطقہ ہونا واجب ہے] جب کہ قسمِ ہذا میں مادے سے تجرد و پاکی خود معلوم کی ذات کے اعتبار سے ہے (۱) ، نہ عقل اور عاقل کے اعتبار سے ـــ رہا مادے سے عقل جو [مطلق و مجرد] اخذ کرتی ہے تو اُس کی صورت وہ ہے جو ہم اوپر بتا چکے۔

---

(۱) یعنی ذاتِ الٰہی تَعَالیٰ شَانُهٗ کی طرف سے وہ پاکی ہے ، انسانی عقل کی طرف سے نہیں ہے ـــ جیسا کہ معنیٔ کلی کے تجرد از مادہ کو ، تم نے عقلِ انسانی کی طرف سے کہہ دیا ، اور اسے عقل کے مجرد از مادہ ہونے کی دلیل بنالیا ـــ کہ معنیٔ کلی عقل نے جس شیٔ سے اخذ کیا وہ شیٔ شخص معین جزئی ہے ، اور شخص معین جزئی مجرد از مادہ نہیں ، تو معنیٔ کلی میں یہ تجرد از مادہ ، لامَحالہ عقل کی طرف سے آیا ، تو عقل مجرد از مادہ ہوئی ، کیوں کہ مجرد از مادہ کا حلول مجرد از مادہ ہی میں ہوگا ـــ یہاں کیسے جزم کروگے؟...... یہاں تو تجرد ، ذاتِ الٰہی جلَّ وَعَلَا کی طرف سے ہے

ایذان: آگاہیدن[ص] : جتانا ، آذَنَهُ الامرَ وبالامرِ : اَعْلَمَهُ [ق]

المسئلة التاسعة عشرة

فی إبطال قولهم : إن النفوس الإنسانية ، يستحيل عليها العَدَم بعد وجودها وأنها سَرْمَدِيّة لا يُتصور فَنَاؤها

فيُطالَبُون بالدليل عليه ، ولهم دليلان : ـــــ أحدهما : قولهم إن عدمها لا يخلُو : ـــــ إما أن يكون بموت البَدَن ـــــ أو بضدٍّ يَطْرَأ عليها ـــــ أو بقُدرة القادر .

وباطل أن تنعدم بموت البدن ، فإن البدن ليس محلًا لها ، بل هو آلة تَستعمِلها النَفْسُ بوَساطة القُوَى التی فی البدن ، وفَساد الآلة لا يُوجِب فسادَ مُستعمِل الآلة ، إلا أن يكون حالًّا فيها منطبعًا ، كالنفوس البَهيمية ، والقُوَى الجسمانية .... ولأن للنفس فعلًا بغير مُشارَكة البدن ، وفعلًا بمُشارَكته .

فالفعل الذی لها بمشاركة البدن ، التخيّلُ والإحساس والشَهْوة والغَضَب ، فلا جَرَمَ يفسُد بفساد

مسئلۂ تاسع عشر

فلسفی کے اس قول کا ابطال کہ ـــ نفوس وارواحِ انسانی پر وجود کے بعد عدم طاری ہونا محال ہے وہ ابدی سرمدی ہیں اُن کی فنا ممکن ومتصور نہیں

اُن سے اِس دعوے پر دلیل مانگی جائے ، اُن کی دو دلیلیں ہیں

پہلی فلسفی دلیل:ـ روحِ انسانی کی فنا تین حال سے خالی نہیں ، کہ یہ فنا ① یا تو بدنِ انسان کی موت سے ہوگی ② یا روح پر [روح کی] کوئی ضد طاری ہونے سے ہوگی ③ یا خدائے قادر جَلَّ وَعَلا کی قدرت سے ہوگی

① بدن کی موت سے روح فنا ہو یہ باطل ہے ، کیوں کہ بدن روح کا محل نہیں ، بلکہ ایک آلہ ہے جسے روح قوائے بدنی کی وَساطت سے کام میں لاتی ہے ، اور آلہ کی فنا سے آلہ استعمال کرنے والے کا فنا ہو جانا لازم نہیں ، ہاں استعمال کنندہ اُس آلہ میں حلول کیے ہوئے ہو اور منطبع ہو ، تو آلہ کی فنا سے آلہ استعمال کنندہ کی فنا لازم آئے گی ، جیسے جانوروں کی روحیں اور جسم کی قوتیں ، کہ بدن میں حال ومنطبع ہیں تو موتِ بدن سے فنا ہو جاتی ہیں

نیز روح کا ایک فعل وہ ہے جس میں بدن کی شرکت نہیں ، اور ایک فعل وہ ہے جس میں بدن کی شرکت ہےـ روح کا جو فعل بدن کی روح کے ساتھ شرکت سے ہے ، وہ تخیّل احساس خواہش اور غصہ ہے ، تو یہ فعل یقیناً بدن کی فنا سے فنا ہو جائے گا ، اور

البدن ، ويَقْوىٰ بقوته

وفعلها بذاتها دُوْنَ مشاركة البدن ، إدراكُ المعقولات المجرّدة عن المواد ، ولا حاجة فى كونها مُدرِكةً للمعقولات إلى البدن ، بل الاشتغال بالبدن يَعُوْقُها عن المعقولات ، ومهما كان لها فعلٌ دون البدن ، ووجودٌ دون البدن ، لم تَفتقِر فى قِوامها إلى البدن .

وباطل أن يقال : إنها تنعدم بالضدّ ، إذ الجواهر لا ضِدَّ لها ، ولذلك لا ينعدم فى العالَم إلا الأعراض والصور المُتعاقِبة على الأشياء ، إذ تنعدم صورة المائية بضدها ، وهى صورة الهَوائية ، والمادة التى هى المحل ، لا تنعدم قَطُّ ، وكل جوهر ليس فى محل ، فلا يُتصور عدمه بالضد ، إذ لا ضدّ لِمَا ليس فى محل ، فإن الأضداد هى المُتعاقِبة على محل واحد .

وباطل أن يقال: تَفنىٰ بالقدرة ،إذ العدم ليس شيئًا حتى يُتصور وقوعه بالقدرة

بدن کے قوی ہونے سے قوی ہوگا ـــ اور روح کا خود اپنا ذاتی فعل جس میں بدن کی شرکت نہیں ، وہ ہے معقولاتِ مجرد از مادہ کا ادراک ـــ اور اس ادراک میں روح کو بدن کی محتاجی نہیں ، بلکہ بدن کے ساتھ مشغولی روح کو معقولات کا ادراک کرنے سے مانع ہوتی ہے ، اور جب روح کا بدن کے بغیر فعل ہے اور بدن سے وراء وجود ہے ،تو روح اپنے قوام میں بدن کی محتاج نہ ہوگی

(۲) اور یہ کہنا کہ ـــ ''روح کی فنا اس سبب سے ہوگی کہ روح پر روح کی کوئی ضد طاری ہوجائے'' ـــ یہ بھی باطل ہے ، کیوں کہ جواہر کی کوئی ضد ہے ہی نہیں ، اور یہی وجہ ہے کہ عالم میں اعراض وصور کے سوا ، جو کہ چیزوں پر یکے بعد دیگرے طاری ہوتی ہیں ، کچھ فنا نہیں ہوتا ، کیوں کہ صورتِ مائیہ اپنی ضد یعنی صورتِ ہوائیہ کے طاری ہونے سے فنا ہوتی ہے ، اور مادہ جو کہ اُن اعراض وصور کا محل ہے کبھی فنا نہیں ہوتا ، کیوں کہ ہر وہ جوہر جو کسی محل میں نہیں اُس کی فنا متصور نہیں ، کیوں کہ جو کسی محل میں نہیں اُس کی کوئی ضد نہیں ہے ، کہ ضدّیں تو وہی ہوتی ہیں جو یکے بعد دیگرے ایک محل پر آئیں

(۳) یہ ماننا بھی باطل ہے کہ ـــ ''روح کی فنا قدرتِ قادر [جَلَّ وَعَلَا] سے ہوگی'' ـــ کیوں کہ عدم یعنی فنا کوئی شئ نہیں ، حتی کہ اس کا قدرت سے وقوع متصور ہو

عَدَمٌ بفتحتين عُدْم بالضم (س) : نیستی،گم کردن[ص] عَدِمَهُ (س) عُـدْمًا بالضم وعَدَمًا بالتحريک [ق] **البَدَنُ** محركةً[ق] قَالَ الْاَزْهَرِىُّ : يُطْلق علىٰ جُمْلة الجَسَد كثيرًا [ت]

وهذا عينُ مَا ذكَروه فى مسألة أبدية العالَم ، وقد قرّرناه **وتكلّمنا عليه** ...... **والاعتراض** عليه من وجوه :

الأول : أنه بناء على أن النفس لا تمُوت بموت البدن ، لأنها ليست حالّة فى جسم ، وهو بناء على المسألة الأولىٰ ، فقد لا نسلّم ذلك............. **الثانى :** أنه مع أنها لا تحُلّ البَدَنَ عندهم ، فلها عَلا قة بالبدن ، حتى لم تحدُث إلا بحُدوث البدن ، وهذا ما اختاره ((ابن سينا)) والمحققون منهم ، وأنكروا على ((أفلاطون)) قولَه إن النفس قديمة ، ويَعْرِض لها الإشتغالُ بالأبدان ، بمَسلك برهانىّ مُحقَّق .

یہ عین وہی بات ہے جو فلسفی نے اپنے مسئلہ [ثانیہ] ابدیتِ عالم کے سلسلے میں کہی تھی ، ہم [وہیں] اس کا تفصیلی بیان اور **اس پر کلام کر چکے ہیں** (۱) .... اس دلیل پر **اعتراض** کئی طرح سے ہے

۱۔اعتراض اول:۔ یہ دلیل اس پر مَبْنِی ہے کہ ــــ ''بدن کی موت سے روح کی موت نہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ روح جسم میں حال نہیں ہے'' ۔ اور اِس مَبْنیٰ کا مَبْنیٰ اِس سے پہلے والا مسئلہ ہے [یعنی مسئلۂ ثامن عشر ۱۸ جس پر ہم منع وارد کر چکے] لہذا یہ **مبنیٰ ہمیں** تسلیم نہیں

۲۔اعتراض ثانی:۔ مانا کہ روح اُن کے نزدیک بدن میں حال نہیں ، تاہم روح کو بدن سے ایک علاقہ اور ایک لگاؤ تو ہے ، یہاں تک کہ ــ ''بدن کے حادث ہونے ہی سے روح حادث ہوتی ہے'' ــ یہی نظریہ ابن سینا اور اِن کے محققین نے اپنایا بھی ، اور افلاطون کا جو ماننا تھا کہ ــــ ''روح [مَعَاذَ الله] **قدیم** ہے البتہ جسم کے ساتھ مشغولی اُسے عارض آجاتی ہے'' ــــ اِس کا براہِ دلیلِ تحقیقی رد بھی کیا

---

(۱) دیکھو مسئلۂ ثانیہ ، وہاں فلسفی نے کہا تھا ــــ ''وعندنا لا ينعدم الشى الموجود ، وانما معنى انعدام الاعْراض طَرَيانُ اضدادها ، التى هى موجودات ، لا طَرَيانُ العدمِ المجرّدالذى ليس بشىء ، فانّ ما ليس بشىء كيف يُوصَف بالطَرَيان ؟ فاذا ابْيَضَّ الشَعْرُ فالطارى هو البَياض فقط ، وهو موجود ، ولانقول : الطارى عدم السواد '' ــ یعنی ہمارے نزدیک شئِ موجود معدوم نہیں ہوتی ، اور اعراض کے معدوم ہونے کا معنیٰ صرف ہے اُن اعراض کی ضدوں کا طاری ہونا ، نہ کہ عدمِ مجرد کا.....جو کہ کچھ ہے ہی نہیں.....طاری و واقع ہونا ، کیوں کہ جو کچھ ہے ہی نہیں ، وہ واقع ہونے اور طاری ہونے سے بھلا کیسے متصف ہوگا؟.....بال سفید ہوا تو طاری صرف بیاض ہے ، عدمِ سواد طاری نہیں۔الخ ــــ **اس کے رَد میں** امام غزالی قُدِّسَ سِرُّهُ الْعَالِیْ نے فرمایا تھا کہ ــــ طریانِ بیاض یقیناً عدمِ سواد کو مُتضمِّن ہے ، جس کا انکار مکابرہ ہے ، اور عدمِ سواد [متضمَّن] طریانِ بیاض [متضمِّن] کا غیر ہے ، کہ شئ خود اپنے آپ کو متضمِّن نہیں ہوتی ، اور اُس عدمِ سواد پر ، متضمَّن ہونے اور حادث ہونے کا حکم ووصف ......دلیل ہے کہ وہ عدمِ سواد معقول ہے ، تو اُس کی قدرتِ قادر جَلَّ وَعَلا کی طرف نسبت بھی ممکن ہوئی ، یعنی یہ کہنا صحیح ہوا کہ.....سواد کی فنا قدرتِ قادر جَلَّ وَعَلا سے ہوئی

وهو أن النفوس قبل الأبدان ، إن كانت واحدةً ، فكيف انقسمت ؟ وما لا حَجْم له ولا مقدار ، لا يُعْقَل انقسامه ، وإن زعَم أنها لم تنقسم فهو محال ، إذ يُعْلَم ضَرورةً أن نفس زيد ، غيرنفس عمرو ، ولو كانت واحـــدة لكانت معلوماتُ زيد معلومةً لعمرو ، فإن العلم من صفات ذات النفس ، وصفاتُ الذات تدخُل مع الذات فى كل إضافة ، وإن كانت النفوس مُتكثِّرة ، فبِمَاذا تكثّرتْ ؟ ولَمْ تَتَكَثّرُ بالموادّ ، ولا بالأماكن ، ولا بالأزمنة ، ولا بالصفات ، إذ ليس فيها ما يُوجب اختلافَ الصفة ، بخلاف النفوس بعد موت البدن ، فإنها تتكثّر باختلاف الصفات ، عند مَنْ يَرىٰ بَقاء ها ، لأنها استفادتْ من الأبدان هيئاتٍ مختلفةً ، لا تَتَماثَلُ نفسان منها،فإنّ هَيْئَاتِهاتحصُل من الأخلاق ، والأخلاق لا تَتَماثَلُ قَطُّ،كما أن الخَلْق الظاهر لا يتماثل قَطُّ ، ولو تَمَاثَلَ لَا شْتَبَهَ علينا زيدٌ بعمرو

الخَلْقُ الخِلْقَةُ بالكسر: الفِطْرَةُ التى فُطِرَ عليه الانسانُ [ت۲۴ ا ج ۱۳]: پیدائشی حالت

وہ دلیلِ تحقیقی یہ ہے کہ ــــــ روح جسموں سے پہلے اگر ایک تھی تو بٹ کیسے گئی ، حالانکہ جس کا نہ کچھ حجم نہ کوئی مقدار اُس کا بٹنا معقول نہیں ...... اور افلاطون کا اگر یہ زعم ہو کہ روح بٹی نہیں تو یہ محال ہے ، کیوں کہ بداہۃً معلوم ہے کہ زید کی روح اور ہے ، اور عمرو کی روح اور ، نیز دونوں اگر ایک ہوتیں تو زید کو جو کچھ معلوم ہے سب عمرو کو بھی معلوم ہوتا ، کیوں کہ علم تو خاص ذاتِ روح کی صفات سے ہے ، اور ذات کی صفات .... ذات کی ہر نسبت واضافت میں...... ذات کے ساتھ داخل ہوتی ہیں

اور اگر روح کئی تھیں تو کس علت سے یہ کثرت ان میں آئی؟..... متعدد مادوں سے آئی نہیں ، متعدد مکانوں سے آئی نہیں ، متعدد زمانوں سے آئی نہیں ، متعدد صفات سے آئی نہیں ، کیوں کہ روح میں ایسی کوئی چیز نہیں جس سے روح کے اندر مختلف صفتیں لازم آئیں

بخلاف ارواح بعد مرگِ ابدان ، کہ بعدِ مرگِ ابدان جو لوگ ارواح کو باقی مانتے ہیں ، اُن کے نزدیک ارواح میں صفاتِ مختلفہ سے کثرت آتی ہے ، کیوں کہ روحیں متعدد جسموں سے مختلف ہیئتوں وحالتوں کا استفادہ کرتی ہیں ، اور ان میں سے کوئی دو روحیں ایک جیسی نہیں ہوتیں ، کیوں کہ ارواح کی ہیئتیں اخلاق یعنی صفاتِ باطنی سے پیدا ہوتی ہیں ، اور اخلاق کبھی ایک جیسے نہیں ہوتے ، جیسا کہ ظاہری ساخت کبھی بھی ایک جیسی نہیں ہوتی ، ایک جیسی ہوتی تو ہمیں زید وعمرو میں امتیاز نہیں ہوتا ، زید کو عمرو اور عمرو کو زید سمجھ بیٹھتے

جب اِس دلیل کے حکم سے ثابت ہوا ، کہ روحیں اُس وقت حادث ہوتی ہیں ، جب کہ رِحم میں نطفہ حادث ہوتا ،

ومهما ثبَت بحكم هذا البرهان حُدوثُها ، عند حدوث النُطفة فى الرَحِم ، واستعدادِ مزاجها لقَبول النفس المُدبّرة ، ثم قَبِلَتِ النفسَ ، لالأنها نفس فقط ، إذ قد تَستَعِدّ فى رَحِمٍ واحدٍ نطفتان لِتَوْأَمَيْنِ فى حالٍ واحدة ، للقَبول ، فيتعلّق بهما نفسان ، تحدُثان من المبدأ الأول بواسطة أوبغير واسطة ، ولا تكون نفسُ هذا مُدَبِّرَةً لجسمِ ذاك ، ولا نفسُ ذاك مدبرةً لجسم هذا ، فليس الاختصاص إلّا لِعَلاقة خاصّة ، بين النفس المخصوصة ، وبين ذلك البدن المخصوص ، وإلّا فلا يكون بدن أحد التَوْأَمَيْنِ ، بقَبول هذه النفس ، أولىٰ من الآخَر ، وإلّا فقد حدَثتْ نفسان معًا ، واستعدّتْ نطفتان لقُبول التدبير معًا ، فما المُخصِّص ؟

اور نطفے کے مزاج میں روحِ مُدبّرہ کے قبول واتصاف کی صلاحیت آتی ہے ، پھر نطفہ جوروح کو قبول کرتا ہے....... وہ اس وجہ سے نہیں کہ روح محض روح ہے(۱)....... کیونکہ کبھی دو بچے جوایک ساتھ پیدا ہوتے ہیں ، ایک رِحمِ مادر میں اُن کے دو نطفے بہ یک وقت روح کو قبول کرنے کے قابل ہوتے ہیں ، تو اُن دو سے دو روحیں متعلق ہوتی ہیں ، جو من جانبِ مبدأِ اول بلا واسطہ یا بالواسطہ حادث ہوتی ہیں ، اور اِس بدن کی روح ، اُس روح کے بدن کی تدبیر انجام نہیں دیتی ، اور نہ اُس بدن کی روح ، اِس روح کے بدن کا نظم ونسق چلاتی ہے

تو اِس روح کا اِس بدن ، اور اُس روح کا اُس بدن کے ساتھ اختصاص ، یہ ضرور کسی خاص علاقے کے سبب ہے ، جو روحِ مخصوص اور اُس بدنِ مخصوص کے بیچ ہے ، ورنہ دو ہمزاد میں سے ایک کا بدن اِس روح کو قبول کرنے کا ، دوسرے بدن سے زیادہ حقدار [تو تمہارے نزدیک] ہوگا نہیں ، کہ حقدار ہو تو دونوں روحیں تو ایک ساتھ حادث ہوئی ہیں ، اور دونوں نطفے ایک ساتھ تدبیرِ روح کو قبول کرنے کے صالح وقابل ہوئے ہیں ، تو وہ کونسا سبب ہے.....جس نے اِس روح کی اِس نطفے ، اور اُس روح کی اُس نطفے کے ساتھ تخصیص کردی؟

---

(۱) بلکہ اس وجہ سے کہ اُس روح کو اس نطفے کے ساتھ ایک علاقۂ شوق ہے ، جیسا کہ کلامِ فلسفی میں آرہا ہے

الرَّحِمُ بالكسر وكَكَتِفٍ : بَيْتُ مَنْبتِ الوَلَدِ وَوِعَاؤُهُ فى البَطْنِ ، واقتصر الجوهرى على اللغة الثانية [ت ۲۷۶ ج ۱۶]: زہدان [ص] **يُقَال لِلْواحِدَ تَوْأَمٌ وَهُمَا تَوْأَمَانِ** [ت ۲۹ ج ۱۶]: دو ہمزاد[ص]:دوساتھ پیدا ہونے والے ما بينهما **عَلَاقَةٌ** بالفتح ، اى شیءٌ يَتَعَلَّقُ بـه احدُهـما على الآخر [ت ۳۵۳ ج ۱۳] : اُن دونوں کے بیچ کوئی علاقہ نہیں ،یعنی کوئی ایسی چیز نہیں جس سے ایک دوسرے سے متعلق ہو ، اورایک کا دوسرے سے لگاؤ ہو ، عَلَاقَةُ الخُصُومَةِ ، عَلَاقَةُ الحُبّ [ت ۳۵۰ ج ۱۳] : رشتۂ عداوت ، رشتۂ محبت

فإن كان ذلك المخصّص هو الانطباع فيه ، فيبطُل ببُطلان البَدَن ، وإن كان ثَمَّ وجهٌ آخر ، به العلاقَة ، بين هذه النفس على الخُصوص ، وبين هذا البدن على الخُصوص ، حتى كانت تلك العَلاقة شَرطًا في حُدوثه ، فأَيُّ بُعْدٍ في أن تكون شرطًا في بَقائه ؟ فإذا انقطعت العَلاقة ، انعدمت النفس ، ثم لا يَعُود وُجودُها إلا بإعادة اللّٰه سبحانه و تعالىٰ ، على سبيل البَعْث والنُشُور ، كما وَرَدَ به الشَرْعُ في المَعاد

فإن قيل : أما العَلاقة بين النفس والبَدَن ، فليست إلا بطريق نُزُوعٍ طبيعي ، وشَوْقٍ جِبلّيٍ ، خُلِقَ فيها إلى هذا البدن خاصّةً ، يَشْغَلها ذلك الشوق به عن غيره من الأبدان ، ولا يُخَلِّيها لَحْظَةً ، فتَبقىٰ مُقيَّدةً بذلك الشوق الجِبلّي بالبدن المعين مصروفةً عن غيره .

وذلك لا يُوجِب فَسادَها بفَساد البدن ، التيهي مشتاقة بالجِبلّة إلى تدبيره . نعم قد يَبقىٰ ذلك الشوق

اگر وہ مخصّص اس روح کا اِس بدن ، اور اُس روح کا اُس بدن میں انطباع ہے [یعنی یہ اِسی بدن میں منطبع وحال ہوکر حادث ہوئی ، اِس انطباع وحلول کے باعث اِسی بدن سے خاص ہوئی] توروح ، بدن کے نیست ہونے سے نیست ہوجائے گی ـــــ اوراگر اس تخصیص میں انطباع کے علاوہ کوئی اوروجہ ہے ، جس کے سبب خاص اِس روح اور خاص اِس بدن کے بیچ علاقہ ہے ، حتیٰ کہ وہ علاقہ روح کے حادث ہونے کے لیے شرط ہے ، توروح کے باقی رہنے کے لیےبھی وہ علاقہ شرط ہو ، اس میں کیا بُعد و استحالہ ہے؟..... لہذا جب علاقہ ٹوٹے گا روح فنا ہوجائے گی ، پھر دوبارہ وجود میں نہیں آئے گی ، مگر یوں کہ اللہ سُبْحَانَہٗ وَتَعَالیٰ بطورِ حشر ونشر روح کو دوبارہ وجود دے ، جیسا کہ دربارۂ مَعاد.....شرع میں وارد ہے

فلسفی:۔ روح وبدن میں علاقہ ، محض ایک طبعی شوق اورفطری میلان کی راہ سے ہے ، جو روح میں خاص اِسی بدن کی جانب پیدا کیا گیا ہے ، وہ شوق روح کو دیگر ابدان سے روگرداں ، اور اِس بدن کے ساتھ مشغول رکھتا ہے ، اور وہ شوق روح کو ایک لحظہ کے لیے بھی چھوڑتا نہیں ، لہذا روح اُس شوق کے باعث ، مخصوص بدن کی پابند ہوکر رہ جاتی ہے ، اور کسی دوسرے بدن کی طرف التفات نہیں کرتی

ـــ **الذی** ہونا چاہئے البدن کی صفت تاکہ تدبیرہ کی ضمیر کا مرجع بھی بن سکے ، یا پھر التی بدل ہے ہاء ضمیر کا جو فسادھا میں مضاف الیہ ہے **البَعْثُ** (ف) اَلْاِحْیَاءُ مِنَ اللّٰہِ تَعَالیٰ لِلْمَوْتیٰ [ت] : اللہ پاک کا روز قیامت مردوں کو زندہ فرمانا **النَشْر** (ن) : اِحْیَاءُ المَیِّتِ کَالنُشُوْرِ [ق] : مردے کو جلانا **وُرُوْد** (ض) : آمدن: آنا ، اِیْرَاد : مُتَعَدٍّ منه : لانا [ص ت] اَوْرَدَ الشَيْءَ ذَکَرَہٗ [ت ۳۱۳ ج۵] : بیان کرنا ـــ وَرَدَ مذکور "باء" کے ذریعے متعدی ہے

بعد مُفارَقة البدن ، إن استحكم في الحياة اشتغالُها بالبدن ، وإعراضُها عن كَسْر الشَهَوات ، وطَلَبِ المعقولات ، فَتَتَأَذّىٰ بذلک الشوق ، مع فَوات الآلة التي يَصِل بها الشوقُ إلى مُقتضاه .

وأما تعيُّن نفس زيد لشَخْص زيد ، في أول الحُدوث ، فلسبب و مناسبة بين البدن والنفس لا مَحالة ، حتى يكون هذا البدن مثلًا ، أَصْلَحَ لهذه النفس من الْأُخرىٰ لمَزيدِ مناسبة بينهما ، فيَترجَّح اختصاصه ، وليس في القوة البشرية إدراکُ خُصوص تلک المناسبات ، وعدمُ اطلاعنا على تفصيلها ، لا يُشكِّكنا في أصل الحاجة إلى مُخصِّص ، ولا يَضُرّنا أيضًا في قولنا : إن النفس لا تَفنىٰ بفَناء البدن .

قلنا : مهما غابت المنا سبة عنّا ، وهي المُقتضِية للاختصاص ، فلايبعُد أن تكون تلک المناسبة المجهولة ، على وجه يُحوِج النُفوسَ في بَقائها إلى بقاء البدن ، حتى إذا فسَد فسَدتْ ، فإن المجهول

اور اس طرح کا علاقہ ہونے سے لازم نہیں آتا کہ بدن کی فنا سے روح بھی فنا ہوجائے ، جسے بدن کی تدبیر وانتظام میں فطری دلچسپی تھی ــــ ہاں کبھی یہ دلچسپی جسم سے جدا ہونے کے بعد بھی باقی رہتی ہے ، اگر روح بحالِ حیات بدن کے ساتھ مشغولی میں جکڑ گئی ، اور کسرِ شہوات وطلبِ معقولات میں بے توجہی اُس کی عادتِ ثانیہ بن گئی ، تو شوق موجود اور آلہ [یعنی بدن] جس کے ذریعے شوق اپنی مراد کو پہنچے مفقود ، لہذا روح اذیت پاتی ہے

رہا آغازِ حدوث ہی میں زید کے قالب کے لیے روحِ زید کا تعین ، تو وہ لامحالہ جسم وروح کے بیچ کسی سبب ومناسبت سے ہے ، حتیٰ کہ مثلاً یہ بدن اِس روح کا ، روحِ دیگر سے زیادہ صالح ہوگا ، کسی مزید مناسبت کے سبب ، جو اِن ہی روح وبدن کے بیچ پائی جارہی ہوگی ، تو یوں اس روح کا اس بدن کے ساتھ اختصاص ترجیح پالے گا [اجمالاً اتنا ہم جانتے ہیں]

البتہ اُن خاص خاص مناسبتوں کی دریافت انسان کے بس میں نہیں ، تاہم ہمارا اُن کی تفصیل پر [یعنی ایک ایک مناسبت پر جدا جدا] اطلاع نہ پانا ، اصل احتیاجِ مُخصِّص کی بابت نہ ہمیں شک میں ڈالے ، اور نہ ہمارے اس نظریے میں کہ ــ ''روح فَنائے بدن سے فنا نہیں ہوتی'' ــ ہمیں کچھ ضرر پہنچائے ۔

اعتراض :۔ جب مناسبت ہماری نظرِ عقل سے اوجھل ہے ، اور وہی اِس بدن کے لیے اِس روح کے اختصاص کو مقتضی ہے ، تو کچھ بعید نہیں کہ وہ نامعلوم مناسبت اِس طور پر ہو ، کہ روح کو اپنی بقا میں بدن کی بقا کا محتاج بنائے ، حتیٰ کہ بدن جب فنا ہو روح بھی فنا ہوجائے

لا يـمـكـن الـحـكـم عـلـيـه ، بـأنـه يَقْتضِي التلازُمَ أم لا ، فلعل تلك النسبة ضَرورية في وجود النفس ، فإن انعدمت انعدمت ، فلا ثِقَة بالدليل الذي ذكروه .

الاعتراض الثالث : هو أنه لا يبعُد أن يقال : تنعدم بقدرة الله تعالىٰ كما قرّرناه في مسئلة سَرْمَدِيّة العالم .

الاعتراض الرابع : هـو أن يـقـال : ذكـرتم أن هذه الطُرُقَ الثلاث في العدم تنحسم ، وهو غيرُ مسلم ، فما الدليل على أن عدم الشيء لا يُتصور إلا بطريق من هذه الطُرُق الثلاث ؟ فإن التقسيم إذا لم يكن دائـرًا بيـن النَفْي والإثبات ، فلا يبعُد أن يَزِيد على الثلاث والأربع ، فلعلّ للعدم طريقًا رابعًا وخامسًا سِوى ما ذكرتموه ، فحَصْر الطُرُق في هذه الثلاث غير معلوم بالبرهان .

دليل ثانٍ ،وعليه تعويلهم،أن قالوا: كل جوهرليس في محل ،فيستحيل عليه العدم،بل البسائط لاتنعدم قطُّ

کیوں کہ نامعلوم پر حکم لگانا کہ ــــ ''وہ مقتضیِ تلازم ہے ، یا نہیں ہے'' ــــ یہ ممکن نہیں ، تو ہوسکتا ہے ہو مناسبت اِس روح کی بقا کے لیے بھی ضروری ہو(۱) ، لہذا وہ مناسبت اگر فنا ہو(۲) ، تو روح بھی فنا ہو جائے ، تو فلسفیوں کی پیش کردہ یہ دلیل کچھ قابلِ اعتماد نہیں

اعتراضِ ثالث:۔ یہ ماننا کیا محال ہے کہ ــــ ''روح کی فنا قدرتِ الٰہی جَلَّ وَعَلا سے ہوگی'' ــــ جیسا کہ تمہارے مسئلۂ ''ابدیتِ عالم'' میں ہم بیان کر چکے

اعتراضِ رابع:۔ تم جو بتاتے ہو ــــ ''فنا اِن تین طریقوں سے باہر نہیں جائے گی'' ــــ یہ ہمیں تسلیم نہیں ، تو اس پر کیا دلیل ہے ، کہ شئ کی فنا اِن تین میں سے کسی ایک طریقے کے سوا ممکن نہیں؟.....کیوں کہ تقسیم جب نفی و اثبات میں دائر نہ ہو ، تو اُس تقسیم کے تین سے چار سے آگے بڑھنے میں کوئی استحالۂ عقلی نہیں ، لہذا ہوسکتا ہے فنا کا کوئی چوتھا یا نچواں طریقہ بھی ہو تمہارے بیان کردہ طریقوں کے سوا ، تو طُرُقِ فنا کا اِن تین میں حصر دلیل سے کہاں معلوم ہوا

دوسری فلسفی دلیل:۔ روح کی فنا محال ہونے پر ، اور اِسی پر ان لوگوں کا اعتماد ہے ، کہتے ہیں ہر جوہر جو کسی محل میں نہیں اُس پر فنا محال ہے ، بلکہ بسائط کبھی معدوم نہیں ہوتے

---

(۱) جیسا کہ اِس روح کے تعیّن و اختصاص کے لیے تم نے ضروی مانی (۲) یعنی جسم کے فنا ہو جانے پر

حَسَمَهُ (ض) حَسْمًا [: بُریدن۔ ص] فانْحَسَمَ : قَطَعَهُ فانقطع [ق]

وهـذا الدليل يُثبَت فيه أولًا أن انعدام البدن ، لا يُوجِب انعدامَ النفس لِمَا سَبَقَ ، فبَعْدَ ذلک يقال : يستحيل أن ينـعدم بسبب آخر ، لأن كل ما ينعدم بسببٍ مَّا ـــ أيِّ سَبَبٍ كان ـــ ففيه قوة الفساد ، قبل الفساد ، أى إمكـانُ العـدم سـابـقٌ على العدم ، كما أن ما يَطْرَأُ وجودُه من الحوادث ، فيكون إمكان الوجود سابقًا على الـوجود ، ويُسمىٰ إمكانُ الوجود ، قُوَّةَ الوجود ، وإمكانُ العدم قوةَ الفساد ، وكما أن إمكان الوجود وصف إضافى ، لا يقوم إلا بشىء ، حتى يكون إمكانًا بالإضافة إليه ، فكذلک إمكانُ العدم ، ولذلک قيل : إن كل حادث مُفتقِر إلى مادة سابقة ، يكون فيها إمكان وجود الحادث وقوتُه ، كما سبَق فى مسئلة قِدَم العالَم .

فالمادة التى فيها قوة الوجود ، قابلة للوجود الطارىء ، والقابل غير المقبول ، فيكون القابل موجودًا مع المقبول عند طَرَيانه ، وهو غيره ، فكذلک قابل العدم ، ينبغى أن يكون موجودًا عند طَرَيان العدم ، حتى

اس دلیل میں اولًا تو وہ یہ ثابت کرتے ہیں کہ بدن کی فنا سے روح کی فنا لازم نہیں ، اس کی وجہ آغازِ مسئلہ شقِ اول میں گذری[1] [تو اِس سے فنائے بدن کے بعد بھی روح کے لیے بقا کا امکان ہوا] اس کے بعد کہتے ہیں کہ کسی دوسرے سبب سے بھی روح کی فنا محال ہے ، کیوں کہ جو چیز بھی کسی سبب سے فنا ہو ،خواہ وہ سبب کوئی سا ہو ، تو اُس چیز میں فنا سے پہلے فنا کی قوت ہوگی ، یعنی فنا پر امکانِ فنا سابق ہے ، جیسے وہ حوادث جن کا وجود وُجودِ طاری ہے ، اُن کے وجود پر امکانِ وجود سابق ہوتا ہے ـــ امکانِ وجود کو قوتِ وجود کہتے ہیں ، اور امکانِ عدم کو قوتِ فساد۔

اور جس طرح امکانِ وجود وصفِ اضافی ہے ، جس کا وجود و قیام کسی شئ کے ساتھ ہی ہوتا ہے ، حتیٰ کہ امکان اُسی شئ کی طرف نسبت واضافت سے امکان ہوتا ہے ـــ تو ایسا ہی امکانِ عدم بھی ہے ـــ اِسی لیے فلسفیوں نے کہا کہ ـــ ''ہر حادث محتاج ہے ایسے سابق مادے کا ، جس میں اِس حادث کا امکانِ وجود ہو ، یعنی قوتِ وجود ، جیسا کہ فلسفی مسئلۂ قِدَمِ عالَم میں گذرا

تو مادہ جس میں قوتِ وجود ہے ، وہ اِس طاری ہونے والے وجود کو قبول کرتا ہے [یعنی اِس طاری ہونے والے وجود سے متصف ہوتا ہے] اور قابل [یعنی متصف] مقبول [یعنی صفت] کا غیر ہوتا ہے ، تو قابل [مثلاً مادہ] مقبول [مثلاً وجودِ طاری] کے ساتھ ، وجود کے طاری ہونے کے وقت ، وجودِ طاری کا غیر ہوکر ، موجود ہوگا

اسی طرح عدم کو قبول کرنے [یعنی عدم سے متصف ہونے] والا ، چاہئے کہ عدم طاری ہونے کے وقت ، موجود ہو ، حتیٰ کہ اُس قابل ومتصف سے کچھ معدوم ہوجائے ، جیسا کہ اُس میں کچھ موجود ہوا تھا

[1] یعنی فان البدن ليس محلًا لها

يُعْدَم منه شيء ، كما وُجِد فيه شيء ، ويكون ما عُدِمَ غيرَ مابقِي ، ويكون مابَقِيَ هو الذى فيه قوةُ العدم ، وقُبولُه و إمكانُه ، كما أن ما بقِي عند طَرَيان الوجود ، يكون غيرَ ما طَرَأَ ، وقد كان مافيه قوةُ قَبول الطارى .

فيلزم أن يكون الشيء الذى طَرَأَ عليه العدم ، مركبا مِنْ شيء انعدم ، ومِنْ قابلٍ للعدم بقِي مع طَرَيان العدم ، وقدكان هو حاملَ قوة العدم ، قبل طَرَيان العدم ، ويكون حاملُ قوة العدم كالمادة ، والمنعدمُ منها كالصورة .

ولكن النفس بسيطة ، وهى صورة مجردةعن المادة ، لا تركيب فيها ، فإن فُرِض فيها تركيب من صورة و مادة ، فنحن ننقُل البيانَ إلى المادة ، التى هى السِّنْخُ والأصلُ الأول ، إذ لا بد أن ينتهِى إلى أصل ، فنُحِيل العدمَ على ذلك الأصل ، وهو المسمىٰ نفسًا ، كما نُحِيل العدمَ على مادة الأجسام ، فإنها أزلية أبدية ، وإنما تحدُث عليها الصور ، وتنعدم منها الصُوَر ، وفيها قوة طَرَيان الصور عليها ، وقوة طريان انعدام

، اورجومعدوم ہووہ مابَقِيَ کا غیر ہو ، اور مابَقِيَ وہی ہوگا جس میں قوتِ عدم تھی ، یعنی عدم کی صلاحیت واستعداد ، یعنی عدم کا امکانِ استعدادی ــــ جس طرح طَرَیانِ وجود کے وقت مابَقِيَ اُس طاری ہونے والے کا غیر ہوتا ہے ، اور وہ مابقی وہی تھا ، جس میں اس طاری وجود کے قبول [یعنی اِس طاری وجود سے اتصاف] کی قوت واستعداد تھی

تو لازم آتا ہے کہ جس چیز پر عدم طاری ہو ، وہ دوشئ سے مرکب ہو ، قابل اور مقبول ، یعنی ایک وہ شئ جومعدوم ہوگئی ، اور دوسری وہ شئ جوعدم کو قبول کرے ، اور طَرَیانِ عدم کے ساتھ باقی رہے ، اور وہی شئِ ثانی طریانِ عدم سے پہلے ، قوتِ عدم کی حامل رہ چکی ہو ــــ حاملِ قوتِ عدم مادہ کے مانند ہوگا ، اور اُس سے جومعدوم ہو وہ صورت کے مانند ہوگا

لیکن روح بسیط ہے ، وہ مادے سے مجرد صورت ہے ، جس میں کوئی ترکیب نہیں

اب اگر فرض کرو کہ روح صورت اور مادے سے مرکب ہے ، تو ہم گفتگو اُس مادے میں لائیں گے جو جڑ اور اصلِ اول ہے ، کیوں کہ یہ سلسلہ اصل پر پہنچ کر ختم ہوجانا ضروری ہے ، لہذا ہم اُس اصل پر عدم محال ٹھہرائیں گے ، اور اُسی اصل کا نام نفس وروح ہے ، جیسا کہ ہم مادۂ اجسام پر عدم محال کہتے ہیں ، کیوں کہ مادے ازلی ابدی ہیں ، صرف صورتیں اُن پر حادث ہوتی اور اُن سے معدوم ہوتی ہیں ، اُن میں طَرَیانِ صور کی قوت ہے اور طَرَیانِ انعدامِ صور کی بھی ، کیوں کہ وہ

ــــه قبول بمعنی اتصاف السِّنْخُ بالكسر : اَلْاَصل من كل شيء [ق ت] ، بیخ [صراح] : جڑ

الصور منها ، فإنها قابلة للضدين على السَّواء

وقد ظهَر من هذا أن كل موجود أَحَدِيَّ الذات ، يستحيل عليه العدم

ويمكن تفهيم هذا بصيغة أخرى ، وهى أن قوة الوجود للشىء ، تكون قبل وجود الشىء ، فتكون لغير ذلك الشىء ، ولا يكون نَفْسَ قوةِ الوجود .

بيانه أن الصحيح البَصَر ، يقال : إنه بصير بالقوة ، أى فيه قوة الإبصار ، ومعناه أن الصفة التى لا بد منها فى العين ، لِيَصِحَّ الإبصارُ ، موجودةٌ ، فإن تَأَخَّر الإبصارُ ، فَلِتَأَخُّر شرط آخر ، فتكون قوة الإبصار للسَواد مثلًا ، موجـــودة للعين قبل إبصار السواد بالفعل ، فإن حصَل إبصارُ السواد بالفعل ، لم تكن قوةُ إبصار ذلك السواد موجودةً عند وجود ذلك الإبصار ، إذ لا يمكن أن يقال : مهما حصَل الإبصار ، فهو مع كونه موجودًا بالفعل ، موجودٌ بالقوة ، بل قوة الوجود ، لَا تُضَامُّ حقيقةَ الوجودِ الحاصلِ بالفعل أبدًا .

ضدین کی یکساں استعداد وصلاحیت رکھتے ہیں

اِس سے ظاہر ہوگیا کہ ہر موجودِ بسیط الذات پر عدم محال ہے

اِس کی تفہیم دوسرے لفظوں میں بھی ہوسکتی ہے ، یوں کہ ..... وجودِ شئی کی قوت (۱) ، اُس شئی کے وجود سے پہلے ہوتی ہے ، تو وہ قوت اس شئی کے علاوہ کسی اور میں ہوگی (۲) ، اور وہ شئی عینِ قوتِ وجود نہیں ہوگی (۳)

اِس کا ایضاح یہ ہے کہ ـــــ صحیح سلامت نظر والے کے متعلق کہا جائے ، کہ وہ ناظر بالقوہ ہے ، یعنی اُس میں قوتِ ابصار ہے ، تو اِس کا معنیٰ یہ ہوگا کہ .... دیکھ سکنے کے لیے آنکھ میں جس صفت کا ہونا ضروری ہے .... وہ موجود ہے ، اب اگر دیکھنا مؤخر ہوگا تو شرطِ دیگر کے مُؤَخَّر ہونے سے ہوگا ـــ چنانچہ مثال کے طور پر سیاہی کو دیکھنے کی قوت ، سیاہی کو بالفعل دیکھنے سے پہلے آنکھ میں موجود ہوگی ، اب اگر سیاہی کو بالفعل دیکھنا پایا گیا ، تو اِس مشاہدۂ سواد کی موجودگی میں وہ قوت .... جو آنکھ میں اِس سیاہی کو دیکھنے کی تھی..... موجود نہیں رہی گی ، کیوں کہ یہ نہیں کہہ سکتے کہ ـــــ ''جب دیکھنا پالیا گیا تو وہ اپنے

ضَامَّ فُلَانٌ فُلَانًا : اِنْضَمَّ مَعَهُ فى اَمرٍ واحدٍ [م] : فلاں ایک بات میں فلاں کے ساتھ ہوگیا

(۱) شئی .....مثلاً سفیدی ـــ اور قوت.....یعنی امکانِ استعدادی ـــ تو بالوں میں سفیدی کے وجود کا امکانِ استعدادی ، سفیدی کے وجود میں آنے سے پہلے ہوتا ہے (۲) مثلاً سفیدی کے علاوہ بال وغیرہ میں ہوگی (۳) مثلاً سفیدی.....عین قوتِ وجودِ سفیدی نہیں ہوگی

وإذا ثبَتتُ هـذه الـمـقـدمة فنقول : لو انعدم الشيء البسيط ، لكان إمكان العدم قبل العدم حاصلًا لـذلک الشـيء ، وهـو الـمـراد بـالقوة ، فيكون إمكان الوجود أيضًا ، حاصلًا لذلک الشيء ، فإنّ ما أمكن عدمه ، فليس واجبَ الوجود ، فهو ممكن الوجود ، ولا نَعْنِى بقوة الوجود إلا امكانَ الوجود ، فيُؤَدِّى إلى أن يجتمع فى الشيء الواحد ، قوةُ وجودِ نفسه ، مع حُصول وجوده بالفعل ، ويكون وجوده بالفعل ، هو عينَ

موجود بالفعل ہونے کے باوجود موجود بالقوہ بھی ہے‘‘ـــــ بلکہ قوتِ وجود [یعنی مشاہدۂ سواد کا امکانِ استعدادی] بالفعل حاصل حقیقتِ وجود کے ساتھ جمع نہیں ہوتی

جب یہ مقدمہ ثابت ہولیا تو اب ہم کہتے ہیں ـــ شیِٔ بسیط اگر معدوم ہو ، تو عدم سے پہلے اُسے امکانِ عدم حاصل رہے گا ، اور قوت سے مراد یہی امکان ہے ، تو امکانِ وجود بھی اُس شیٔ بسیط کو حاصل رہے گا ، کیوں جس کا عدم ممکن ہو وہ واجب الوجود نہیں ہے ، تو ممکن الوجود ہوگا (۱) اور قوتِ وجود سے ہماری مراد یہی امکانِ وجود ہے ، تو اِس سے لازم آئے گا کہ ـــ شیِٔ واحد میں ، خود اُس شیٔ کی قوتِ وجود ، اُس شیٔ کے وجود بالفعل کے ساتھ جمع ہو ، اور اُس شیٔ کا وجود بالفعل ہی عینِ قوتِ وجود ہو

---

(۱) **فهو ممكن الوجود** :ـ ’’شیِٔ بسیط کو قبلِ عدم......امکانِ عدم حاصل رہنے سے......سلبِ وجوبِ وجود......لازم‘‘ یہ تو مسلّم ہے ، اور گفتگو شیِٔ بسیطِ موجود میں ہے ، تو امکانِ وجود بھی اُس شیِٔ بسیطِ موجود کو حاصل رہنا لازم ـــــــ مگر یہ امکان......امکانِ ذاتی ہے ، اور یہاں گفتگو امکانِ استعدادی میں ہے ، جو وجود بالفعل کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتا ـــ ’’قبول بمعنی اتصاف......اور قوت یعنی امکانِ استعدادی.........یہ دونوں جمع نہیں ہوتے‘‘ ـــــــ[بدایۃ الحکمت] امکانِ ذاتی تو جمع ہوسکتا ہے ، کہ ممکن......بعدِ وجود......واجب بالذات یا محال بالذات نہیں ہوجاتا ، ممکن ہی رہتا ہے ، تو ضرور امکانِ ذاتی اُسے حاصل رہتا ہے

اور یہ بھی نہیں کہ امکانِ ذاتی حاصل رہنے سے ، امکانِ استعدای حاصل رہنا لازم ہو ، کیوں کہ امکانِ ذاتی عام ہے ، اور امکانِ استعدادی خاص ، اور عام کے تحقق سے خاص کا تحقق لازم نہیں ـــــ تو بسیط کے لیے قبلِ عدم قوتِ عدم ثابت ماننے سے ، بہ حالِ وجود قوتِ وجود ثابت ماننا ، لازم نہیں آیا۔

اور فلسفی کے طور پر تو یہ بھی نہیں کہ ـــــ شیِٔ بسیط کے لیے امکانِ عدم ثابت ماننے سے ، اُس شیِٔ بسیطِ موجود کا حادث ہونا لازم ہو ، بلکہ وہ عند الفلسفی قدیم بھی ہوسکتی ہے [حالانکہ اہلِ اسلام کے نزدیک یہ ہے ، کہ جس کی فنا ممکن ، وہ ہرگز قدیم نہیں ، بلکہ حادث ہے] اور جب حادث ہونا لازم نہیں ، تو امکانِ استعدادی کہاں سے لازم آئے گا؟......کہ امکانِ استعدادی تو حادث کے لیے اُس حادث کے وجود سے پہلے ہوتا ہے ، جیسا کہ خود فلسفی نے کہا کہ ـــ ’’**قوة الوجود لِلشى تكون قبل وجود الشى** : قوتِ وجودِ شیٔ ، قبلِ وجودِ شیٔ ہوتی ہے‘‘ـــ

قوةِ الوجود ، وقد بيّنّا أن قوة الإبصار تكون فى العين ، التى هى غير الإبصار ، ولا تكون فى نفس الإبصار ، إذ يُؤَدِّى إلى أن يكون الشيءُ بالقوة والفعلِ ، وهما متناقضان ، بل مهما كان الشيء بالقوة ، لم يكن بالفعل ، ومهما كان بالفعل لم يكن بالقوة ، وفى إثبات قوة العدم للبسيط قبل العدم إثباتٌ لقوة الوجود ـ فى حال الوجود وهو محال

وهذا نفسه هو الذى قرّرناه لهم فى مَصِيرهم ، إلى استحالة حُدوث المادة والعناصر ، واستحالةِ عَدَمها ، فى مَسْئَلَتَىْ أزليّةِ العالَم ، وأَبَدِيّته .

ومنشأ التلبيس وضعهم الإمكان وَصْعًا مُستـدعِيًا محلًا يقوم به ، وقد تكلّمنا عليه ، بما فيه مَقْنَع ، فلا نُعيده ، فإن المسئلة هى المسئلة ، ولا فرق بين أن يكون المُتكلَّم فيه جوهرَ مادة ، أو جوهرَ نفس

اورہم اوپر واضح کر چکے کہ ـــ قوتِ ابصار یعنی دیکھنے کی قوت ہوتی ہے آنکھ میں ، اور آنکھ ابصار کا غیر ہے ، خود ابصار میں قوتِ ابصار نہیں ہوتی ، کیوں کہ اِس سے لازم آئے گا کہ شئ بالقوہ بھی ہو اور بالفعل بھی ، حالانکہ بالفعل اور بالقوہ باہم نقیضین ہیں ، بلکہ شئ جب بالقوہ ہوگی تو بالفعل نہیں ہوگی ، اور جب بالفعل ہوگی تو بالقوہ نہیں ہوگی ، اور بسیط کے لیے قبلِ عدم قوتِ عدم ثابت ماننے میں ، بحالِ وجود قوتِ وجود ثابت ماننا لازم آتا ہے ، اور یہ محال ہے

رد:۔ یہ عین وہی دلیل ہے ، جسے ہم ان کے دو مسئلے ازلیت وابدیتِ عالَم میں اِن کی طرف سے بیان کر چکے ، جہاں یہ لوگ اس طرف گئے تھے کہ ، مادہ وعناصر کا حادث ہونا محال ہے ، اور اِن کی فنا بھی محال ہے[ے]

اور **مَنشأِ تلبیس** یہ ہے کہ ، اِن لوگوں نے امکان کو ایسا وصف ٹھہرایا ، جو مقتضی ہے ایک محل کا ، کہ اِسی محل سے اس وصف کا وجود وقیام رہتا ہے ، ہم اِس پر سیر حاصل نقد وجرح کر چکے [دیکھو مسئلۂ اولیٰ ص ۱۹۷ تا آخر] تو اب اسے دہرائیں گے نہیں ، کہ مسئلہ ہو بہو وہی ہے ، اور اِس سے کوئی فرق نہیں پڑتا ، کہ جس میں گفتگو ہے ، وہ جوہر مادی ہے یا جوہرِ روحانی۔

ے دیکھو مسئلۂ اولیٰ دلیل رابع ، اور مسئلۂ ثانیہ مسلک رابع اذا عُدِمَ العالم بَقِیَ امکان وجودہٖ الخ ص ۲۱۱

ـــ **وَضعًا** :۔ یہ وَضْعًا نہیں بلکہ وَصْفًا ہوگا **مَقْنَعٌ** ، مصدر میمی: قناعت ، تھوڑے پر بس کر لینا ـــ بمعنی صفت بھی آتا ہے ، يُقالُ: سَأَلْتُ فُلانًا عَنْ كَذَا ، فَلَمْ يَأْتِ **بِمَقْنَعٍ** ، كمَقْعَدٍ اى : بِمَا يُرْضِىْ [ت ۲۱۲ ج ۱۱] : میں نے فُلاں سے ایک بات پوچھی ، تو اُس نے کوئی اطمینان بخش جواب نہیں دیا۔

المسألة العشرون

فی بَعْثِ الاَجْسَادِ

فی إبطال إنکارِهم لِبَعْثِ الأَجْساد ورَدِّ الأرواح إلی الأبدان ، و وُجودِ النار الجسمانية ، ووُجودِ الجنة والحُوْرِ العِيْنِ ، وسَائرِ مَاوُعِدَ به الناسُ . وقَوْلِهِم : إنّ کلّ ذلک أَمْثِلةٌ ضُرِبَتْ لِعَوامِّ الخَلْقِ ، لِتفهيم ثَوابٍ و عِقابٍ رُوْحَانِيَّيْنِ ، هُما أعلیٰ رُتبةً مِن الجسمانِيَّيْنِ

وهـذا مـخالف لاعتقاد المسلمين کافَّةً ، فَلْنُقَدِّمْ تفهيمَ مُعتقَدِهم فی الأمور الأُخْرَوِيّة ، ثُمَّ لَنُعْتَرِضْ علی ما يُخالِفُ الإسلامَ مِن جُملته ....وقد قالوا : إن النفس تبقیٰ بعد الموت بَقاء سَرْمَدِيًّا ، إمّا فی لَذّة ،

مسئلہ عشرین

حشرِ اجساد

ـــ ”جسم اٹھائے جائیں گے روحیں دوبارہ بدن میں ڈالی جائیں گی نارِجسمانی ، جنت ، حورِعین ، اور وہ تمام چیزیں جن کا لوگوں سے وعدہ کیا گیا ، واقعی ہیں“ ـــ فلسفی اِس کے منکر ہیں اور کہتے ہیں یہ سب مثالیں ہیں جو عوام الناس سے اس لیے بیان کی گئیں کہ انہیں روحانی ثواب و عذاب سمجھایا جائے جو جسمانی سے بڑھ کر ہے ـــ فلسفیوں کے اُس انکار اور اِس تحویل وتبدیل کا رد وابطال

یہ انکاروتبدیل ، جمیع امتِ مسلمہ کے عقیدے کے خلاف ہے ، تو پہلے ہم یہ سمجھا دیں کہ امورِ آخرت سے متعلق ان لوگوں کا کیا عقیدہ ہے ، پھر اُن کے جملہ عقائد میں سے جو عقیدہ اسلام کے خلاف ہے ، اُس پر اعتراض کریں

فلسفی کہتے ہیں روح بعدِ موت ہمیشہ ہمیش باقی رہے گی ، یا تو ایسے مزے میں جو اپنی بے پناہ لطف آفرینی کے باعث بیان میں نہیں آ سکتا ، یا ایسے دکھ میں جو اپنی بے پناہ دردانگیزی کے سبب احاطۂ بیان سے باہر ہے ، پھر وہ دکھ کبھی ہیشگی کا ہوتا

لا يُحيط الوَصْفُ بها لِعِظَمها ، وإمّا في أَلَم لا يُحيط الوَصْفُ به لِعِظَمِه ، ثم قد يكون ذلك الأَلَمُ مُخَلَّدًا ، وقد ينمحِي على طول الزمان

ثُمَّ تتفاوَتُ طَبَقاتُ الناس في دَرَجات الأَلَم واللَّذة ، تفاوُتًا غيرَ محصور ، كما يَتفاوَتُون في المراتب الدنيوية ، ولَذّاتِها ، تفاوُتًا غيرَ محصور ، فاللَّذَّة السَرْمَدِيّة للنفوس الكاملة الزَكِية ، والأَلَمُ السَرمدي للنفوس الناقصة المُلَطَّخة ، والألمُ المُنقضِي للنفوس الكاملة المُلَطَّخة ، فلا تَنالُ السَعادةَ المُطلَقة ، إلا بالكَمال والتزكية والطَّهارة ، والكمالُ بالعلم ، والزَّكاءُ بالعمل .

ووجه الحاجة إلى العلم ، أن القوة العقلية ، غِذاؤُها ولذتُها في دَرْك المعقولات ، كما أن القوة الشَهْوانية ، لذتُها في نَيْل المُشتهىٰ ، والقوةَ البَصَريّة لذتُها في النَظَر إلى الصُوَر الجميلة ، وكذلك سائرُ القُوىٰ .

وإنما يمنَعها من الاطلاع على المعقولات ، البدنُ وشَواغلُه ، وحواسُّه وشَهَواتُه .

ہے ، اور کبھی عرصۂ دراز گذرنے پر ختم ہوجاتا ہے

پھر اُس لذت واذیت کے درجات میں لوگوں کے طبقات بے حد مختلف ہیں ، جیسے دنیوی مراتب ولذّات میں لوگوں کے طبقات بے حد مختلف ہیں ، تو لذتِ سرمدی کامل و پاکیزہ نفوس کے لیے ہے ، اور المِ ابدی نفوسِ ناقصہ کثیفہ کے لیے ہے ، اور وہ الم کہ ختم ہوجائے نفوس کاملہ کثیفہ کے لیے ہے ، تو روح کو سعادتِ مطلقہ نہیں ملے گی مگر کمال اور تزکیہ وطہارت سے ، اور کمال حاصل ہوتا ہے علم سے ، اور پاکیزگی عمل سے۔

علم کی حاجت اِس وجہ سے ہے کہ قوتِ عقلیہ کی غذاء اور قوتِ عقلیہ کی لذت ادراکِ معقولات میں ہے ، جس طرح کہ قوتِ شہوانی کی لذت مطلوب کو پانے میں ہے ، قوتِ باصرہ کی لذت خوشنما بناوٹوں کو دیکھنے میں ہے ، یہی حال باقی قوتوں کا ہے

عِظَمٌ (ک) بڑائی ۔ قَالَ الْاَصْبَهَانِيُّ : اَصْلُ **عَظُمَ** : كَبُرَعَظَمَةً [مرتبے میں بڑا ہونا] ، ثُمَّ اسْتُعِيْرَ لِكُلِّ **كبيرٍ** ، فَأُجْرِىَ مجْرَاهُ ، مَحْسُوْسًا كَانَ اَوْ مَعْقُوْلًا ، عَيْنًا كَانَ اَوْ مَعْنًى [ت] **وَصْف** (ض) [ق] : بیان کرنا ، ﴿وَلَاتَقُوْلُوْا لِمَا تَصِفُ اَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ﴾ [پ۱۴ ع۲۱ سُوْرَةُ النَّحْلِ آيت ۱۱۶] ﴿اور نہ کہواُ سے جو تمہاری زبانیں جھوٹ بیان کرتی ہیں [کنزالایمان]﴾ **الطَّبَقَة** : اَلْحَالُ ج طَبَقَات ، والطَّبَقَات : المَنازل والمراتب [ت۲۸۸ ج۱۳] **الدَرَجَة** : الرِّفْعَةُ فى المَنْزِلَة : بلندیٔ رتبہ ، دَرَجاتُ الجَنَّة : مَنَازِلُ اَرْفَعُ من مَنَازِلَ : ایک کے اوپر ایک منزل [ت۳۶۵ ج۳] **تَفَاوَتَ** الشَيْئَانِ : اَىْ تَبَاعَدَ مَا بَيْنَهُمَا تَفَاوُتًا مُثَلَّثَةَ الواوِ [ق ت] : دو چیزوں کے بیچ دوری ہونا ، فرق واختلاف ہونا **الزَّكَاءُ** : پاکیزگی ۔ زَكَا (ن) الرَجُلُ زَكَاءً : صَلَحَ (ف ن ک) [ق ت] : نیک وصالح ہونا

والـنـفـس الـجـاهـلـة فـی الحیاة الدنیا ، حقُّها أن تَتَألَّم بفَوات لذة النفس ، ولکن الاشتغال بالبدن ، یُـنسِیُـهِ نَـفُسَـه ، ویُـلهیه عن أَلَمِه ، کالخائف لا یَحُسُّ بالألم ، وکالخَدِر لا یحُس بالنار ، فإذا بَقِیَتُ ناقصةً ، حتـی انـحـطّ عـنهـا شُـغُـل البدن ، کان فی صورة الخَدِر . إذا عُرِضَ علی النار ، فلا یحُس بالألم ، فإذا زال الخَدَر شَعَرَ بالألم العظیم دفعةً واحدةً هُجومًا

والـنـفـوس الـمـدرکة للمعقولات ، قد تَلْتَذُّ بها التذاذًا خفیًّا ، قاصرًا عما تقتضیه طِباعُها ، وذلک أیضًا لشواغل البدن ، وأُنُسِ النفس بشَهَواتها

روح کو اطلاع بر معقولات سے مانع ہوتا ہے صرف بدن اور بدنی مصروفیات، حواس، خواہشات۔

معقولات سے عاری روح کو تو دنیا ہی میں یہ لذتِ روحانی کھودینے پر اپنے اندر درد و کرب محسوس کرنا چاہئے ، لیکن بدن کے ساتھ مشغولی روح کو یہ کرب والم بھلادیتی ہے ، اور درد محرومی کی اُسے خبر نہیں رہتی ، جیسے ڈر جانے والے کو درد کی خبر نہیں رہتی ، اور جیسے جو عضو سُن ہوگیا آگ کا اثر محسوس نہیں کرتا .... تو روح جب بدن کے ساتھ مشغولی کا بندھن ٹوٹنے تک ناقص ہی رہے ، تو اُس کی مثال سُن عضو کی سی ہے ، کہ جب اُسے آگ دکھائی جاتی ہے درد کا احساس نہیں ہوتا ، پھر جب سُن پن زائل ہوجاتا ہے تو ایک دم اچانک اُسے بھیانک درد کا احساس ہوتا ہے

معقولات کا ادراک کرنے والی روحیں کبھی معقولات میں ہلکی لذت محسوس کرتی ہیں ، یعنی جتنا اُن کا مقتضائے طبع ہے اُس سے کم۔ اِس کا بھی سبب ہے جسمانی مصروفیات اور اُنسِ خواہشات۔

حَـقّ : سزاوار ، [ص] : لائق، زیبا، شایاں **هـو حـقـیـقٌ بـه وحَقٌ ای جَدِیُرٌ** [ق ت ۸۱ ج۱۳] : وہ اس کے لائق ہے ، اُسے یہ زیبا ہے **تَـألُّم** : درد یافتن [ص]: درد محسوس کرنا **اَنُسَاهُ ایاه** [ق] : اسے وہ بات بھلادی **اَلُهَاهُ ذلک** : شَغَلَهٗ [ت ۱۷۰ ج ۲۰] **اَلُهَاه اللَّعِبُ عن کذا** : شَغَلَهٗ واَنُساه [م] : کھیل نے اُسے یہ بات بھلادی اور اس سے غافل و بے خبر کردیا **انـحـطـاط** : انـحـدار [ت ۲۱۹ ج ۱۰] : اترنا **خَدَر بـالـتـحریک** : سستیِ اَندام [ص] : اعضاء کا سُن ہوجانا ، **الخَدَرُ** : **اِمُذِلالٌ** [ای اِستِرُخاءٌ وفُتُورٌ ۔ص] **یَغُشَی الاعضاءَ** : ڈھیلا پڑ جانا ، سن ہونا ـــ **خَدِرَ** (س) **الـرِجُلُ فَهُوَ خَدِر** [ق ت ۳۳۲ ج۳] : پیر سُن ہوگیا ، صفت **خَدِرٌ** : سُن **قَصَرَ** (ن) **عـن الامر قُصُورًا** : اِنتَهیٰ : رکنا باز رہنا ، **قَصَرَ** (ن) **عَجَزَ عنه** : عاجز وقاصر ہونا [ق ت ۳۹۵ ج۷] **طِبَاعٌ** : طَبُع وطَبِیُعَت کی طرح **واحد** بھی ہے ـــــ **مُـحُکَم** میں طِبَاع کو مؤنث کہا ، اور ابـو الـقـاسم زَجَّاجی نے مذکر ـــ اور طَبُع کی **جمع** بھی ہے [ق ت] **اَلْاُنُسُ** بـالضم الاَ نَسُ بالتحریک: ضِدُّ الُوَحُشة ، وهو الطُّمُأَنِینَةُ ، اَنَس بِهٖ (س ض ک) : کسی سے مانوس ہونا ، سکونِ قلب ہونا [ق ت ۱۸۸ ج۸]

ومثاله مثال المريض ، الذى فى فِيْهِ مَرارَةٌ ، يَستبشِع الشيءَ الطَّيِّبَ الحُلْوَ ، ويَستهجِن الغِذاءَ ، الذى هو أتمُّ أسباب اللّذة فى حقه ، فلا يتلذَّذ به لِمَا عَرَض له من المَرَض .... فالنفوس الكاملة بالعلوم ، إذا انحطَّتْ عنها أَعْباءُ البدن و شواغله بالموت ، كان مثاله مثالُ مَنْ عُرِضَ عليه الطَعْمُ الأَلَذّ ، والذَوْق الأطيَب ، وكان به عارضٌ مِنْ مَرَضٍ ، يمنَعه من الإدراك ، فزال العارض ، فأدرك اللذةَ العظيمة دفعةً .

أو مثالُ مَنْ اشتدّ عشقه فى حق شخص ، فضاجعه ذلك الشخص وهو نائم ، أو مُغْمًى عليه أو سَكْرانُ ، لا يحُس به ، فيتنبه فُجْأَةً ، فيشعُر بلذة الوصال ، بعد طول الإنتظار دفعة واحدة .

وهذه اللذات حقيرة ، بالإضافة إلى اللذات الروحانية العقلية ، إلا أنه لا يمكن تفهيمها للإنسان ، إلا بأمثلة مما شاهَده الناس فى هذه الحياة .

اِس روح کی مثال اُس مریض کی سی ہے جس کی زبان کا ذائقہ تلخ ہوگیا ، وہ لذیذ خوشگوار شیریں چیز کو بدمزہ سمجھتا ہے ، اور ایسی غذاء کو جو اُس کے لیے لذت کا کامل تر سبب ہے، خراب گمان کرتا ہے ، تو غذاء میں اُس طاری مرض کے باعث لذت نہیں پاتا

تو جو ارواح علوم سے کامل ہولیں ، جب موت آتی ہے اور اُن سے بدن اور بدنی مشاغل کا بوجھ اتر جاتا ہے ، تو اُن کی مثال ایسی ہوتی ہے ، جیسے نہایت لذیذ مزہ نہایت نفیس ذائقہ کسی کے سامنے لایا جائے ، اور اُسے ایک مرض کا عارضہ تھا جس نے لذتوں کے احساس سے محروم کررکھا تھا ، اب عارضہ جاتا رہا ، تو وہ اچانک بے حد لذت محسوس کرے گا

یا جیسے آدمی پر کسی کے عشق کا غلبہ تھا وہ اس کے پہلو میں استراحت کناں ہوگیا جب کہ یہ سورہا تھا یا بے ہوش یا مخمور تھا مطلوب سے بے خبر ، اچانک بیدار ہوا تو طویل انتظار کے بعد بہ یکدم لذتِ وصال اپنی مشامِ جاں میں محسوس کیا

یہ لذتیں عقلی روحانی لذتوں کے بالمقابل ہیچ ہیں ، مگر اُنہیں فہم انسانی میں اتارنا ایسی ہی مثالوں سے ہوسکتا ہے ، جن کا اس دنیوی زندگانی میں انسان نے مشاہدہ کیا ہو

مَرَارَةٌ (س): تلخی وتلخ شدن [ص] **اَسْتَهْجِنُ فِعْلَکَ** ای اَسْتَقْبِحُهٗ [ق ت ۵۸۵ ج۱۸] : میں تمہارے فعل کو بُرا خراب سمجھتا ہوں **عَرَضَ** (ض) علیه اَمْرَ کَذَا عَرْضًا : اَرَاهُ اِيَّاهُ [ق ت ۷۶ ج۱۰] : اُسے فلاں چیز دکھائی ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلٰٓئِكَةِ فَقَالَ﴾ [پ ۱ ع ۴ آیت ۳۱] ﴿پھر سب (اشیاء) کو ملائکہ پر پیش کرکے فرمایا﴾ [کنزالایمان] **العِبْءُ**: الحِمْل والثِقْلُ : بوجھ ج اَعْبَاء [ق] **طَعْم** بالفتح : مزہ [ص] **طَعْمٌ** ای **لَذَّةٌ** [۴۴۰ ج۱۷] ، **طَعْمُ الشیءِ** بالفتح حَلاوَتُهٗ ومَرَارَتُهٗ وما بَيْنَهُمَا يكون فى الطَّعام والشَّراب ج طُعُوْم [ق ت ۴۳۸ ج۱۷] : شیرینی کڑواہٹ یا دونوں کا درمیانی مزہ جو کھانے پینے کی چیز میں ہوتا ہے **ضَاجَعَهٗ** : اِضْطَجَعَ مَعَهٗ ای نام [ت ۳۰۲ ج۱۱]

وهـذا كـمـا أنا لو أردنا أن نُفهِم الصبىّ أو العِنّين لذة الجماع ، لم نَقدِر عليه ، إلا بأن نمثّله فى حق الصبى بـاللَّعِب ، الـذى هـو ألـذ الأشيـاء عنده ، وفى حق العِنّين ، بلذة الأُكُل الطَّيِّب ، مع شدة الجُوُع ، لِيُصَدِّقَ بأصل وجود اللـــذة ، ثم يُعلَّم أن ما فهِمه بالمثال ، ليس يُحقِّق عنده لذة الجماع ، وأن ذلک لا يُدرَک إلا بالذوق .... والدليل على أن اللذاتِ العقلية ، أشرف من اللذات الجسمانية أمران :

أحدهما : أن حال الملائكة أشرف من حال السِباع والخنازير من البهائم،وليست لها اللذات الجسمية ، من الجماع والأكل ، وإنما لها لذة الشُعور بكَمالها وجَمالها ، الذى خَصَّتُ به نفسُها ، فى إطلاعِها على حقائق الأشياء،وقُرُبهامن رب العلمين فى الصفات،لا فى المكان ورُتبةِ الوجود ،فإن الموجوداتِ ، حصَلت

یہ تفہیم ایسی ہی ہے جیسے ہم بچے یا عنین کولذت جماع سمجھانا چاہیں تو یونہی سمجھا سکتے ہیں کہ بچے کو ایسے کھیل کی مثال دیں جو اُسے ہر چیز سے بڑھ کر مرغوب ہو، اور عنین سے کہیں وہ ایسی ہے جیسے شدت کی بھوک کے وقت عمدہ لذیذ کھانے کی لذت ، تاکہ وہ اتنا تسلیم کریں کہ ، ہاں وہ لذت بھی کوئی شئ ہے ، پھر اُنہیں بتایا جائے کہ مثال سے جو تصویر تمہارے ذہن میں آئی اُس سے وہ لذت واقعی تمہیں نہیں مل جائے گی ، اس کا دارومدار تو برتنے پر ہے

لذاتِ عقلیہ کے لذاتِ جسمانی سے اشرف ہونے پر دلیل دو امور ہیں

امر اوّل:۔ ملائکہ کا حال درندو بد جانور جیسے چوپایوں سے اشرف وعالی مرتبت ہے ، اور پھر اُن کے لیے اکل و جماع جیسی جسمانی لذتیں نہیں ، اُن کے لیے لذت صرف ہے اپنے کمال اور جمال کا علم ، جس سے اُن کے نفوس کو یہ خصوصیت حاصل ہوئی کہ حقائقِ اشیاء پر وہ آگاہ ہوئے ، اور رب العٰلمین کا قرب ملا ، جو قربِ مکانی سے وراء ہے ، اور صفات ومرتبۂ وجود میں ہے ، کیوں کہ موجودات کو وجود اللہ تعالیٰ سے ایک ترتیب کے مطابق اور واسطہ در واسطہ ملا ہے(۱) ، تو جو وسائط اُس سے قریب ہیں اُن کا مرتبہ نیچے والوں سے لامَحالہ اعلیٰ ہوگا

---

(۱) یہ فلاسفہ کا شرک ہے ، خَلْق و اِفاضۂ وجود میں ، کوئی مخلوق واسطہ نہیں ، نیست سے ہست کرنا ، صرف اُسی کی شان ہے ، اس میں عطائی کا پہلو ممکن نہیں ۔ ’’**عقلِ** سلیم خود **حاکم** ....کہ....ممکن اپنے آپ وجود میں محتاج ہے ، دوسرے پر کیا افاضۂ وجود کرے‘‘۔ [الکلمة الملهمة لامام اهل السنة ص۲۲]

الاُكُلُ بالضم : اسم المأ كول [ت۲۵ج۱۴] : کھانے کی چیز **الخُصُوُصُ** (ن) : **التَفَرُّدُ ببعض الاشياء مِمّا لا تُشَارِكُهُ فِيهِ الجُملَة** [ت ۲۶۹ج۹] : کسی چیز میں منفرد اکیلا ہونا یعنی اُس میں باقی تمام اس کے شریک نہ ہوں ، خصوصیت ، امتیاز ، خاص ہونا

من اللّٰه تعالىٰ ، على ترتيب ، وبوَسائطَ ، فالذى يقرُب من الوسائط ، رُتْبَتُهُ لا مَحالة ، أعلى مِمَّا دُوْنَها .

والثانى : أن الإنسان أيضًا ، قد يُؤْثِر اللذاتِ العقلية ، على الجسمية ، فإنَّ مَنْ يتمكّن مِنْ غَلَبَة عَدُوِّه والشَماتةِ به ، يهجُر فى تحصيلها ، مَلاذَّ الأَنْكِحة والأطعِمة ، بل قد يهجُر الأكلَ طُوْلَ النهار ، فى لذة غَلَبة الشَطْرَنْج والنَرْد ، مع خِسّة الأمر فيهما ، ولا يحُس بألم الجوع ، وكذلك المُتشوّف إلى الحِشمة ، وإلى الرِئاسة ، يتردّد ، بين انخرام حِشمته . وبين قضاء الوَطَر ، من عشيقته ، مثلًا ، بحيثُ يعرِفه غيرُه ،

امرِ ثانی:۔ بسا اوقات انسان خود بھی عقلی لذت کو جسمانی لذت پر ترجیح دیتا ہے ، چنانچہ جو شخص دشمن پر فتح پانے کی طاقت رکھتا ہے اور دشمن کے رنج پر خوشی منا سکتا ہے ، وہ اِس فتح و شادمانی کی تحصیل میں عقد و طعام کے خوشتر لمحات کو پسِ پشت ڈال دیتا ہے ، بلکہ شطرنج اور نرد جیتنے کا چسکا ایسا ہے کہ اس کی خاطر سارا سارا دن کھانا چھوڑ دیتا ہے ، اور بھوک کی تکلیف کا اُسے احساس نہیں رہتا ، حالانکہ یہ دونوں کھیل تو ایسے ہیں کہ ان سے انسان کی آبرو پر بھی بٹہ لگتا ہے

یوں ہی عزت و وقار کا خواہاں اور حکومت و ریاست کا تمنائی دو متضاد چیزوں کے بیچ کشمکش میں گھرتا ہے، ایک طرف حشمت و ریاست اور دوسری طرف اپنی مطلوب سے راحت ، مرادِ عشق پوری کرے

المَلاذُّ : جَمعُ مَلَذّ ، وهو مَوْضِعُ اللذَّةِ [ت۳۹۴ج۵] : لذت کے مواقع **الشِّطْرَنْج** ، كَسْرُ الشينِ فيه اَجْودُ [ت] ولا يُفْتَحُ اَوّلُهُ [ق] ما نفاه المصنّفُ مِنْ فَتْحِهِ ، اَثْبَتَهُ غيرُهُ ، وجَزَمَ به الحَريرىّ وغيرُه وقالوا : الفتحُ لغةٌ ثابِتَةٌ [۴۱۵ج۳] **نَرْد** بالفتح : نامِ بازیست در مقابلۂ شطرنج [غ] **تَرَدَّدَ** فيه : اِشْتَبَهَ فَلَمْ يُثْبِتْهُ [م] : کسی چیز کے متعلق شک میں پڑ کر کچھ فیصلہ نہ کر پانا **اِنْخَرَمَ** ثَقْبُهُ : اِنْشَقَّ [ت۲۰۲ج۱۶] : سوراخ کا پھٹ جانا **الحِشْمَة** بالكسر : الحَياءُ والانقباض عن اَخِيْكَ فى طَلَبِ الحاجةِ والمَطْعَمِ : حاجت یا خوراک کا سوال کرنے میں شرم و ناگوارِیِ خاطر۔ حشمت بالکسر بمعنی دبدبہ و بزرگی [غ] **قَضىٰ** (ض) وَطَرَهُ : اَتَمَّهُ [: اپنی حاجت پوری کی] ، وقيل نالَهُ و بَلَغَهُ [: اپنی مراد کو پہنچا] [ق ت] **الوَطَرُ** : الحاجة مُطْلَقًا اَو حَاجَةٌ لك فيها هَمٌّ وعِنَايَة [ق ت] : حاجت جیسی بھی ہو ، یا وہ حاجت جس کے بارے میں تمہیں فکر و پرواہو **تَشَوُّف** الى الخبر وغيره کا معنی ہے: **تَطَلُّع** اليه [ق ت]۔ اور **تَطَلُّع** اليه کا معنی ہے : رغبت و میلان [ت ۳۲۳ج۱۱] ، اور انتظار ، **تَطَلَّعْتُ** اِلىٰ وُرُوْدِ كِتَابِكَ : اِنْتَظَرْتُ [ص] میں تمہارا خط آنے کا منتظر رہا .... اور تیسرا معنی ہے : اِستشراف یعنی بہت چاہت کا انتظار ، اِسْتِشْرَاف : چشم برداشتن تا در چیزے نگرد و دست بر بالائے چشم داشتن ، چنانکہ عادتِ نگریستن است از دور [ص] : دیکھنے کے لیے نظر اٹھانا اور آنکھ کے اوپر ہاتھ کی آڑ کر لینا ، جیسا کہ دور سے دیکھنا عادتًا ایسا ہی ہوتا ہے **تَطَلَّعَ** اِلىٰ وُرُوْدِهٖ اَوْ وُرُوْدِ كِتَابِهٖ : اِسْتَشْرَفَ لَهٗ [ق ت ۳۲۵ج۱۱] : اُس کی یا اُس کے مکتوب کی آمد کا ٹکٹکی باندھے راستہ دیکھا ـــ نیز **تَطَلُّع** کا معنیٰ ہے: رغبت و کشش ، تَطَلُّعُ النَّفْسِ : تَشَوُّفُها ومُنَازَعَتُها [۳۲۶ج۱۱] والاَصْلُ فِى المُنَازَعَة : المُجَاذَبَةُ [ت۴۷۶ج۱۱]

ویَنتشِر عنہ ، فیُؤثِر الحِشمةَ ، ویترُک قضاءَ الوَطَرِ ، ویستحقِر ذلک ، مُحافَظةً علی ماء الوجه ، فیکون ذلک لا مَحالة أَلَذَّ عنده .

بل رُبَّمَا یهجُم الشُجاع ، علی جَمٍّ غَفِیر من الشُجعان ، مستحقِرًا خَطَرَ الموتِ ، شَغفًا بما یتوهّمه بعد الموت ، من لذة الثناء والإطراء علیه ....فإذن اللذات العقلیة الأخرویة ، أفضل من اللذات الجسمیة الدنیویة ، ولولا ذلک لَمَا قال رسول الله ﷺ : یقول الله تعالیٰ : أَعْدَدْتُ لِعبادی الصالحین ، مَا لَا عَیْنٌ رَأَتْ ، وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ ،وَلَا خَطَرَ عَلیٰ قَلْبِ بَشَرٍ))وقال تعالیٰ:﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ اُخْفِیَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ اَعْیُنٍ ﴾ فهذا وجه الحاجة إلی العلم .

تو ریاست کی بساط تار تار ہو ، اور ریاست کو اختیار کرے تو مطلوب کا دامن چھوٹے تعلق ٹوٹے اور غیر آشنا ہو ، تو اپنی حفظِ آبرو کے پیشِ نظر ریاست کو ترجیح دیتا ہے ، اور مطلوب سے مراد بر آری کو حقیر جان کر تیاگ دیتا ہے ، اس کا مطلب ہے کہ وہ حشمت و ریاست میں یقیناً زیادہ لذت پاتا ہے

بلکہ شیر دل سپاہی موت کے اندیشے کو خاطر میں نہ لا کر بہادروں کے ایک بڑے غول پر ٹوٹ پڑتا ہے ، کیوں کہ وہ اُس لذت پر فریفتہ ہوتا ہے جو اُس کے گمان میں اُسے مرنے کے بعد ملنے والی ہے ، یعنی یہ کہ اس کا نام ہوگا اور لوگ اُس کی تعریف کے گُن گائیں گے

لہذا اُخروی لذاتِ عقلیہ دنیوی لذاتِ جسمانیہ سے بلند و بالا ہیں ، اگر وہ بلند و بالا نہ ہوتیں تو اللہ کے رسول ﷺ یہ نہ فرماتے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ـــ ''میں نے اپنے نیک بندوں کے لیے وہ نعمتیں تیار کی ہیں جنہیں نہ کسی آنکھ نے دیکھا نہ کسی کان نے سنا اور نہ کسی آدمی کے دل میں اُن کا خطرہ گذرا''ــــ اور ارشادِ الٰہی جَلَّ وَعَلا ہے

فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ اُخْفِیَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ اَعْیُنٍ [پ ۲۱ ع ۱۵ آیت ۱۷]	تو کسی جی کو نہیں معلوم جو آنکھ کی ٹھنڈک اُن کے لیے چھپا رکھی ہے [کنز الایمان]

یہ تو تھی اس کی وجہ کہ علم کی حاجت کیوں ہے؟

مَاءُ الوجه : چہرے کی آب و تاب رونق چمک ۔ مَا اَحْسَنَ مُوْهَةَ وَجْهِهٖ : ای مَاءَ هٗ ورَوْنَقَهٗ [ق ت ۹۸ ج ۱۹] **الجَمُّ** : الکثیرُ من کل شیء [ق] تاج میں نہایۃ سے کلمۂ حدیث پاک ''جَمَّ الغَفِیْرِ'' کی تفسیر میں ہے ای جماعةً کثیرةً [باب الراء ص ۳۱۶ ج۷] **اِطْراء** : تعریف کرنا، خوب تعریف کرنا، تعریف میں حد سے بڑھ جانا ـــــ اختلفت العِبارَات فی الإطراءِ ، فمنها ما یدلُّ علی الثَّناءِ فقط ،ومنها مایدلُّ علی المُبالَغةِ ، ومنهاما یدلُّ علی مُجاوَزَةِ الحَدِّ فیه[ت ۲۳۲ ج ۱۹] **خَطَرٌ** (ض) بالتحریک : الإشراف علی الهَلَاک ، بہلاک نزدیک شدن [ص ، ق ت ۳۵۸ ج ٦]

والنافع من جُملته العلومُ العقلية المَحْضة ، وهى العلم بالله تعالىٰ ، وصفاتِه وملا ئكتِه ، وكُتُبِه ، وكيفيةِ وجود الأشياء منه ، ومَا وَراءَ ذلك ، إن كان وسيلةً إليه ، فهونافع لِأَجْلِهِ ، وإن لم يكن وسيلة إليه ، كالنحو واللغة والشِعْر ، وأنواعِ العلوم المتفرّقة ، فهى صِناعات وحِرَفٌ ، كسائر الصِناعات .

وأما الحاجة إلى العمل والعبادة ، فلِزَكاء النفس ، فإن النفس فى هذا البدن مصدودةٌ عن دَرْك حقائق الأشياء ، لا لكونها منطبعة فى البدن ، بل لاشتغالها ونُزُوْعِها إلى شَهَواتها ، وشوقِها إلى مُقتضَياته ، وهذا النُزوع والشوق ، هيئةٌ للنفس ترسَخ فيها ، وتتمكّن منها بطُول المُواظَبة ، على اتباع الشَهَوات ، والمُثابَرةِ على الأُنُس بالمحسوسات المُستَلَذَّةِ ،فإذا تمكّنتْ من النفس،ومات البدن ، كانت هذه الصفات متمكّنةً من النفس ، ومُؤذِيةً من وجهين :

اور جملہ علوم میں نفع بخش صرف وہ ہیں جو عقلی محض ہیں ، یعنی ذات وصفاتِ الٰہی جَــلَّ وَعَلا کا علم ، اوراُس کے فرشتوں اور کتابوں کا علم ، اوراشیاءاُس سے کیسے وجود پاتی ہیں اس کا علم ـــ اِن کے علاوہ جو علم ہے وہ اگر اِن تک رسائی کا وسیلہ ہوتو اِن کی وجہ سے نافع ہے ، اور وسیلہ نہ ہو جیسے نحو لغت شعر اور تمام مختلف قسم کے علوم تو وہ باقی ہنروں کی طرح فن وہنر ہیں

رہی عمل اور عبادت کی حاجت تو وہ تزکیۂ نفس وطہارتِ روح کی خاطر ہے ، کیوں کہ روح اِس بدن میں حقائق اشیاء کے ادراک سے محجوب ہے ، اِس وجہ سے نہیں کہ وہ جسم میں منطبع ہے بلکہ اس لیے کہ اُسے جسم کے ساتھ مشغولی ہے ، اپنی خواہشات کی آرزو ہے ، اور بدن کے مطالبات سے دلچسپی ہے ، یہ شوق وآرزو روح کی وہ حالت ہے جو جڑ پکڑ لیتی ہے ـــ اور روح ،اتباعِ خواہشات پر طولِ مداومت اور حِسّی لذائذ کے ساتھ انس والفت کی طویل مواظبت سے ، اس شوق وآرزو کے ہاتھوں اسیر ومحکوم ہو جاتی ہے ، اور جب یہ حالتِ شوق وآرزو روح پر اپنا قبضہ جما لے ، اور بدن موت کی نذر ہوجائے ، تو روح پر اتباعِ ہَوا واُنسِ لذائذ کی صفت کا تسلّط ہوگا ، اور یہ صفت دو وجہ سے اذیت رساں ہوگی

اَجْل ، بفتحِ همزه وسكونِ جيم [پ۶ سوره مائده آيت ۳۲] : سبب [کنزالایمان] **صَدَّ** (ن) **فُلانًا** عن كذا صَدًّا : مَنَعَهُ وصَرَفَهُ عَنْهُ [ق] : روکنا ، ہٹانا **رَسَخَ** (ف) الشىءُ رُسُوْخًا : ثبت فى موضعِهِ [ق ت] جمنا،مضبوط ہونا،جاگزیں ہونا **ثَابَرَ** على الامر: وَاظَبَ و دَاوَمَ [ق ت] : کسی چیز کی پابندی کرنا ، قَالَ ابْنُ الْاَثِيْر : المُـثـابَـرَةُ : الحِرْصُ عَلَى القَوْلِ والفِعْلِ ومُلازَمَتُهَا [ت] کسی قول وفعل کی حد درجہ چاہت اور پابندی **اِسْتَلَذَّهُ** : وَجَدَهُ لذيذًا [ق] : او عَدَّهُ لَذِيْذًا [ت ۳۹۳ ج ۵]

أحدهما : أنها تـمـنَعها عن لَذّاتها الخاصة بها ، وهى الاتصالُ بالملائكة ، والإطلاعُ على الأمور الـجـميلة الإلهية ، ولا يكون معها البدن الشاغل ، فيُلْهِيها عن التألُّم ، كما قبل الموت .... **والثانى** : أنه يبقىٰ معهاالحِرْصُ والمَيْل إلى الدنياوأسبابها ولَذّاتها،وقد اسْتُلِبَتْ منها الآلة ، فإن البدَن هو الآلة ، للوصول إلى تلك اللَّذات ، فتكون حاله كحال مَنْ عشِق امرأة ، وألِف رِئاسة ، واستأنس بأولاده ،واستراح إلى مال ، وابتهَج بـحِشْـمة ، فـقُتِـلـتْ مـعشوقته ، وعُزِل عن رِئاسته ، وسُبِىَ أولادُه ونساؤه ، وأَخَذَ أموالَه أعداؤُه ، وسَـقَطَتْ بالكلية حِشمتُه ، فيُقاسِى من الأَلم مَالا يخفىٰ ، وهو فى هذه الحياة ، غير منقطِع الأَمَل ، عن عَوْدة أمثال هـذه الأمـور، فـإن أمـر الـدنيـا غـادٍ ورائح ، فكيف اذا انقطع الأمَل، بفُقدان البدن ، بسبب الموت ؟

ایک:تو یہ روح کو اُس کی مخصوص لذتوں یعنی اتصال بہ ملائکہ اور امور جمیلۂ الٰہیہ جَلَّ وَعَلَا پر اطلاع سے مانع آئے گی ، اور وہاں روح کے ساتھ بدن ہوگا نہیں، جو حیات دنیوی کی طرح اپنی مصروفیتوں میں الجھا کر اُن عالی لذتوں سے محرومی کا دکھ درد بھلا دے

دوسری وجہ: یہ کہ روح میں دنیا اور دنیوی اسباب ولذّات کی حرص ورغبت باقی رہ جائے گی ، جب کہ آلہ چھن چکا ہوگا ، کہ بدن ہی اُن دنیوی لذات تک رسائی کا آلہ تھا ، تو اب روح کا حال اُس شخص کا سا ہوتا ہے جس نے عورت سے بے حد محبت کی اور ریاست سے الفت ، اولاد سے اُنسیت ، دولت سے چین حاصل کیا ، اور شان وشوکت پر شاداں وفرحاں تھا ــــ اچانک اُس کی معشوقہ قتل کردی گئی ، ریاست چھین لی گئی ، اہل وعیال کو قید میں ڈال دیا گیا ، مال ودولت دشمن لوٹ لے گئے ، حشمت وشوکت بالکل خاک میں مل گئی ــــ اب کتنا صدمہ اُس کے دل کو ہوگا یہ بتانے کی ضرورت نہیں ــــ حالانکہ اس زندگی میں اُس کی آس ٹوٹ نہیں جاتی بلکہ امید باقی رہتی ہے کہ ہوسکتا ہے یہ چیزیں پھر مل جائیں ، کیونکہ دنیا آتی جاتی رہتی ہے [کل کا راجا آج کا منگتا ہے اور آج جو منگتا ہے کل راجا] پھر جب موت سے بدن فنا ہوکر ان چیزوں کی آس ہی منقطع ہوجائے تو وہ صدمہ کیسا ہوگا

اَلِفَهٗ (س) اِلْفًا بالكسر والفتح [ق م] : اَنِس به واَحَبَّهٗ [م] ، خوگرفتن ودوستی گرفتن بکسے وبجائے[ص]: کسی شخص یا جگہ کا خوگر ہونا، شخص یا جگہ سے محبت کرنا، مانوس ہونا **اِبْتَهَجَ** بالشىءِ ولَهٗ : اِمْتَلَأ سُرُوْرًا به [م] الإبْتِهَاج : السُرُوْرُ والفَرَحُ [ق ت] : شادمانہ شدن[ص] **سَبَى** (ض)العَدُوَّ و غَيْرَهٗ سَبْيًا وسِبَاءً : اَسَرَهٗ [ق ت] : قید کرنا **قَاسَاهُ** : كَابَدَهٗ وعَالَجَ شِدَّتَهٗ [ق ت] ، رنج کشیدن[غ] : دکھ جھیلنا **غَدَا** (ن) عليه غَدْوًا غُدُوًّا [ق ت] : صبح کو جانا ــــ ﴿اَنِ اغْدُوْا عَلٰى حَرْثِكُمْ﴾ [پ ۲۹ سورہ قلم آیت ۲۲] ﴿ کہ تڑکے اپنے کھیتی کو چلو﴾[کنزالایمان] **رَاحَ** (ن) فُلَانٌ رَوَاحًا : مِنْ ذَهَابِهٖ اوسَيْرِهٖ بِالْعَشِيِّ [ت۷ ج۴] : شام کو چلنا، جانا

ولا يُنجِي عن التضمُّخ بهذه الهيئات ، إلا كَفُّ النفس عن الهَوىٰ ، والإعراضُ عن الدنيا ، والإقبالُ بِكُنه الجِدّ،على العلم والتقوى،حتى تنقطع عَلائقُها عن الأمور الدنيوية ، وهى فى الدنيا ، وتستحكِم عَلا قتها مع الأمور الأُخرَوية ،فإذا مات كان كالمتخلّص من سِجْنٍ ، والواصلِ إلى جميع مَطالبه ، وهو جنته

ولا يمكن سَلْبُ جميع هذه الصفات عن النفس ، ومَحْوُها بالكلية ، فإن الضَرورات البدنية ، جاذبة إليها ، إلا أنه يمكن تضعيفُ تلك العَلاقة ، ولذلك قال اللّٰه تعالىٰ : ﴿وَاِنْ مِّنْكُمْ اِلَّا وَارِدُهَا ج كَانَ عَلىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ج﴾ إلا أنه إذا ضعُفت العَلاقة ، لم تَشْتَدَّ نِكايةُ

روح کو اِن دَنی صفات میں تر دامنی سے نجات یونہی مل سکتی ہے کہ نفس کو خواہش سے لگام دی جائے ، دنیا سے منھ موڑ کر ، ہر ممکن سعی سے علم وتقویٰ کا التزام واہتمام کیا جائے ، حتیٰ کہ دنیا ہی میں امورِ دنیا سے روح کے رشتے ٹوٹ جائیں ، علائق منقطع ہوجائیں ، اور امورِ آخرت کے ساتھ رشتہ مضبوط ومستحکم ہوجائے ، اب جو آدمی کو موت آئے گی تو اُسے وہی راحت وہی مسرت نصیب ہوگی ، جو ایک قیدی کو ہوتی ہے جب وہ قید خانے سے رہائی پاتا اور اپنی ہر من مانی مراد کو پہنچتا ہے ، یہی راحت ومسرت اُس کی جنت ہے

مگر روح سے اِن تمام دَنی صفات کا ازالہ یعنی انہیں بالکلیہ ختم کر دینا ممکن نہیں ، کیوں کہ بدن کے حوائج وضروریات روح کو اپنی جانب کھینچتے ہیں ، ہاں یہ ممکن ہے کہ امورِ دنیا یعنی حوائجِ بدنی سے تعلقات میں کمی لائی جائے ، اوران کے ساتھ رشتے کو کمزور کیا جائے ، اِسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا(۱)

وَاِنْ مِّنْكُمْ اِلَّا وَارِدُهَا ج كَانَ عَلىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ج [پ۱۶ ع۸ آیت ۷۱]
اورتم میں کوئی ایسا نہیں جس کا گذر دوزخ پر نہ ہو تمہارے رب کے ذمہ پر یہ ضرور ٹھہری ہوئی بات ہے [کنزالایمان]

---

(۱) کفار فلاسفہ اس آیت کا ترجمہ یہ کرتے ہوں گے کہ ــــ ''ہر کسی کو ان دنی صفات پر گذرنا ضروری ہے'' ــــ کیونکہ وہ جنت ودوزخ کے منکر ہیں ، مگر اہل ایمان کے نزدیک ترجمہ وہ ہے جو مذکور ہوا **الضَمْخُ** : لَطْخُ الجَسَدِ بِالطِّيبِ حَتّٰى كَأَنَّهٗ يَقْطُرُ ــــ تَضَمَّخَ بالطِّيبِ [وغَيْرِهٖ م] : تَلَطَّخَ بِهٖ [ق ت] ، آلودہ شد بوئے خوش [ص] : خوشبو سے تر بہ تر ہونا **اَقْبَلَ** عَلَى الشيءِ [عَلَى العَمَلِ ونَحْوِهٖ م] بِوَجْهِهٖ : لَزِمَهٗ واَخَذَ فِيْهِ [ق ت ۲۰۱ ج۱۵] : کسی چیز میں متوجہ ہو کر لگ جانا **الكُنْهُ** : جَوْهَرُ الشَيءِ ، وغَايَتُهٗ ونِهَايَتُهٗ [ق ت] : شیٔ کی اصل وحقیقت ، شیٔ کی آخری حد ــــ يُقَالُ : بَلَغْتُ كُنْهَ هٰذا الْاَمْرِ : اى غَايَتَهٗ [ت] : میں اس معاملے کی آخری حد کو پہنچا **عَلاقة** : محبت کا لگاؤ محبت کا رِشتہ ــ **عَلِقَهَا** وبِهَا (س) **عَلاقَةً** بالفتح : هَوِيَهَا : چاہنا ــــ لَهَا فِيْ قَلْبِيْ عَلَاقَةُ حُبٍّ : اس کے ساتھ میرے دل کو محبت وچاہت کا لگاؤ ہے [ق ت ۳۴۶ ج۱۳] **والعَلاقة** : الحُبُّ اللَّازِمُ لِلْقَلْب : دل میں جاگزیں محبت ــــ ج علائق [ق ت ۳۴۹، ۳۵۰ ج۱۳] **نِكَايَة** بالكسر : زخم [ق ص]

فِـراقِهـا ، وعَـظُمَ الإلتذاذُ بما أُطْلِعَ عليه عند الموت من الأمور الإلٰهية ، فأَمَاطَ أَثَرَ مُفارَقةِ الدنيا ، والنُزوعِ إليهـا ، على قرب ، كمن يُستَنْهَضُ مِن وَطَنه ، إلى مَنْصِب عظيم ، ومُلْک رفيع ، فقد تَرِقُّ نفسُه حالةَ الفراق ، على أهله ووَطَنه ، فيتأَذّى أَذىً مَّا ، ولكن ينمحِي بما يَستأنِفه من لذة الابتهاج بالمُلْک والرِئاسة .

ولَـمّـا لـم يـمـكـن سـلـبُ هـذه الصفات ، فقد وَرَدَ الشرعُ في الأخلاق ، بالتوسط بين كل طَرَفين متقابلين ، لأن الماء الفاتر ، لاحارّ ولا بارد ، فكأنه بعيد من الصفتين ، فلا ينبغي أن يُبالِغ في إمساک المال ، فيستحـكِـم فيه الحِرْصُ على المال ، ولا في الإنفاق ، فيكون مُبَذِّرًا ، ولا أن يكون ممتنِعًا عن كل الأمور ،

مگر جب امورِ دنیا سے رشتہ کمزور ہو جاتا ہے تو اُن کا بچھڑنا روح کے لیے زیادہ صدمہ رساں نہیں ہوتا ، اور موت کے وقت وہ جن اِلٰہی اُمور پر مطلع ہوتی ہے اُن میں بڑی لذت پاتی ہے ، تو دنیا کی جدائی اور امورِ دنیا کے اشتیاق کا اثر روح سے جلد ہی زائل ہو جاتا ہے ، اور اُس کی حالت اُس شخص کی سی ہوتی ہے ، جس سے کہا جائے کہ ـــــ اپنے وطن سے نکل کر ایک اونچے منصب یعنی عظیم بادشاہت کی طرف چل پڑو ، تو اُس کے دل میں اپنے اہل وعیال و وطن کے لیے ، جب کہ وہ بچھڑ چکے ہوں گے ، رِقت آئے گی اور اُسے تھوڑا بہت ستائے گی ، لیکن سلطنت وشاہی کی لذتِ مسرت ، جو پہلی بار اُس کے مشامِ جاں میں پہنچ رہی ہوگی ، دردِ فراق کے نقوش کو مٹا دے گی

اِن دنی صفات کا بالکلیہ ازالہ چوں کہ ممکن نہیں ، اس لیے اخلاق کی نسبت شرع میں توسط آیا ہے ، یعنی اس کنارے اور اُس کنارے کے بیچ میں رہنا ، کہ نیم گرم پانی نہ گرم ہوتا ہے نہ ٹھنڈا ، تو گویا وہ ان دونوں صفتوں سے دور ہے ، چنانچہ نہ مال بچا رکھنے میں حد سے تجاوز کرنا مناسب ، کہ اس سے دولت کی حرص دل میں گھر کرے گی ، اور نہ ہی خرچ کرنے میں

اَمَطْتُّ عنه : تنَحَّيْتُ عنه : میں اُس سے دور ہوا ، **اَمَطْتُّهٗ** : نَحَّيْتُهٗ میں نے اُسے [کسی سے] دور کیا [ت۴۲۳ج۱۰] **اِسْتَنْهَضَ** فُلانًا لِلْاَمْرِ : دَعَاهُ اِلـىٰ سُـرْعَةِ القِيَـامِ بِـهٖ [م] اِسْتَـنْـهَـضَـهٗ لِـكَـذا مِـن الْاَمْـرِ : اَمَـرَهٗ بـالنُهُوْضِ (ف) لَـهٗ [ق ت۱۷۵ ج۱۰] : کسی کام کے لیے اٹھنے یا فوراً اٹھنے کو کہنا **المَنْصِبُ** ، لُغَةً : الـحَسَـبُ والـمَـقَـامُ : ويُسْتَعَارُ لِلشَّرَفِ ، ومِنْهُ مَنْصِبُ الْوِلاياتِ السُلْطَانِيَّةِ والشَرْعِيّةِ وجمعُهُ : المَنَاصِبُ [ت۴۳۸ج۲] : خاندانی شرافت، مقام ومرتبہ، بلند رتبہ، اور اِسی معنیٰ کر کہا جاتا ہے : وزارتِ سلطانی وغیرہ کا مَنصِب ، قضائے شرعی وغیرہ کا منصب **رَقَقْتُ** لَهٗ اَرِقُّ (ض) رِقَّةً بالكسر : رَحِمْتُهٗ ، يقال : رَقَّ له قَلْبُهٗ [ت۱۷۱ج۱۳] : میرا دل اس کے لیے نرم ہو گیا **اِسْتَأْنَفَ** الشيءَ : ابْتَدَأَهٗ ، وقِيْلَ : اِسْتَقْبَلَهٗ [ق ت۹۶ج۱۲] : کسی چیز کی پہل کرنا ، کسی چیز کی طرف رخ کرنا **فَتَرَ** (ن) الماءُ فُتُوْرًا : سَكَنَ حَرُّهٗ فهو **فاتِرٌ** بَيْنَ الحارِّ والبارِد [ق ت۳۳۵ج۷] : پانی کی گرمی بیٹھ گئی حرارت اتر گئی تو وہ **فاتر** ہے ، سرد وگرم دونوں کے بیچ **تَبْذِيْرُ** المالِ: تَفْرِيْقُهٗ اِسرافًا واِفْسَادُهٗ [ت] : مال اڑانا برباد کرنا

فيكون جَبانًا ، ولا منهمكًا فى كل أمر ، فيكون متهوِّرًا ، بل يطلُب الجُودَ ، فإنه الوَسَطُ بين البُخل والتبذير ، والشَجاعةَ ، فإنها الوَسَط بين الجُبْن والتهوُّر ، وكذا فى جميع الأخلاق .

وعلم الأخلاق طويل، والشريعة بالغتْ فى تفصيلها ، ولا سبيل إلى تهذيب الأخلاق ، إلّا بمراعاة قانون الشرع فى العمل ، حتى لا يتبع الإنسان هَواه ، فيكون قد اتخذ إلٰهه هَواه ، بل يُقلِّد الشرعَ ، فيُقْدِم و يُحْجِم بإشارته ، لا باختياره فتهَذَّبُ به أخلاقه .... مَنْ عَدِمَ هذه الفضيلةَ فى الخُلق والعلم جميعًا ، فهو الهالك ، ولذلک قال اللّٰه تعالىٰ : ﴿قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّٰهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّٰهَا﴾

ومَنْ جمَع الفضيلتين ، العِلمية والعَمَلية ، فهو العارف العابد ، وهو السعيد المطلق .

حد سے بڑھنا مناسب ، کہ دولت اڑانے برباد کرنے والا ہوجائے گا ، یوں ہی نہ ہر معاملے سے دست کشی مناسب ، کہ بزدل ہوجائے گا ، اور نہ ہر معاملے میں کود پڑنا مناسب ، کہ اس سے تہور آئے گا یعنی حد سے زیادہ قوتِ غیظ وغضب _ بلکہ جُود وسخاوت کا خواہاں ہو ، یعنی جو کچھ دینا مناسب ہو وہ دے دے ، کہ یہی بخل وتبذیر کے بیچ والی صفت ہے ، اور شجاعت کا طالب بنے ، کہ بزدلی اور تہور کا درمیانی شجاعت ہی ہے ، یونہی تمام اخلاق میں درمیان کو اختیار کرے

علمِ اخلاق طویل الذیل ہے ، اور شریعت نے اس کی کافی تفصیل فرمادی ہے ، اور تہذیبِ اخلاق کی کوئی سبیل نہیں سوا اِس کے کہ عمل میں قانونِ شرع کی رعایت کی جائے ، تاکہ انسان اپنی خواہش کا غلام نہ بنے، کہ ایسے میں وہ اپنی خواہش ہی کو اپنا معبود بنا بیٹھے گا، بلکہ آنکھ بند کر کے شرع کی پیروی کرے ، کہ کسی کام پر قدم بڑھائے تو شرع کے اشارے سے، اور پیچھے ہٹائے تو شرع کے اشارے سے ، نہ کہ اپنے اختیار اور اپنی چاہت سے ۔اِس سے انسان کے اخلاق پاکیزہ ہوجائیں گے

اور جس نے علم اور اخلاق دونوں میں یہ فضیلت کھودی وہ تباہ وبرباد ہے ، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا

قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّٰهَا ۝ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّٰهَا ۝ [پ۳۰ ع۱٦]	بیشک مراد کو پہنچا جس نے اُسے ستھرا کیا اور نامراد ہوا جس نے اسے معصیت میں چھپایا [کنزالایمان]

اور جو علمی اور عملی دونوں فضیلتوں کا جامع ہو

جَبَانٌ كَسَحَابٍ: هَيُوْبٌ لِلاشياء لَا يُقْدِمُ عليها [ق ت] : جو چیزوں سے ہیبت کھا کر اقدام سے باز رہے جَبُنَ (ک) جَبَانَةً جُبْنًا جُبُنًا [ق] : بزدل ہونا تَهَوَّرَ الرَجُلُ : وَقَعَ فِى الامر بقِلَّةِ مُبالاةٍ وفى الاساس بغيرِ فِكْرٍ : لاپرواہی سے کسی معاملے میں کود پڑنا، اور غیاث اللغات میں ہے: تہوُّر بقولِ فلاسفہ: افراطِ قوتِ غضبی اقدام : پیش درآمدن [ص]: آگے آنا ، آگے بڑھنا اَحْجَمَ عنه : كَفَّ [ق] : باز رہنا

ومن له الفضيلة العلمية ، دون العملية ، فهو العالم الفاسق ، ويتعذّب مدة ، ولكن لا يدُوم ، لأن نفسه قد كمَلت بالعلم ، ولكن العوارض البدنية لَطَّخَتْه تلطيخًا عارضًا ، على خلاف جوهر النفس ، وليس تتجدد الأسباب المجدِّدة ، فينمحِي على طُول الزمان .

ومن له فضيلة العملية دون العلمية ، فيَسْلَم وينجُو عن الأَلَم ، ولكن لا يَحظىٰ بالسعادة الكاملة .

وزعَموا : أن من مات فقد قامت قِيامته .

وأَمّا مَا وَرَدَ في الشرع ، من الصُّوَر الحِسّية ، فالقَصْدُ به ضَرْبُ الأمثال ، لقُصُور الافهام عن دَرْك هذه اللّذات ، فمثّل لهم ما يَفهَمون ، ثم ذكَر لهم أن تلك اللّذات فوق ما وصف لهم ، فهذا مذهبهم .

ونحن نقول : أكثر هذه الأمور ليست على مخالفة الشرع ، فإنا لا نُنكِر أن في الآخرة أنواعًا من اللّذات ، أَعْظَمَ من المحسوسات ،ولا ننكر بَقاءَ النفس عند مُفارَقة البدن : ولكنّا عرَفنا ذلك بالشرع ،

وہ عارفِ عابد ہے ، اور وہی سعیدِ مطلق ہے .... اور جس کے پاس فضیلتِ علمی ہے عملی نہیں ہے ، وہ عالمِ فاسق ہے ، وہ ایک مدت عذاب میں رہے گا ، لیکن ہمیشہ نہیں ، کیوں کہ اُس کی روح علم کے کمال سے تو بہرہ ور ہے مگر عوارضِ جسمانی نے اُسے آلودہ کردیا ہے ، تاہم یہ آلودگی روح کی اصلیت کے برخلاف عارضی ہے ، اور اُسے تازہ کرنے والے اسباب نئے نئے وجود میں آئیں گے نہیں ، تو ایک عرصۂ دراز گذرنے پر یہ آلودگی جاتی رہے گی

اور جس نے عملی فضیلت حاصل کی ، علمی نہیں ، وہ دکھ درد سے محفوظ و مامون رہے گا ، لیکن سعادتِ کاملہ سے بہرہ ور نہیں ہوگا

اور فلسفیوں نے زعم کیا کہ جسے موت آئی اس کی قیامت قائم ہوگئی

اور شرع میں جو وارد ہیں حسّی صورتیں ، اُن سے مقصود تمثیل ہے ، کیوں کہ لوگ ان لذتوں کو سمجھنے سے قاصر ہیں ، اس لیے اُن کے سامنے ایسی مثالیں بیان کی گئیں جنہیں وہ سمجھ سکتے ہیں ، پھر انہیں بتایا دیا گیا کہ وہ لذتیں ان بیان کی گئی مثالوں سے بلند و بالا ہیں ـــــ یہ ہے فلسفیوں کا مذہب۔

نقد و نظر

ہم کہتے ہیں ان میں سے اکثر باتیں وہ ہیں جو شرع سے متصادم نہیں ، چنانچہ ہم اس امر کا انکار نہیں کرتے کہ ـــــ ’’آخرت میں طرح طرح کی ایسی لذتیں ہیں جو حسّی

حَظِيَ (س) بِالرِّزْقِ حُظْوَةً وحِظَةً : نَالَ حَظًّا مِنه [م] : رزق سے حصہ پانا

إذ قد وَرَدَ بالمَعاد ، ولا يُفهَم المَعاد إلّا ببقاء النفس ، وإنما أنكرنا عليهم ، مِنْ قِبَلِ دعواهم معرفةَ ذلک بمجرد العقل.........ولكن المخالف للشرع منها : ● إنكار حشر الأجساد ● وإنكار اللَّذات الجسمانية فی الجنة ● وإنكار الآلام الجسمانية فی النار ● وإنكار وجود الجنة والنار ، كما وُصِفَ فی القرآن.

فما المانع مِن تحقُّق الجَمْع بين السَعادتين : الروحانية والجسمانية ، وكذا الشَقاوة ؟!

وقوله تعالىٰ ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ اُخْفِیَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ اَعْيُنٍ﴾أی لا يَعلم جميعَ ذلک .

وقوله ((أعددت لعبادی الصالحين ، ما لاعين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر علی قلب بشر))

لذتوں سے ارفع واعلیٰ ہیں‘‘ــــ نیز ــــ ’’روح ، بدن سے جدا ہو کر باقی رہتی ہے‘‘ــــ اس کے بھی ہم منکر نہیں ، لیکن یہ سب ہم نے شرع سے جانا ہے ، کیوں کہ شرع نے مَعاد یعنی دوبارہ زندگی کی خبر دی ہے ، اور معاد یعنی لوٹنا بغیر بقائے روح کے معقول وممکن نہیں

یہاں ہم فلسفیوں کے صرف اِس دعوے کے مخالف ہیں کہ ــــ ’’یہ سب انہوں نے محض عقل سے جانا ہے‘‘ــــ ہاں فلسفیوں کی جو باتیں مخالفِ شرع ہیں وہ درج ذیل ہیں

● حشر جسمانی کا انکار ● جنت میں جسمانی لذتیں ہونے کا انکار ● دوزخ میں جسمانی اذیتیں ہونے کا انکار

● جنت ودوزخ کا جیسا وجود قرآن کریم نے بیان فرمایا ، اس سے انکار

ہم پوچھتے ہیں : دونوں قسم کی سعادت وشقاوت ، یعنی روحانی وجسمانی ، کے اجتماع میں بھلا کیا استحالہ ہے؟.....کہ اس کا انکار کرتے ہو...... آیتِ کریمہ جو تم نے پیش کی

فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ اُخْفِیَ لَهُمْ مِّنْ قُرَّةِ اَعْيُنٍ [۲۱ع۱۵ آیت۱۷] | کسی جی کو نہیں معلوم جو آنکھ کی ٹھنڈک ان کے لیے چھپا رکھی ہے [کنز الایمان]

اس کا معنیٰ یہ ہے کہ ــــ ’’ان نعمتوں کو بتمامہا کوئی نہیں جانتا‘‘ــــ

یوں ہی حدیثِ قدسی

أَعْدَدْتُ لِعِبَادِی الصَّالِحِيْنَ ، مَا لَاعَيْنٌ رَأَتْ ، وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ ، وَلَا خَطَرَ عَلٰی قَلْبِ بَشَرٍ | میں نے اپنے نیک بندوں کے لیے وہ نعمتیں تیار کی ہیں ، جنہیں نہ کسی آنکھ نے دیکھا ، نہ کسی کان نے سنا ، اور نہ کسی قلبِ بشر پر اُن کا خطرہ گذرا

، فكذلك وجود هذه الأمور الشريفة ، لا يدُل على نَفْي غيرها ، بل الجمع بين الأمرين أكمل ، والموعود به أكملُ الأمور ، وهو ممكن ، فيجب التصديق به على وَفْق الشرْع .

فإن قيل : ما وَرَدَ في الشرع ، أمثالٌ ضُرِبَتْ ، على حدّ أَفهام الخَلْق ، كما أن الوارد من آيات التشبيه وأخبارِه ، أمثالٌ على حدّ فَهْم الخلق ، والصفاتُ الإلهية مُقدَّسة ، عما يتخيَّله عوامُّ الناس .

والجواب : أن التسوية بينهما تحكُّم ، بل هما يفترِقان من وجهين :

أحدهما : أن الألفاظ الواردة في التشبيه ، تحتمِل التأويل على عادة العرب في الاستعارة ، وما ورَد في وصف الجنة والنار ، وتفصيلِ تلك الأحوال ، بلَغ مَبلَغًا لا يحتمل التاويل ، فلا يبقىٰ إلا حَمْلُ الكلام على التلبيس ، بتخييل نقيض الحق ، لِمَصْلَحة الخلق ، وذلك ما يتقدس عنه مَنْصِبُ النُبُوّة

کا بھی یہی معنیٰ ہے .... ان امورِ شریفہ یعنی لذاتِ روحانیہ کی موجودگی یہ نہیں بتاتی کہ دیگر لذتیں نہیں ہیں ، بلکہ روحانی وجسمانی دونوں طرح کی لذتوں کا جمع ہونا کامل تر سعادت ہے ، اور وعدہ کامل تر ہی کا ہے ، اور وہ ممکن ہے ، عندالعقل محال نہیں ہے ، لہذا ضروری ہے کہ اُس کو اُسی طرح مانا جائے جیسا شرع نے بیان فرمایا

فلسفی:۔ شرع میں جو وارد ہے وہ مثالیں ہیں جو لوگوں کے مبلغِ فہم کے مطابق دی گئی ہیں ، جیسے آیات واحادیثِ تشبیہ جو وارد ہیں وہ مخلوق کے مبلغِ فہم کے مطابق مثالیں ہیں ، اُن کا جو معنیٰ عام لوگوں کے وہم وخیال میں آتا ہے اُس سے صفاتِ الٰہیہ جَلَّ وَعَلا پاک وبرتر ہیں۔

جواب:۔ جنت ونار وثواب وعذاب سے متعلق آیات واحادیث ...... اور ...... آیات واحادیثِ تشبیہ اِن دونوں کو برابر ٹھہرانا تحکُّم ہے ، وہ برابر نہیں ہیں ، بلکہ اُن میں دو وجہ سے فرق ہے

اول:۔ تشبیہ میں جو کلمات آئے ہیں وہ ، صنعتِ استعارہ میں اہل عرب کی رائج عادت کے مطابق ، تاویل کا احتمال رکھتے ہیں ــــ جب کہ جنت ونار اور احوالِ آخرت کی تفصیل میں جو کلمات آئے ہیں ، وہ اس حد کو پہنچے ہوئے ہیں کہ اُن میں تاویل کی گنجائش نہیں ، وہ صریح ومتعیّن المعنیٰ ہیں

اب تم انہیں اس معنیٰ سے ہٹا کر دیگر معنیٰ میں ٹھہراتے ہو ، تو اس کا مطلب سوا اس کے کچھ نہیں رہ جاتا ، کہ تم کلامِ وحی کو تلبیس پر محمول کر رہے ہو، یعنی یہ مان رہے ہو کہ ..... لوگوں کے ذہن میں ، اُن کی بھلائی کی خاطر ، ایسا خیال بٹھایا جارہا ہے

والثانی : أن أَدِلَّة العُقول ، دَلَّتْ علی استحالة المکان ، والجِهَة ، والصورة ، ویَدِ الجارحة وعین الجارحة ،وإمکانِ الإنتقال ، والاستقرارِ،علی اللّٰه سبحانه وتعالیٰ ، فوجَب التأویل بأدلة العقول ، وما وُعِد به من أمور الآخرة،لیس محالًافی قدرة اللّٰه تعالیٰ فیجِب إجراؤه علی ظاهر الکلام ، بل علی فَحْوَاهُ الذی هو صریح فیه

فإن قیل : وقد دلّ الدلیل العقلی علی استحالة بَعْث الأجساد ، کما دل علی استحالة تلک الصفات علی اللّٰه تعالیٰ .... فَلْنُطَالِبْهُم بإظهار الدلیل ....ولهم فیه مسلکان :

المسلک الأول : قالوا : تقدیر العَوْد إلی الأبدان ثلاثة أقسام :

(أ) إما أن یقال : الإنسان عبارة عن البدن ، والحیاة التی هی عَرَضٌ قائم به ، کما ذهب إلیه بعض المتکلمین ، وأما النفس التی هی قائمةٌ بنفسها ، ومُدبِّرة للجسم ، فلا وجودلها ، ومعنی الموت انقطاع الحیاة ، أی امتناع الخالق عن خلقها ، فتنعدم ، والبدن أیضًا ینعدم ، ومعنی المَعاد إعادةُ اللّٰه تعالیٰ للبدن

، جوحق کےصریح خلاف ہے، حالانکہ یہ دھوکہ دیناہے ، اور منصبِ نبوت ایسی شَناعت سے پاک ومُنَزَّہ ہے

ثانی:۔ عقلی دلائل نے بتایا کہ ـــــ ’’مکان جہت صورت جسمانی ہاتھ جسمانی آنکھ ہٹ سکنا ٹھہرسکنا ، یہ سب چیزیں اللہ سُبْحَانَهٗ وَ تَعَالٰی پر محال ہیں‘‘ــ تو اِن عقلی دلائل کی وجہ سے ، آیات واحادیثِ تشبیہ میں ، تاویل واجب ہوئی ـــ جب کہ امورِ آخرت جن کا وعدہ کیا گیا ، وہ قدرتِ الٰہی تَعَالیٰ شَانُهٗ سے محال نہیں ، لہذا امورِ آخرت کو ، اُنہی معانی پر محمول کرنا واجب ہے ، جو آیات واحادیثِ متعلقہ سے ظاہر ہیں ، بلکہ وہ آیات واحادیث اُنہی معانی میں صریح ومتعین ہیں

فلسفی:۔ اگرکہیں کہ ـــــ ’’دلیل عقلی جس طرح یہ بتاتی ہے ، کہ ید و وجہ وغیرہ صفاتِ بالا ، اللہ عَزَّ وَجَلَّ پر محال ہیں ، اُسی طرح یہ بتاتی ہے کہ بعثِ جسمانی محال ہے‘‘ــــ

تو ہمیں حق ہے کہ اُن سے مطالبہ کریں ، وہ دلیل سامنے لائیں ـــ استحالۂ حشرِ اَجساد سے متعلق ان کی دو دلیلیں ہیں

پہلی فلسفی دلیل:۔ جسم میں روح کے عَود کرنے کی ممکنہ صورتیں تین ہیں

ا۔صورتِ اوّل:۔ یا تو یہ کہ ـــ انسان نام ہے جسم اور حیات کا ، جو کہ جسم کے ساتھ قائم ایک عرض ہے ، جیسا کہ بعض متکلمین اس طرف گئے ، اور ایسی روح کا جو قائم بنفسہٖ اور مُدبّر بدن ہو کوئی وجود نہیں ـــ اور موت کے معنیٰ ہیں حیات کا انقطاع ، یعنی خالق کا حیات کو پیدا نہ فرمانا ، اِس سے روح معدوم ہوجاتی ہے ، اور بدن بھی

فَحْوَی الکلام : مَعْنَاهُ [ق]

الذی انعدم ، ورَدُّه إلی الوجود ، وإعادةُ الحیاة التی انعدمت .... أویقال : مادة البـــدن تبقیٰ ترابًا ، ومعنی المعاد أن یُجمَع ویُرکب علی شکل آدَمِیّ ، وتُخلَق فیه الحیاة ابتداءً .... فهذا قسم .

(ب) وإما أن یقال : النفس موجودة ، وتَبقیٰ بعد الموت ، ولکن یُرَدُّ البدن الأول ، بجمع تلک الأجزاء بعینها...................وهذا قسم .

(ج) وإما أن یقال : تُرَدُّ النفس إلی بدن ، سواءٌ کان من تلک الأجزاء بعینها ، أو من غیرها ، ویکون العائد ذلک الإنسان ، مِنْ حَیْثُ إِنَّ النفس تلک النفس ، فأما المادّة فلا التفات إلیها ، إذ الإنسان لیس إنسانًا بها ، بل بالنفس .... وهذه الأقسام الثلاثة باطلة .

أماالأول ، فظاهر البُطْلان ، لأنه مَهْمَا انعدمت الحیاة والبدن ، فاستِئناف خلقهما ، إیجاد لمثلِ ما کان ، لا لِعَیْنِ ما کان ، بل العَوْد المفهوم ، هو الذی یُفْرَض فیه بَقاءُ شیء ، وتجدُّدُ شیء ، کما یقال : فُلانٌ عَادَ إلی الإنعام ، أی أن المُنعِم باقٍ ، وتَرَکَ الإنعام ، ثم عاد إلیه ، أی عاد إلی ماهو الأول بالجنس ، ولکنه غیرُه

معدوم ہوجاتا ہے ـــــ اورمعاد کے معنیٰ ہیں اللہ تعالیٰ کا جسم کودوبارہ پیدا کرنا اورعدم سے وجود کی طرف پھیرنا ، نیز حیات کو بھی جو کہ معدوم ہوگئی تھی دوبارہ پیدا کرنا ـــــ یا یہ کہ ـــــ مادۂ جسم مٹی ہوکر باقی رہتا ہے ـــــ اورمعاد کا معنیٰ ہے اُس مٹی کو جمع کر کے اُسے آدمی کی شکل پر ترکیب دے کر اُس میں ازسرِ نو حیات پیدا کرنا .... یہ پہلی صورت ہے

۲۔صورتِ دوم:۔ یا یہ کہ ـــــ روح کا وجودِ مستقل ہے ، اوروہ موت کے بعد باقی رہتی ہے ، ہاں پہلا جسم اس کے بعینہٖ سابقہ اجزاء یکجا کر کے دوبارہ بنایا جائے گا .... یہ دوسری صورت ہے

۳۔صورتِ سوم:۔ یا یہ کہ ـــــ روح جسم میں دوبارہ ڈالی جائے گی ، خواہ وہ جسم بعینہٖ اُنہی پہلے والے اجزاء سے ہو یا دیگر اجزاء سے ، اور یہ اعادہ پانے والا وہی انسان ہوگا ، اِس حیثیت سے کہ روح وہی پہلی ہے ، رہا مادہ تو اس کی طرف کیا التفات کرنا ، کہ مادے سے تو انسان انسان ہے نہیں ، بلکہ وہ انسان روح سے ہے .... یہ تینوں صورتیں باطل ہیں

(۱) پہلی صورت کا بطلان تو ظاہر ہے ، کہ جب حیات اور بدن دونوں معدوم ہوگئے تو ازسرِ نو ان کا پیدا کیا جانا موجودِ سابق کے مثل کی ایجاد ہوگی ، عین موجودِ سابق کی ایجاد نہ ہوگی ، بلکہ عَودِ معقول وہی ہے جس میں یہ فرض کیا جاسکے کہ کچھ باقی رہا اور کچھ نیا ہوا ـــــ جیسے کہتے ہیں فُلاں نے دادو دہش کی طرف پلٹا لیا ، یعنی نوازِندہ باقی رہا ، نوازنا چھوڑ دیا تھا پھر نوازنا

بالعَدَد ، فيكون عَوُدًا بالحقيقة إلى مِثْله ، لا إليه ، ويقال : فلان عاد إلى البَلَد ، أى بقِى موجودًا خارجَ البلد ، وقد كان له كونٌ فى البَلَدِ ، فعاد إلى مثل ذلک ، فإنْ لم يكن شئٌ باقيًا ، وشيئان متعددان متماثلان ، يتخلَّلهما زمان ، لم يَتِمَّ إسمُ العَوُد ، إلا أن يُسلَک مذهبُ المعتزلة ، فيقال : المعدوم شىء ثابت ، والوجود حال يَعْرِض له مَرّةً ، وينقطع تارة ، ويعُود أخرى ، فيتحقّق معنى العود باعتبار بقاء الذات ، ولكنه رَفْعٌ للعَدَم المطلَق ، الذى هوالنَفْى المَحْض ،وهو إثباتٌ لِلذّات مُستمِرَّةِ الثَّباتِ ، إلى أن يعُود إليها الوجودُ ، وهو محال

فإنِ احْتَالَ ناصرُ هذا القسم ، بأن قال : تُراب البَدَن لا يَفنىٰ ، فيكون باقيًا ، فتُعاد إليه الحياةُ .

فنقول : عند ذلک يستقيم أن يقال : عاد التُرابُ حَيًّا ، بعد أن انقطعت الحياة عنه مُدّةً ، ولا يكون ذلک عَوُدًا للإنسان ، ولا رجوعَ ذلک الإنسان بعينه ، لأن الإنسان إنسان لا بمادّته والترابِ الذى فيه ، إذ تَتَبَدّل

شروع کیا ، یعنی اُس عمل کی طرف عود کیا جو پہلے ہی کی جنس کا ہے ، لیکن فردیت میں پہلے کا غیر ہے ، تو حقیقت میں عود پہلے کے مثل کی طرف ہے ، عین پہلے کی طرف نہیں ہے ــــ نیز کہتے ہیں فلاں شہر کو لَوٹا ــــ یعنی خارجِ شہر موجود رہا ، اور شہر میں اُس کی موجودگی پہلے رہ چکی تھی ، اب اُسی پہلی موجودگی کے مثل کی طرف اُس نے عود کیا

لہٰذا اگر کچھ باقی نہ رہے ، اور دو چیزیں کہ عدد میں دو ہوں اور باہم ایک جیسی ہوں ، اُن کے بیچ زمانہ کا فاصلہ ہوجائے تو لفظِ عَوْد کا اطلاق تام نہیں ہوگا ، مگر یہ کہ معتزلہ کا مذہب اختیار کریں اور کہیں کہ ــــ ''معدوم ایک شئ ثابت ہے ، اور وجود حال ہے جو معدوم کو ایک بار عارض ہوتا اور دوبارہ معدوم سے منقطع ہوتا اور تیسری بار پھر پلٹ آتا ہے'' ــــ تو عود کا معنیٰ پالیا جائے گا اس اعتبار سے کہ ذات باقی رہی ہے

لیکن اس نظریے میں عدمِ مطلق یعنی نفیِ محض کا رفع وسلب ہے ، یعنی یہ مانا گیا ہے کہ ــــ ''ذات دائمًا ثابت رہتی ہے ، یہاں تک کہ وجود دوبارہ اس کی طرف پلٹ کر آتا ہے'' ــــ اور یہ محال ہے [یعنی وجود کے بغیر ذات کا ثابت رہنا]

اگر اس صورتِ اولیٰ کی حمایت میں کوئی یہ حیلہ کرے ، کہ بدن کی مٹی فنا نہیں ہوتی ، تو وہ باقی رہتی ہے ، تو اُسی کی طرف حیات عود کرے گی

تو ہم جواب دیں گے کہ اُس وقت یہ کہنا تو درست ہوگا کہ ــــ ''ایک عرصہ تک مردہ رہنے کے بعد مٹی دوبارہ جی اٹھی'' ــــ لیکن وہ نہ تو انسان کا دوبارہ زندہ ہونا ہوگا ، نہ بعینہٖ اُس انسان کا پلٹنا ہوگا ، کیوں انسان جو انسان ہے وہ اپنے مادے اور اُس مٹی

علیه سائر الأجزاء ، أو أكثرُها بالغِذاء ، وهو ذاک الأول بعینه ، فهو هو ، باعتبار رُوحه و نفسه ، فإذا عُدِمت الحیاة والروح ، فما عُدِم لا یُعقَل عَوْدُه ، وإنما یُستانَف مثله ، ومهما خَلَقَ اللّٰه تعالیٰ حیاةً إنسانیةً فی تُراب ، یحصُل من بدن شَجَرٍ ، أو فَرَسٍ ، أو نَبات ، کان ذلک ابتداءَ خلقِ الإنسان .

فالمعدوم قَطُّ ، لا یُعقَل عودُه ، والعائد هو الموجود ، أی عاد إلی حالةٍ کانت له مِنْ قَبْلُ ، أی إلی مثل تلک الحالة ، فالعائد هو التراب إلی صفة الحیاة .... ولیس الإنسان إنسانًا ببدنه ، إذ قد یصیر بدن الفَرَس غِذاءً إنسان ، فتتخلّق منه نطفةٌ ، یحصُل منها إنسان ، فلا یقال : الفَرَس انقلب إنسانا ، بل الفرس فَرَس بصورته ، لا بمادته ، وقد انعدمت الصورة ، وما بقِی إلا المادة .

وأما القسم الثانی ، وهوتقدیر بقاء النفس ورَدِّها إلی ذلک البدن بعینه ، فهو لو تُصوِّر لکان مَعادًا ، أی عَودًا إلی تدبیر البدن بعد مفارقته ، لکنه محال ، إذ بدن المیِّت یستحیل ترابًا ،أو تاکُله الدِّیدان والطُّیُور

سے نہیں جو اُس میں ہوتی ہے ، کیوں کہ اجزاء تو تمام یا اکثر ، غذاء کے ذریعے انسان میں ردوبدل ہوجاتے ہیں ، پھر بھی وہ بعینہٖ پہلا انسان رہتا ہے ، لہٰذا معلوم ہوا کہ انسان اپنی روح اور اپنے نفس سے انسان ہے ، اب حیات یعنی بقولِ شما روح معدوم ہوگئی ، تو جو معدوم ہو چکا اُس کا لوٹنا معقول نہیں ، ہاں از سرِ نو اُس معدوم [یعنی حیات یعنی روح] کے مثل کو وجود میں لانا ہوسکتا ہے ـــــ اور جب اللہ تعالیٰ کسی درخت یا گھوڑے یا پودے کے جسم میں موجود مٹی کے اندر حیاتِ انسانی پیدا فرمائے گا ، تو یہ ایک نئے انسان کی از سرِ نو تخلیق ہوگی [عود و معاد نہیں ہوگا]

غرضیکہ معدوم کا عود کرنا کبھی ممکن نہیں ، لوٹتا وہی ہے جو موجود ہو ، یعنی اُس حالت کی طرف جواب سے پہلے اُس کی تھی ، یعنی اُس سابقہ حالت جیسی حالت کی طرف ، تو لوٹی تو مٹی ہے صفتِ حیات کی طرف۔

اور انسان اپنے جسم سے انسان نہیں ہے ، کیوں کہ کبھی گھوڑے کا جسم ایک انسان کی غذا بن جاتا ہے ، پھر اُس سے نطفہ پیدا ہوتا ہے جس سے ایک اور انسان ظہور میں آتا ہے ، تو کوئی یہ نہیں کہتا کہ گھوڑا انسان بن گیا ، بلکہ گھوڑا اپنی صورت سے گھوڑا ہوتا ہے اپنے مادے سے نہیں ، یہاں صورت معدوم ہوگئی ، اور بچ گیا صرف مادہ۔

(۲) رہی دوسری صورت کہ ـــ ’’روح باقی رہے اور بعینہٖ اُسی جسم میں لوٹائی جائے‘‘ ـــ یہ اگر ممکن ہوتو ضرور مَعاد قرار پائے گا ، یعنی بدن سے جدا ہونے کے بعد پھر بدن کی تدبیر وانتظام کی طرف عَود کرنا صادق آئے گا ، لیکن یہ ممکن نہیں ہے ،

،ويستحيل دِماءً وبُخارًا وهَواءً ، ويَمتزِج بهواء العالَم ، وبُخاره ، ومائه امتزاجًا يبعُد انتزاعُه ، واستخلاصُه .

ولكن إن فُرِض ذلك اتِّكالًا على قدرة اللّٰه تعالىٰ ، فلا يخلُو ، إما أن يجمَع الأجزاء التى مات عليها فقط ، فينبغى أن يُعاد الأقطَعُ ، ومجدوعُ الأَنْفِ والأُذُنِ ، وناقصُ الأعضاء ، كما كان ، وهذا مُستقبَح ، لا سِيَّما فى أهل الجنة ، وهم الذين خُلِقُوا ناقصين ، فى ابتداء الفِطْرة ، فإعادتهم إلى ماكانوا عليه ، من الهُزال عند الموت ، فى غاية النَّكال ....هذا إن اقتُصِر على جمع الأجزاء الموجودة عند الموت .

وإن جُمِع جميع أجزائه التى كانت موجودة فى جميع عُمُره ، فهو محال من وجهين :

ا ـ **أحدهما** ، أن الإنسان إذا تغذّىٰ بلَحْم إنسان ، وقد جَرَتِ العادة به فى بعض البِلاد ، ويكثُر وُقوعه فى أوقات القَحْط ، فيتعذّر حَشْرُ هما جميعًا ، لأن مادة واحدة كانت بَدَنًا للمأكول ، وصارت بالغذاء بدنًا للآكل ، ولا يمكن رَدّنفسين إلى بدن واحد

کیونکہ میت کا بدن مٹی ہوجاتا ہے ، یا اُسے کیڑے مکوڑے پرندے کھاجاتے ہیں ، اوروہ خون بھاپ اور ہوا بن کر آب و ہوا وبخاراتِ عالَم میں ایسا گھل مل جاتا ہے کہ اُسے خالص وبے آمیزش الگ کرلینا محال ہے

لیکن قدرتِ الٰہی جَلَّ وَعَلا کے بھروسے اسے بھی ممکن مانو ، تو یہ دوحال سے خالی نہیں

(ا) یا تو صرف وہ اجزائے جسم جمع کیے جائیں گے جو موت کے وقت موجود تھے ، تو چاہیئے کہ ہاتھ کٹے ناک کٹے کان کٹے اور دیگر ناقص الاعضاء اشخاص جیسے تھے ویسے ہی دوبارہ زندہ کیے جائیں ، حالانکہ یہ عندالعقل اچھانہیں ، خصوصًا اہلِ جنت کے حق میں ـ وہ ابتدائے آفرینش میں تو ناقص پیدا کیے گئے ، اب وقتِ مرگ کی لاغری پر انہیں دوبارہ جلانا حددرجہ کی سزا ہوگی ـــــ یہ خرابی اس صورت میں تھی کہ موت کے وقت جو اجزائے جسم تھے صرف وہی جمع کیے جائیں

(ب) اور اگر انسان کے وہ تمام اجزاء جمع کیے جائیں جو اُس کو وقتًا فوقتًا تمام عمر حاصل ہوتے رہے ، تو یہ دو وجہ سے محال ہے.........**وجہِ اول:ـ** ایک انسان دوسرے انسان کا گوشت کھالے ، اور بعض ممالک میں ایسا ہوتا ہے خصوصًا ایام قحط میں ایسے بہت سے واقعات رونما ہوتے ہیں ، تو اُن دونوں انسانوں کا حشر محال ہوگا ، کیوں کہ ایک ہی مادہ ہے جو ماکول کا بدن تھا ، اورغذاء کے ذریعے آکل کا بدن بن گیا ، اوردو روحوں کو ایک ہی بدن میں لوٹانا ممکن نہیں

اِنْتَزَعَ الشيءَ : اِقْتَلَعَهُ واسْتَلَبَهُ [م] : اکھیڑنا، لے لینا **اِسْتَخْلَصَهُ** : اَصْفَاهُ ونَقَّاهُ مِنْ شَوْبِهِ [م] : صاف وخالص کرنا ، آمیزش سے پاک کرنا

۲ ـ والثانی، أنه يجب أن يُعاد جزء واحد ، كَبِداً وقَلْبًا ، ويَدًا ، ورِجْلًا ، فإنه ثبَت بالصِناعة الطِّبّية ، أن الأجزاء العُضْوية ، يتغذّیٰ بعضُها بفُضْلة غذاء البعض ، فيتغذی الكَبِد بأجزاء القلب ، وكذلک سائر الأجزاء ، فنَفرِض أجزاءً معينة ، قد كانت مادةً لجملة من الأعضاء ، فإلى أَیّ عُضْو تُعاد؟!

بل لا يُحتاج فی تقرير الاستحالة الأولیٰ ، إلى أكل الناسِ الناسَ ، فإنک إذا تأمّلتَ ظاهرَ التُربة المعمورة ، علِمتَ بعد طول الزمان ، أن ترابها جثث المَوتیٰ ، قد تترَّبت وزُرِع فيها وغُرِس ، وصارت حَبًّا وفاكهة ، وتَناوَلَتْها الدَّوابّ ، فصارت لحمًا ، وتناوَلْنَاها فصارت أبدانًا لنا ، فما من مادّةٍ يُشار إليها ، إلّا وقد كانت بدنًا لِأُناس كثيرين ، فاستحالت وصارت تُرابًا ، ثم نَباتًا ، ثم لحمًا ، ثم حَيَوانًا .

بل يلزَم منه محال ثالث ، وهوأن النفوس المُفارِقة للأبدان ، غير متناهية ، والأبدان أجسام متناهية

وجہِ ثانی:۔ لازم آئے گا کہ ایک ہی جز قلب وجگر ودست وپا سب بنا کر اٹھایا جائے ، کیوں کہ فنِ طب میں ثابت ہے کہ اعضائے جسم میں بعض دیگر بعض کی غذاء کے فضلہ سے پرورش پاتے ہیں ، چنانچہ جگر اجزائے قلب کو اپنی غذا بناتا ہے ، ایسا ہی باقی اعضاء کا حال ہے ، اب ہم چند اجزائے معیّنہ فرض کریں جو تمام اعضائے جسم کا مادہ رہ چکے ہوں ، تو انہیں کس عضو کی طرف لوٹایا جائے گا؟...... اوران سے دوبارہ کونسا عضو بنایا جائے گا؟

بلکہ پہلے استحالہ کی تقریر میں آدمی کے آدمی کو کھانے کی صورت پیش کرنے کی بھی حاجت نہیں ، کیونکہ تم حالیہ قبرستان کی سطح کو بغور دیکھو تو ایک عرصۂ دراز گذرنے پر معلوم ہوگا کہ اُس کی مٹی اموات کو بالکلیہ کھا گئی ، وہ مٹی ہوگئے ان میں زراعت وتخم ریزی ہوئی ، وہ دانے اور پھل بن گئے ، انہیں جانوروں نے کھالیا تو وہ گوشت بن گئے ، پھر انہیں ہم نے کھالیا تو وہ ہمارا جسم بن گئے ، تو جس مادے کی طرف بھی اشارہ کرو اُس کی یہی حالت ہوگی کہ وہ بے شمار انسانوں کا بدن تھا ، پھر مٹی ہوا پھر پودا پھر گوشت پھر ذی روح بن گیا ....بلکہ اِس سے ایک تیسرا محال بھی لازم آتا ہے ، وہ یہ کہ ابدان سے جدا ہونے والی روحیں غیر متناہی ہیں ،

ـــ صراح وقاموس وتاج ومعجم میں صرف مجرد سے ہے ، تفعیل سے نہیں

معمور : آباد **عَمَرَ** (ن) اللّٰه بکَ مَنْزِلَکَ عِمارَةً بالكسر : جَعَلَهُ اٰهلًا [ق ت] **الجَثُّ** (ن) : اکھاڑنا۔ **الجَثُّ** : القَطْعُ مطلقًا اَوْ اِنْتِزَاعُ الشَجَرِ مِنْ اَصْلِهِ [ق ت] : کاٹنا ، درخت جڑ سے اکھیڑنا ، جَثَّهُ (ن) : قَلَعَهُ [ص ت] : اکھاڑنا **مَيْت** بالتخفيف و**مَيِّت** بالتشديد .ج اَمْوَات و مَوْتیٰ [ق ص] **زَرَعَ** (ف) زَرْعًا زِرَاعَةً : طَرَحَ البَذْرَ [ق ت] : بونا **غَرَسَ** (ض) الشَجَرَ غَرْسًا : اَثْبَتَهُ فی الارضِ [ق ت] ، نشاندنِ درخت [ص] : درخت بٹھانا

، فلا تَفِي المَوادُّ ، التي كانت مَوادَّ الإنسان ، بأُنُفُس الناس كلهم ، بل تَضِيق عنهم

(ح) وأ ما القسم الثالث ، وهو ردّ النفس إلى بدن إنساني مِنْ أَيِّ مادّة كانت ، وأَيِّ تُراب اتَّفَقَ ، فهو محال من وجهين : ....**أحدهما** : أن المـوادّ القابلةَ للكون والفساد ، محصورة في مُقَعَّرِ فَلَكِ القَمَر ، لا يمكن عليها مَزيد ، وهي متناهية ، والأنفُس المُفارِقة للأبدان ، غير متناهية ، فلا تَفِيُ بها .

والثاني: أن التراب لا يقبَل تدبير النفس ، مابقِي ترابًا ، بل لابد أن تمتزج العناصر امتزاجًا ، يُضاهِي امتزاجَ النطفة ، بل الخَشَب والحديد ، لا يقبل هذا التدبير ، ولا يمكن إعادة الإنسان ، وبَدَنِه من خَشَب أو حديد ، بل لا يكون إنسانًا إلاإذا انقسمت أعضاء بدنه إلى اللحم ، والعَظْم والأَخْلاط ، ومهما استعدّ البدن والمزاج لقُبول نفس ، استحق من المَبادِىء الواهبة للنفوس ، حُدوثَ نفس ، فيَتوارَد على البدن الواحد نفسان .

وبهـذا بطَـل مـذهبُ التنـاسـخ ، وهذا المذهب هو عين التناسخ ، فإنه رَجْعٌ إلى اشتغال النفس ،

اور بدن،اجسام متناہی ہیں ، تو یہ مادے جو انسانوں کے تھے پوری انسانی روحوں کے لیے کافی نہ ہوں گے بلکہ کم پڑ جائیں گے

(۳) رہی تیسری صورت کہ ـــ ''روح،انسانی جسم میں لوٹائی جائے ، وہ جسم خواہ کسی مادے اور کسی مٹی سے ہو''ـ یہ دو وجہ سے محال ہے

پہلی وجہ:ـ یہ ہے کہ مادہ جو کون و فساد کو قبول کرتا ہے فلکِ قمر کے جوف میں محصور و محدود ہے ، اس میں اضافہ ممکن نہیں ، اور وہ متناہی ہے ، جب کہ ابدان سے جدا ہونے والی روحیں غیر متناہی ہیں ، تو اُن کے لیے وہ مادہ کافی نہ ہوگا

دوسری وجہ:ـ یہ ہے کہ مٹی جب تک مٹی رہے روح کے مُدبّرانہ عمل کو قبول نہیں کرے گی ، بلکہ ضروری ہوگا کہ عناصر میں ایسا باہمی امتزاج رونما ہو جیسا نطفے میں ہوتا ہے ، بلکہ لکڑی اور لوہا اس مدبرانہ عمل کو قبول نہیں کریں گے ، اور لوہے لکڑی سے انسان اور انسانی بدن کی ایجادِ ثانیہ ممکن نہیں ہوگی ، بلکہ مٹی یا لکڑی لوہا اسی وقت انسان ہو سکتے ہیں جب اُن سے بنے جسم کے اعضاء میں یہ تقسیم ہولے کہ کچھ گوشت ہو اور کچھ ہڈی اور کچھ اخلاط [خون بلغم سودا صفرا] ، اور جب بدن اور مزاج روح کو قبول کرنے کا صالح ہوگا تو اِس کا مستحق ہوگا کہ فیضانِ روح کرنے والے مَبادی کی جانب سے ایک نئی روح حادث ہو ، تو لازم آئے گا کہ ایک ہی بدن پر ایک ساتھ دو روحیں آئیں [اور یہ محال ہے]

اور اسی وجہ سے نظریۂ تناسُخ باطل ٹھہرا ہے ، اور یہ مذہب

تَوارَدَ القومُ الماءَ : وَرَدُوْهُ معًا [م] : ایک ساتھ پانی پر آنا

بعد خَلاصها من البدن ، بتدبير بدن آخر ، غيرِ البدن الأول ، فالمَسلک الذی يدُلّ علی بُطلان التناسخ ، يدل علی بُطلان هذا المذهب .

الاعتراض ، أن يقال بِمَ تُنکرون علی مَنْ يَختار القسم الأخير ، ويَریٰ أن النفس باقية بعد الموت ، وهی جوهر قائم بنفسه ، فإن ذلک لا يُخالِف الشرعَ ، بل دلّ عليه الشرع فی قوله تعالیٰ : ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا فِیْ سَبِيْلِ اللّٰهِ أَمْوَاتًا ط بَلْ اَحْيَآءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُوْنَ لا فَرِحِيْنَ بِمَآ اٰتٰهُمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ لا وَيَسْتَبْشِرُوْنَ بِالَّذِيْنَ لَمْ يَلْحَقُوْا بِهِمْ مِّنْ خَلْفِهِمْ لا اَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ﴾

بقوله ـ صلی اللہ علیہ وسلم ـ ((أرواح الصالحين ، فی حَوَاصِلِ طُيُور خُضُرٍ ، مُعلَّقة تحت العرش))

وبما ورَد من الأخبار ، بشُعور الأرواح بالخيرات والصَدَقات وسُؤالِ منكر و نكير ، وعذابِ القبر

عین تناسخ ہے ، کہ اِس میں .... روح کو بدن سے خلاصی کے بعد ، دوبارہ ایک دوسرے بدن کی تدبیر میں مشغول کرنا....... پایا جاتا ہے ، تو جو دلیلِ عقلی بُطلانِ تناسخ پر ہے اِس مذہب کو بھی باطل بتاتی ہے

اعتراض: ـ اُس کے رد پر تمہارے پاس کیا دلیل ہے ، جو صورتِ اخیر اختیار کرتا اور یہ مانتا ہے کہ ـــ روح بعدِ مرگ باقی رہتی ہے ، اور وہ جوہرِ قائم بنفسہٖ ہے ـ کیوں کہ یہ اعتقاد شرع کے خلاف نہیں ، بلکہ اِسے شرع نے بتایا ہے ، ارشادِ باری تعالیٰ ہے

﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا فِیْ سَبِيْلِ اللّٰهِ أَمْوَاتًا ط بَلْ اَحْيَآءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُوْنَ لا فَرِحِيْنَ بِمَآ اٰتٰهُمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ لا وَيَسْتَبْشِرُوْنَ بِالَّذِيْنَ لَمْ يَلْحَقُوْا بِهِمْ مِّنْ خَلْفِهِمْ لا اَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ﴾ [پ۴ ع۸ آیت ۱۶۹]

اور جو اللہ کی راہ میں مارے جائیں ہرگز اُنہیں مردہ خیال نہ کرو بلکہ وہ اپنے رب کے پاس زندہ ہیں روزی پاتے ہیں شاد ہیں اُس پر جو اللہ نے اُنہیں اپنے فضل سے دیا اور خوشیاں منا رہے ہیں اپنے پچھلوں کی جو ابھی اُن سے نہ ملے کہ اُن پر نہ کچھ اندیشہ ہے اور نہ کچھ غم [ترجمہ کنز الایمان]

اور ارشادِ رسول اللہ ہے صَلَّی اللّٰهُ تَعَالیٰ عَلَيْهِ وَسَلَّم

"ارواح الصالحين ، فی حواصل طيور خضر ، معلقة تحت العرش"

نیکوں کی روحیں سبز پرندوں کے بھیس میں زیرِ عرش معلّق ہیں

فی حواصل طيور خُضُرٍ : سبز پرندوں کے بھیس میں [فتاویٰ رضویہ ج۴ ص۱۲۴]

، وغيرِه ، وكل ذلك يدل على البقاء .... نعم قد دل مع ذلك على البَعْث والنُشُور بعده ، وهوبَعْث البَدَن ، وذلك ممكن ، بِرَدّها إلى بدن ، أى بدنٍ كان ، سواء كان من مادة البدن الأول ، أو من غيره ، أو من مادةٍ اسْتُؤْنِفَ خَلْقُها ، فإنه هو بنفسه لا ببدنه ، إذ تتبدّل عليه أجزاء البدن ، من الصِغَر إلى الكِبَر ، بالهُزال والسِمَن ، وتبدُّلِ الغذاء ، ويختلف مزاجه مع ذلك ، وهو ذلك الإنسان بعينه ، فهذا مقدور للّٰه تعالىٰ ، ويكون ذلك عودًا ، لتلك النفس ، فإنه كان قد تعذَّر عليها أن تَحْظىٰ بالآلام واللَّذات الجسمية بفَقْد الآلة ، وقد أُعِيدتْ إليها آلةٌ مثلُ الأولىٰ ، فكان ذلك عَودًا محقَّقًا .

وما ذكَرتُموه :

من استحالة هذا بكون النفوس غيرَ متناهية ، وكونِ الموادّ متناهيةً ، محالٌ لا اصل له ، فإنه بناء على قِدَم العالَم ، وتعاقُبِ الأدوار على الدوام ، ومَنْ لا يعتقد قدم العالم ، فالنفوس المُفارِقة للأبدان عنده

نیز روایات میں آیا ہے کہ ـــــ ارواح کو صدقات وخیرات کی خبر ہوتی ہے ، منکر نکیر کے سوال پر وہ مطلع ہوتی ہیں ، اور عذابِ قبر وغیرہ کا انہیں شعور واحساس ہوتا ہے ـــــ یہ سب دلیل ہے اس بات پر ، کہ روح باقی رہتی ہے

ہاں شرع نے اس کے ساتھ ہی یہ بھی بتایا کہ اس کے بعد حشر ہوگا ، اور بدن اٹھائے جائیں گے ، اور یہ ممکن ہے ، یوں کہ روح بدن میں لوٹائی جائے ، خواہ وہ کوئی بدن ہو ، چاہے بدنِ اول کے مادے سے ہو ، یا دیگر بدن کے مادے سے ، یا ایسے مادے سے جسے از سرنو پیدا کیا گیا ہو ، کیوں کہ انسان اپنی روح سے انسان ہے ، اپنے جسم سے نہیں ، کیوں کہ انسان پر اُس کے جسم کے اجزاء ، بچپن سے لے کر بڑھاپے تک ، لاغری وفربہی سے نیز غذا میں تبدیل ہوکر بدلتے رہتے ہیں ، اور اس کے ساتھ ساتھ جسم کا مزاج بدلتا رہتا ہے ، اور پھر وہ بعینہ وہی انسان رہتا ہے ، [اور جب اعادۂ روح مذکورہ تینوں صورتوں سے ممکن ہے] تو یہ اعادہ تحتِ قدرتِ الٰہی ہوا جَلَّ وَعَلَا وَتَبَارَکَ وَتَعَالیٰ اور یہ اُسی روح کا عَود ہوگا ، کیوں کہ روح پر اپنے آلہ سے محروم ہوکر جسمانی لَذّات واَذِیّات سے بہرہ ور ہونا دشوار ہو گیا تھا ، پہلے جیسا آلہ اُسے دوبارہ دے دیا گیا ، تو یہ حقیقی وواقعی عود ہوا [اب نمبروار رَدلو]

۱ وہ جو تم نے اِس عود کے محال ہونے کی وجہ بتائی کہ ـــــ ''روحیں غیر متناہی ہیں اور مادے متناہی'' ـــــ تو یہ ایک نری بے بنیاد اور محال بات ہے ، کیوں کہ اس کا دارومدار اس فلسفی مفروضے پر ہے کہ ـــــ ''عالم قدیم ہے اور افلاک ہمیشہ سے

متناهية ، وليست أكثرَ من المواد الموجودة ، وإن سُلِّم أنها أكثر ، فاللّٰه تعالىٰ قادر على الخلق واستئناف الاختراع ، وإنكارُه ، إنكار لقدرة اللّٰه تعالىٰ على الإحداث ، وقد سبَق إبطاله فى مسئلة حُدوث العالَم .

وأما إحالتكم الثانى ، بأن هذا تناسخ ، فلا مُشَاحَّة فى الأسماء ، فما ورَد الشرع به يجِب تصديقه ، فَلْيَكُنْ تناسُخًا ، ونحن إنما ننكر التناسخ فى هذا العالَم ، وأما البَعْث فلا ننكره ، سُمِّى تناسُخًا ، أو لَمْ يُسَمَّ تناسُخًا .

وقولكم : إن كل مزاج استعدّ لقَبول نفس ، استحقّ حُدوث نفس من المبادىء ، رُجوعٌ إلى أن حدوث النفوس ، بالطبع لا بالإرادة ، وقد أبطلنا ذلك فى مسئلة حدوث العالَم ، كَيْفَ !! ولا يبعُد على مَساق مذهبكم أيضًا ، أن يقال : إنما يستحق حدوث نفس ، إذا لم تكن ثَمَّ نفسٌ موجودة ، فتُستأنَف نفس .

فيَبقىٰ أن يقال : فلِمَ لَمْ تتعلَّق بالأمزِجة المستعدّة فى الأَرْحام قبل البَعْث والنُشُور ، بل فى عالَمِنا هذا

فيقال: لعل الأنفُس المُفارِقة ، تستدعِى نوعًا آخر من الاستعداد ، ولا يتِمّ سببها إلا فى ذلك

گردش میں ہیں'' ـــــ مگر جو عالم کو قدیم نہیں مانتا ابدان سے جدا ہونے والی روحیں اُس کے نزدیک متناہی ہیں ، اور مادّ ہائے موجودہ سے زائد نہیں ہیں ، اور ہوں بھی تو اللہ تعالیٰ مادے کو پیدا کرنے اور ازسرنو بنانے پر قادر ہے ، اور اِس کا انکار اللہ تعالیٰ کی قدرتِ تخلیق کا انکار ہے ، اور اِس انکار کا ابطال مسئلۂ حدوثِ عالم میں گذر چکا

۲ رہی تمہاری دوسری وجہِ استحالہ کہ ـــــ ''یہ عَوْد تو تناسخ ہے'' ـــــ تو نام میں کیا جھگڑنا ، شرع میں جو کچھ وارد ہے اُس کی تصدیق واجب ہے ، اب وہ تناسخ ہے تو ہو ، ہم صرف اِس عالم میں تناسخ کا انکار کرتے ہیں ، رہا بَعْث ومَعاد تو اُس کے منکر نہیں ، چاہے اسے کوئی تناسخ کہے یا نہ کہے

۳ اور تمہارا کہنا کہ ـــــ ''ہر مزاج جو قبولِ روح کے قابل ہوا مبادی کی طرف سے حدوثِ روح کا حقدار ہوتا ہے'' ـــــ یہ اُسی پرانی کی طرف پلٹا لینا ہے کہ ـــــ ''روح کا حدوث بالطبع ہے، بالارادہ نہیں ہے'' ـــــ

اور یہ کیونکر نہ باطل ہوگا؟...... جب کہ تمہاری روشِ مذہب پر بھی یہ عین ممکن ہے ، کہ کوئی بھی مزاج حدوثِ روح کا حقدار صرف اس صورت میں ہو ، کہ وہاں کوئی روح موجود نہ ہو ، تو بس اسی صورت میں نئی روح پیدا کی جائے ، ورنہ نہیں

فلسفی یہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ ـــــــ یہ ارواحِ مُفارِقہ از ابدان ، حشر ونشر سے پہلے ، اسی عالَم دنیا میں ، اُن مزاجوں سے کیوں نہ متعلق ہوگئیں ، جو ارحام میں ہیں ، اور قبولِ روح کے قابل ہیں؟

الوقت ، ولا بعد في أن يُفارِق الاستعدادُ ، المشروطُ للنفس الكاملة المُفارِقة ، الاستعدادَ المشروطَ للنفس الحادثه ابتداءً التي لم تَستفِد كمالًا ، بتدبير البدن مدة ، واللّٰه تعالىٰ أعلم بتلك الشُروط ، وأسبابِها وأوقاتِ حُضورِها ، وقد ورَد الشرعُ به ، وهو ممكن ، فيجب التصديق به .

المسلك الثاني أن قالوا : ليس في المقدور ، أن يُقلَب الحديد ثوبًا مَنسوجًا بحيثُ تَنَعَّم به الأجسامُ ، إلابأن تَتَحلَّل أجزاء الحديد ، إلى بَسائط العناصر ،بأسبابٍ تَستَولِي على الحديد ، فتُحَلِّله إلى بسائط العناصر ،ثم تجتمع العناصر ، وتُدَارُ في أطوار في الخِلقة ، إلى أن تكتسِب صورةَ القُطن ،ثم يكتسِب القُطنُ صورةَ الغَزْل ، ثم الغَزْل يكتسِب الانتظامَ المعلوم ، الذي هو النَسج على هَيْئَة معلومة . ولو قيل : إنّ

جواب :۔ وہ روحیں کہ ابدان سے جدا ہوچکیں [اور امزجۂ مستعدہ فی الارحام سے متعلق نہیں ہورہی ہیں ، بہ وقتِ حشر اپنے ہی اجسامِ سابقہ سے متعلق ہوگی] شاید وہ کسی اور ہی طرح کی استعداد کا تقاضا کرتی ہوں ، جس کا سبب اُسی وقتِ بعث تکمیل کو پہنچنے والا ہو؟ــــ اور اِس میں کوئی استحالہ نہیں کہ جو استعدادِ روحِ کامل مفارق کے لیے شرط ہو ، اُس استعداد سے مختلف ہو ، جو ازسرِ نو حادث ہونے والی روح کے لئے شرط ہو ، جس نے ایک عرصہ بدن کا نظم ونسق چلا کر کمال حاصل نہیں کیا ہے ، اور اللہ پاک ہی بہتر جانتا ہے اُن شرائط کو اُن کے اسباب کو اور یہ کہ وہ کب وجود پائیں گے ــــ ہم صرف اتنا جانتے ہیں کہ ...... یہ حشرِ ارواح مع اجساد ...... شرع میں وارد ہے ، اور عقلاً ممکن ہے ، تو ہم پر اس کی تصدیق واجب ہے

دوسری فلسفی دلیل [حشرِ اجساد کو محال کہنے پر]:۔ فولاد کا ایک ایسے بنے ہوئے کپڑے میں تبدیل ہوجانا جس سے جسم کو آرام ملے ، یہ ممکن ومقدور نہیں ، اس کے ممکن ومقدور ہونے کی صورت صرف یہ ہے کہ ــــ فولاد کے اجزاء بسیط عناصر میں تحلیل ہوجائیں ، ایسے اسباب سے جو فولاد پر قابض ومتصرّف ہوکر اُسے بسیط عناصر میں تحلیل کردیں ، پھر وہ عناصر جمع ہوں اور خِلقت کے مختلف احوال ومَراحِل میں اُنہیں دورہ کرایا جائے ، یہاں تک کہ وہ بہ کوشش روئی کی صورت حاصل کرلیں پھر روئی سوت کی صورت حاصل کرے ، پھر سوت ایک مخصوص طریقے پر اُس مشہور نظم وترتیب کا مرحلہ جھیلے ، جسے بنائی کہتے ہیں

التَنَعُّم [ق] : الترَفُّه [ق] ، تَنَاوُلُ ما فيه نِعْمَةٌ وطِيْبُ عيش [ت] : خوش عیشی وآسودہ حالی ، ایسی چیز کو استعمال کرنا جس میں خوش عیشی ہو **اَطْوَار** جمع طور : مختلف اقسام واحوال [ت] پ۲۹ ع۹ میں ہے ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ اَطْوَارًا﴾ ﴿حالانکہ اس نے تمہیں طرح طرح بنایا﴾[کنزالایمان] ، اور ''اَطْوَار'' کی تفسیر میں خزائن العرفان میں ہے ــــ کبھی نطفہ کبھی عَلَقہ کبھی مُضْغہ یہاں تک کہ تمہاری خلقت کامل کی

قَلْبَ الحديدِ عِمامةً قُطنية ، ممكن من غير الاستحالة فى هذه الأطوار ، على سبيل الترتيب ، لكان محالًا .

نعم يجوز أن يَخْطُر بِبَال الإنسان ، أن هذه الاستحالات يجوز أن تحصُل كلها فى زمان متقارب ، لا يحُسّ الإنسان بطوله ، فيظُنّ أنه وقَع فُجأةً دفعةً واحدة .

وإذا عُقِلَ هذا ، فالإنسان المبعوث المحشور ، لو كان بدنه من حجَر ، أو ياقوت ، أو دُرٍّ ، أو تُرابٍ مَحْضٍ ، لم يكن إنسانًا ، بل لا يُتصور أن يكون إنسانًا ، إلا أن يكون متشكّلًا بالشكل المخصوص ، مركبًا من العِظام والعُروق ، واللُحوم والغَضارِيف ، والأخلاطِ ، والأجزاءُ المفردةُ تتقدم على المركبة ، فلا يكون البدن ، مالَمْ تَكُنِ الأعضاءُ ، ولا تكون الأعضاء المركبة ، ما لم تكن العِظامُ ، واللُحُومُ والعُروقُ ، ولا تكون هذه المفردات ، مالم تكن الأَخلاطُ ، ولا تكون الأخلاط الأربعة ، مالم تكن مَوادُّها من الغذاء ، ولا يكون الغذاء ، مالم يكن حَيَوان أو نَبات ، وهو اللحم والحُبوب ، ولا يكون حيوان ونَبات ، مالم تكن العناصر الأبعة جميعًا ، ممتزِجةً بشرائطَ مخصوصةٍ طويلة ، أكثرَ مما فصّلنا جُملتَها .

، اب وہ کپڑا ہو سکے گا ـــــ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ فولاد ان مراحل سے ترتیب وار گذرے بغیر ہی سوتی کپڑے کے ایک عمامہ میں تبدیل ہوسکتا ہے تو یہ محال ہے

ہاں یہ ممکن ہے کہ ـ انسان کے خیال میں یہ طئے مَراحِل سب کا سب اتنے کم عرصے میں ہو سکے ، کہ انسان اسے ایک مدتِ دراز نہ محسوس کرے ، اور یہ سمجھے کہ فولاد پلک جھپکتے سوتی عمامہ بن گیا

پھر جب یہ سمجھ میں آ گیا تو وہ انسان جسے زندہ کیا اور اٹھایا جائے گا ، اگر اُس کا بدن پتھر یاقوت موتی یا خالص مٹی کا ہو تو وہ انسان نہیں ہوگا ، بلکہ وہ انسان اُسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ خاص شکل پر ہو ، نیز سخت ہڈیوں رگوں گوشت کے پاروں نرم ہڈیوں اور اخلاط کی باہمی ترکیب سے تیار ہو ، اور اجزائے مفردہ اجزائے مرکبہ سے پہلے ہوتے ہیں ، تو بدن نہیں ہوگا جب تک اعضاء نہ ہوں ، اور اعضائے مرکبہ نہیں ہوں گے جب تک ہڈیاں گوشت اور رگیں نہ ہوں ، اور یہ مفردات نہ ہوں گے جب تک اخلاط نہ ہوں ، اور اخلاطِ اربعہ نہ ہوں گے جب تک غذاء سے ان کا مادہ نہ پیدا ہو ، اور غذاء نہ ہوگی جب تک حیوان اور پیڑ پودے یعنی گوشت اور غلہ اور پھل نہ ہوں ، اور حیوان و نباتات نہ ہوں گے جب تک چاروں عناصر میں

الغُضْرُوف : الغُرْضُوفُ : ای کُلُّ عَظْمٍ لَیِّنٍ ج غَضَارِیْفُ ، غَرَاضِیْفُ [ق ت] : نرم ہڈی

فإذن لا يمكن أن يتجدّد بدن إنسان ، لِتُرَدَّ النفس إليه إلا بهذه الأمور ، ولها أسباب كثيرة .

أفينقلب التراب إنسانًا ، بأن يقال له كُنْ ؟ أو بأن تُمَهَّد أسبابُ انقلابه في هذه الأدوار ؟ وأسبابه هي إلقاء النطفة المستخرَجة من لُباب بدَن الإنسان في رَحِمٍ ، حتى يستمِدّ مِن دَم الطَمْث ، ومن الغذاء مُدّةً طويلة حتى يتخلّق مُضْغةً ، ثُمَّ عَلَقَةً ، ثُمَّ جنينًا ثم طِفْلًا ، ثم شابًّا ، ثم كَهْلًا ، ثم شيخًا .

فقول القائل : يقال له : كُنْ ، فيكون ، غير معقول ، إذ التراب لا يُخاطَب ، وانقلابه إنسانًا ، دون تردُّده في هذه الأطوار ، محال ، وتَرَدُّدُهُ في هذه الأطوار ، دُوْنَ جَرَيان هذه الأسباب ، محال ، فيكون البَعْث محالًا

الاعتراض : أنا نُسلِّم أن التَرَقِّي في هذه الأطوار ، لا بد منه ، حتى يصير بدنَ إنسان ، كما لا بد منه حتى يصير الحديد عِمامة ، فإنه لو بقِي حديدًا لَمَا كان ثوبًا ، بل لا بدأن يصير قُطْنًا، مَغزولًا ، ثم منسوجًا

اُن مخصوص وطویل شرطوں پر باہمی امتزاج نہ ہو ، جو ہماری اجمالی تفصیل سے کہیں زیادہ ہیں ـــــ لہذا نیا انسانی بدن تیار ہونا تا کہ روح دوبارہ اُس میں ڈالی جائے بغیر ان امور کے ممکن نہیں ، اوران امور کے لیے بہت سے اسباب درکار ہیں

کیا مٹی یوں انسان ہوجائے گی کہ اُس سے کہا جائے گا کُـنْ یعنی ہوجا؟...... یا یوں کہ ان ادوار ومراحل میں درجہ بہ درجہ گذرنے کے اسباب درست وہموار کردیئے جائیں گے؟........ وہ اسباب کیا ہیں ـــــ انسانی بدن کے لطیف اجزاء سے برآمد کردہ نطفے کو رحم میں ڈالنا ، تاکہ وہ خونِ حیض اور غذا سے ایک طویل مدت استفاضہ کرے ، یہاں تک کہ گوشت کا ٹکڑا بن جائے ، پھر خونِ بستہ کا ٹکڑا پھر جنین پھر بچہ پھر ادھیڑ پھر بوڑھا؟۔

تو قائل کا قول کہ ـــ ''مٹی سے کہا جائے گا'' کُنْ ''یعنی ہوجا ، تو وہ ہوجائے گی''ـــ اِسے عقل تسلیم نہیں کرتی ، کیوں کہ مٹی قابلِ خطاب نہیں ، اور مٹی کا اِن احوال میں گشت لگائے بغیر انسان بن جانا محال ہے ، اور گشت ان اسباب کے جاری ہوئے بغیر محال ہے ، تو بَعْث وحشر بھی محال ہوگا

اعتراض :۔ مانا کہ یہ منزلیں طے ہونا ضروری ہے ، تاکہ مٹی انسان کا بدن بن جائے ، جس طرح وہ ترقی ضروری ہے تاکہ لوہا عمامہ بن جائے ، کیوں کہ لوہا اگر لوہا ہی رہے تو وہ کپڑا نہیں ہوگا ، بلکہ ضروری ہے کہ لوہا پہلے کاتی ہوئی

المُضْغَة بالضم : قِطْعَةٌ مِنْ لَحْم [ق ت] ، گوشت پارہ[ص] **تَرَدُّد اِلیٰ** : آمدورفت رکھنا ، آنا جانا ـــ هو يَتَرَدَّدُ بالغَدَوات اِلیٰ مجالسِ العلم ويَخْتَلِفُ اِلَيْهَا [ت ۵۲ ج ۴] : [اختلاف: آمدوشد داشتن ، ص] : وہ ہر صبح علم کی محفلوں میں آتا جاتا ہے

، ولكن ذلك في لَحْظة ، أو في مدة ، ممكن ، ولَمْ يُبَيَّن لنا أن البَعْث يكون في أدنىٰ مَا يُقَدَّر ، إذ يمكن أن يكون جَمْعُ العِظام ، وإنشازُ اللحم ، وإنباتهُ ، في زمان طويل ، وليس المناقشة فيه

وإنما النَظَر في أن الترقِّي في هذه الأطوار ، يحصُل بمجرد القدرة ، من غير واسطة ، أو بسبب من الأسباب ، وكلاهما ممكنان عندنا ، على ما ذكرناه في المسئلة الأولىٰ ، من الطبيعيات عند الكلام على إجراء العادات ، وأن المقترِنات في الوجود ، إقترانُها ليس على طريق التلازُم ، بل العاداتُ يجوز خَرْقُها ، فتحصُل بقدرة اللّٰه تعالىٰ هذه الأمور ، دون وجود أسبابها

وأما الثاني : فهو أن نقول : ذلك يكون بأسباب ، ولكن ليس مِن شرطه ، أن يكون السبب هوهذا المعهودَ ، بل في خِزانة المقدورات ، عجائبُ وغرائبُ لَمْ يُطَّلَعْ عليها ، يُنكِر مَنْ يظُنّ أن لا وجود إلا لِمَا شاهده ، كما ينكر طائفةٌ السِحْرَ ، والنارنجاتِ ، والطِلَسْماتِ ، والمعجزاتِ ، والكراماتِ ـ وهي ثابتة ـ

روئی بنے ، پھر بُنی ہوئی روئی میں تبدیل ہو ، لیکن یہ سب ایک لحظہ بھر میں بھی ممکن ہے ، اور ایک مدت میں بھی ممکن ہے ، یہ ہمیں نہیں معلوم کہ حشر ...... مخلوق کے اندازہ کردہ تمام اوقات سے کم وقت میں ہوگا ، کیوں کہ ہڈیوں کو یکجا کرنا گوشت چڑھانا بڑھانا ایک طویل مدت میں بھی ہوسکتا ہے ، اور اس میں نزاع نہیں ہے

دیکھنا صرف یہ ہے کہ ــــ اِن احوال میں ترقی جو محض قدرتِ الٰہی جَلَّ وَعَلا سے ہوگی ...... آیا سبب کے توسط کے بغیر ہوگی؟ ...... یا سبب کے توسط سے ہوگی؟ ــــ اور یہ دونوں ہمارے نزدیک ممکن ہیں ، جیسا کہ طبعیات کے پہلے مسئلے [یعنی مسئلۂ سابع عشر] میں ہم نے بیان کیا ، جہاں یہ گفتگو تھی کہ ــ سبب کے بعد مسبب کو پیدا کرنا ، جاری عادتِ الٰہیہ ہے جَلَّ وَعَلا و تَبَارَکَ وَتَعَالیٰ ، اور وجود میں جو دو چیزیں ساتھ ساتھ ہوتی ہیں اُن میں اقتران بہ طورِ تلازم نہیں ہے [کہ ہر ایک دوسرے کو لازم ہو ، اور کوئی بغیر دوسرے کے نہ ہوسکے] بلکہ خرقِ عادت ممکن ہے ، تو بہ وقتِ خرقِ عادت یہ امور بغیر کسی سبب کی موجودگی کے ، قدرتِ باری تعالیٰ سے وجود میں آئیں گے

ثانیًا:ـ یہی سہی کہ یہ ترقی ، اسباب کے توسط سے ہوگی ، لیکن سبب ضروری نہیں کہ یہی ہو جسے تم جانتے پہچانتے ہو ، بلکہ خزانۂ مقدورات میں بہت عجائب وغرائب ہیں ، جن پر عقل انسانی مطلع نہیں ، اُن کا انکار وہی کرے گا جو سمجھتا ہے

تاج العروس میں ہے: لَحْمَةٌ ناشِزَةٌ مُرْتَفِعَةٌ على الجسم :جسم پر ابھرا گوشت ــ ممکن کہ **اِنشاز** اسی معنی کا متعدی ہو

بالاتفاق ـ بأسباب غريبة لا يُطَّلع عليها .

بـل لـو لَمْ يَرَ إنسان المِغْناطِيس ، وجَذْبَه للحديد ، وحُكِى له ذلک ، لَا سْتنكره ، وقال : لا يُتصور جـذب الـحـديـد ، إلا بخَيْط يُشَدُّ عليه ، ويُجْذَب ، فإنه المُشاهَد فى الجَذْب ، حتى إذا شاهده تعجَّب منه ، وعلِم أن علمه قاصر عن الإحاطة بعجائب القدرة

وكـذلک الـمـلاحـــدة المنكرون للبَعْث والنُشُور ، إذا بُعِثوا مِن القبور ، ورَأَوْا عجائبَ صُنْعِ اللّٰه تـعـالـىٰ فيهـم ، نَـدِمـوا نَدامة لا تنفعهم ، ويَتَحَسَّرون على جُحودهم تحسرًا لا يُغنيهم ، ويقال ، لهم : ﴿هٰذَا الَّذِىْ كُنْتُمْ بِهٖ تُكَذِّبُوْنَ﴾ كالّذى يُكذّب بالخواصّ والأشياء الغريبة .

کہ...... موجود بس وہی ہے جس کو میں دیکھ رہا ہوں ، اس کے علاوہ کسی شئی کا وجود نہیں ہے ...... جیسے کچھ لوگ سحر ، نیرنجات ، طِلَسْمات ، اور معجزات وکرامات کے وجود سے انکاری ہیں ، حالانکہ باتفاقِ عقلاء یہ سب سچ مچ ہوتے ہیں ، ایسے نادر اسباب سے جو معلوم نہیں ہیں

بلکہ کسی انسان نے اگر مقناطیس اور اُس کی کشش نہ دیکھی ہو ، اور اس سے کوئی بیان کرے کہ مقناطیس کی یہ خاصیت ہے کہ لوہے کو دور ہی سے اپنی طرف کھینچ لیتا ہے ، تو وہ انکار کر بیٹھے گا اور بولے گا ، کہ لوہے کو بغیر اُس میں کوئی رسی باندھے کھینچ لینا ممکن نہیں ہے ، کیوں کہ دربارۂ کشش اُس نے یہی دیکھا ہے ، حتیٰ کہ جب وہ مقناطیس کا لوہے کو کھینچنا دیکھے گا تو حیران ہوگا ، اور جانے گا کہ اُس کا علم عجائباتِ قدرت کے احاطے سے قاصر ہے

اِسی طرح یہ ملحد بے دین حشر ونشر کے منکرین جب اپنی قبروں سے اٹھائے جائیں گے ، اور نئی نرالی تخلیقِ الٰہی جَلَّ وَعَلَا وَتَبَارَکَ وَتَعَالىٰ اپنے میں دیکھیں گے تو پچھتائیں گے ، وہ پچھتانا انہیں نفع نہ دے گا ، اور اپنے انکار پر کفِ افسوس ملیں گے جس سے کچھ ہاتھ نہ آئے گا ، اور ان سے کہا جائے گا

هٰذَا الَّذِىْ كُنْتُمْ بِهٖ تُكَذِّبُوْنَ [۳۰ ع۸ آیت ۱۷] | یہ ہے جسے تم جھٹلاتے تھے [کنزالایمان]

جیسے اس شخص سے کہا جاتا ہے جو انوکھی چیزوں اور اُن کی خاصیتوں سے منکر ہو

بلکہ کوئی انسان اگر شروع ہی سے ذی عقل ذی تمیز پیدا ہوتا اور اُسے بتایا جاتا کہ ــــــ یہ نطفۂ ناگوار جس کے سب

قال الراغب : الصُّنْعُ : اِجَادَةُ الفِعْلِ ، وكلُ صُنْعٍ فِعْلٌ وليس كلُ فِعْلٍ صُنْعًا ولا يُنْسَبُ الى الحَيوانات والجَمَادات كمايُنْسَب اليها الفِعْلُ [ت]

بل لو خُلق الإنسان عاقلًا ابتداءً ، وقيل له : إنّ هذه النطفة القَذِرة المتشابهةَ الأجزاء ، تنقسم أجزاؤها المتشابهة ، فى رِحُم آدَمِيّة ، إلى أعضاء مختلفة ، لَحْمية ، وعَصَبية ، وعَظْمية وعِرْقية ، وغُضْرُوفية ، وشَحْمية ، فيكون منها العين ، على سبع طَبَقات مختلفة فى المزاج ، واللِّسانُ ، والأسنانُ ، على تفاوُتهما ، فى الرَخاوة والصَلابة ، مع تجاوُر هما ، وهَلُمَّ جَرًا ، إلى البدائع التى فى الفِطرة ـ لكا ن إنكاره أشدَّ من إنكار المَلاحِدة ، حيثُ قالوا : ﴿ءَ اِذَا كُنَّا عِظَامًا نَخِرَةً﴾

فليس يتفكّر المنكرُ للبَعْث ، أنه مِن أين عرَف انحصارَ أسباب الوجود ، فيما شاهَده ، ولَمْ يبعُد أن يكون فى إحياء الأبدان ، مِنْهاجٌ غيرُ ما شاهَده ، وقد وَرَدَ فى بعض الأخبار : أنه يَغْمُر الأرضَ فى وقت

اجزاء یکساں ، عورت کے رحم میں پہنچ کر ، یہ ایک جیسے اجزاء مختلف اعضاء میں بٹ جاتے ہیں ، کچھ گوشت کچھ پٹھے کچھ ہڈی کچھ رگ کچھ نرم ہڈی اور کچھ چربی میں تبدیل ہوجاتے ہیں ، پھر اُن سے آنکھ بنتی ہے ، جس کی ایک کے اوپر ایک سات پرتیں ، اور سب کا مزاج الگ الگ ، زبان بنتی ہے ، دانت بنتے ہیں ،اور دونوں میں اتنا زیادہ فرق کہ ایک نرم دوسرا سخت ، حالانکہ ہیں دونوں ایک دوسرے کے قریب ، یوں ہی خلقت میں جو نرالی نرالی باتیں ہیں ، سب اُس سے بیان کی جاتیں ، تو وہ اس سے زیادہ انکار کرتا ، جتنا یہ مَلاحِدہ آخرت کا کررہے ہیں ، کہ بول رہے ہیں

ءَ اِنَّا لَمَرْدُوْدُوْنَ فِى الْحَافِرَةِ ءَاِ ذا كُنَّا عِظْمًا نَخِرَةً [پ۳۰ ع ۳ آیت ۱۱] | کیا ہم پھر الٹے پاؤں پلٹیں گے کیا جب ہم گلی ہڈیاں ہوجائیں گے [کنزالایمان]

حشر کا منکر یہ نہیں سوچتا کہ اُس نے کہاں سے اور **کس دلیل** سے جانا کہ ــــ ''وجود کے اسباب جو اُس نے دیکھے بس وہی ہیں'' ــــــ؟.....حالانکہ **عقلاً** کچھ **محال نہیں** کہ اجسام کو دوبارہ زندہ کرنا اُس طریقہ پر نہ ہو جو اس نے دیکھا ہے ، بلکہ دوسرے نہج پر ہو ، اور بیشک بعض روایات میں آیا ہے کہ

روزِ قیامت زمین کو ایسی بارش ڈھانپ لے گی ، جس کے قطرات نطفوں کے مشابہ ہوں گے ، اور وہ مٹی سے مخلوط ہوجائیں گے

قَذَر بالتحريک پلیدی وَهُوَ ضِدُّ نَظَافَةٍ ، **قَذِر** بكسر الوسط نَعْتٌ منه [ص] ــــ امام اہلسنت قُدِّسَ سِرُّهٗ نے اپنے فتاویٰ کی جلد چہارم ص ۸۸ پر قذر کا معنیٰ فرمایا: گھن کی چیز ــــ اور مثال دی ــــ جیسے ناک کی آمیزش وغیرہ ــــ اور تاج العروس ج ۷ ص ۳۸۶ میں حدیث پاک کا معنیٰ بتاتے ہوئے کہا **قَذِرتُ** : كَرِهْتُ [ت ۳۸۶ ج ۷] : ناگوار رکھا ـ تو قَذِر کا معنیٰ ہوا : ناگوار ـ **غَمَرَهٗ** (ن) **الماءُ غَمْرًا** : ڈھانپ لینا

البعث ، مَطَرٌ قَطَراته تُشبِه النُّطَف ، وتختلط بالتراب ، فأیُّ بُعْدٍ فی أن یکون فی الأسباب الإلهیة أمرٌ یُشبِه ذلک ، ونحن لا نطّلع علیه ، ویقتضِی ذلک انبعاثَ الأجساد ، واستعدادَها لقُبول النفوس المحشورة ، وهل لهذا الإنکار مُستَنَد ، إلاالاستبعادُ المجرَّد؟ .

فإن قیل : الفعل الإلٰهیّ له مَجْریً واحدٌ مضروبٌ ، لا یتغیر ، ولذلک قال اللّٰه تعالیٰ ﴿وَمَا اَمْرُنَآ اِلَّا وَاحِدَةٌ کَلَمْحٍ ۢ بِالْبَصَرِ ﴾وقال تعالیٰ ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِیْلًا ﴾ وهذه الأسباب التی تَوَهَّمْتُمْ إمکانَها ، إن کانت فینبغی أن تَطَّرِد أیضًا ، وتتکرَّرَ إلی غیر نهایة ، وأن یبقیٰ هذا النِظام الموجود فی العالَم ، من التولّد والتوالد إلی غیر نهایة ....وبعد الاعتراف بالتکرّر والدَور ، فلا یبعُد أن یختلِف مِنْهاجُ الأمور ، فی کل ألفِ ألفِ سنةٍ مَثَلًا ، ولکن یکون ذلک التبدل أیضًا دائمًا أبَدًا ، علی سَنَن واحد ، فإن سنة اللّٰه تعالیٰ ، لا تبدیل فیها .

تو کیا بعید ہے کہ ــ اسبابِ الٰہیہ جَلَّ وَعَلا میں اسی طرح کی کوئی چیز ہو ، اور ہم کو اُس پر اطلاع نہ ہو ، اور اُس سے اجسام دوبارہ اُٹھ کھڑے ہوں ، اور اُن میں یہ صلاحیت آجائے کہ حشر دادہ ارواح کو قبول کرلیں ـــــ کیا اِس اِمکان کے انکار پر کوئی دلیل ہے؟.....سوا استبعادِ مجرد کے؟

فلسفی:۔ فعلِ الٰہی جَلَّ وَعَلا کی ایک متعین روش ہے جس میں تبدیلی نہیں ہوتی ، اِسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا وَمَآ اَمْرُنَا اِلَّا وَاحِدَةٌ کَلَمْحٍ ۢ بِالْبَصَرِ [پ۲۷ع۱۰] [معنیٰ آیت اہلِ ایمان کے نزدیک یہ ہیں کہ ﴿اور ہمارا کام تو ایک بات کی بات ہے جیسے پلک مارنا﴾ کنزالایمان ـــ یعنی جس چیز کے پیدا کرنے کا ارادہ ہو وہ حکم کے ساتھ ہی ہوجاتی ہے [خزائن العرفان]] نیز فرمایا

وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِیْلًا [پ۲۲ع۵] | اور تم اللہ کا دستور ہرگز بدلتا نہ پاؤ گے [کنزالایمان]

یہ اسباب جن کے امکان کا تم نے توہم کیا ، اگر ہیں ، تو چاہئے کہ برابر جاری وظہور پذیر بھی ہوں ، اور ان کی غیر متناہی تکرار ہو ، اور کائنات میں جو توَلُّد توالُد کا حالیہ نظام ہے ، اِسے غیر متناہی بقا حاصل رہے

اور یہ دورہ وتکرار مان لینے پر ، عین ممکن ہوگا ، کہ امورِ آفرینش کا طور مثلاً ہر ایک لاکھ سال پر بدل جائے ، لیکن یہ تبدلی بھی ہمیشہ ہمیش ایک ہی طرز پر ہوتی رہے ، کیونکہ سُنّتِ الٰہیہ جَلَّ وَعَلا میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی اور تبدیلی نہ ہونے کی وجہ صرف یہ ہے کہ فعلِ الٰہی مشیّتِ الٰہی کے مطابق صادر ہوتا ہے ، اور مشیّتِ الٰہی میں تعدُّدِ جہات نہیں

اِطّراد : لگاتار جاری رہنا ، اِطَّرَدَ الماءُ : تَتَابَعَ سَیَلانُهُ [ت] : پانی برابر رواں رہا **سَنَن** بفتحتین : روش[ص] **سُنَّة** بالضم : روش[ص]

وهذا إنما كان ، لأن الفعل الإلٰهی ، يصدُر على المَشِيئة الإلٰهية ، والمَشِيْئَةُ الإلٰهية ، ليست متعدّدةَ الجهة ، حتى يختلف نِظامها ، باختلاف جِهاتها ، فيكون الصادر منها ، كَيْفَما كان ، منتظِمًاانتظامًا يَجْمَع الأولَ والآخِرَ ، على نَسْق واحد،كما نَراه في سائرالأسباب والمسببات.

فإن جوّزتم استمرار التوالد والتناسل ، بالطريق المشاهد الآن ، أو عود هذا المنهاج ، ولو بعد زمان طويل ، على سبيل التكرار والدوام ، فقد رفعتم القِيامة والآخِرة ، وما دل عليه ظَواهِر الشرع ، إذ يلزَم عليه أن يكون ، قد تقدم على وجودنا هذا ، البَعْثُ كَرّاتٍ ، وسيعُود كراتٍ ، هكذا على الترتيب .

وإن قلتم : إن السنة الإلٰهية ، بالكلية تتبدل إلى جنس آخر ، ولا تعُود قَطُّ هذه السُنّة ، وتنقسم مدة هذا الإمكان ، إلى ثلاثة أقسام :

- **قسم قبل خلق العالَم ، إذ كان اللّٰه تعالىٰ ولا عالَم**
- **وقسم بعد خلقه على هذا الوجه**
- **وقسم به الاختتام ، وهو المِنهاج البَعْثی .**

، کہ مشیت کی کئی مختلف جہتیں ہونے سے نظامِ مشیت کئی طرح کا ہوجائے ، لہذا مشیت سے جو صادر ہوگا ، وہ جیسا بھی ہو ، تاہم ایسی ترتیب سے ہوگا جو اول وآخر کو ایک لڑی میں پرودے ، جیسا کہ یہی تمام اسباب ومُسبَّبات میں ہمارا مشاہدہ ہے

اب تم اگر اسے ممکن ٹھہراؤ کہ ـــــ حالیہ مشاہدے ہی کے طریقے پر توالد وتناسل ہمیشہ جاری رہے گا ، یا یہ طریقہ زمانۂ طویل کے بعد ہی سہی ہمیشہ دوہرا دوہرا کر پلٹتا رہے گا ـــــ تو یہ تمہاری طرف سے قیامت وآخرت کی نفی ہوگی ، اور اُن چیزوں کی بھی جن پر ظواہرِ شرع دلالت کرتے ہیں ، کیوں کہ اس امکان پر لازم آئے گا کہ ، ہمارے وجود سے پہلے بارہا قیامت آچکی حشر ونشر ہوچکا ، اور آئندہ بھی بارہا ہونے والا ہے اور یوں ہی ترتیب وار ہوتا رہے گا

اور اگر کہو کہ سنّتِ الٰہیہ بالکل دوسری قسم کی ہوجائے گی ، اور یہ سنّت جو مُشاہَد ہے کبھی نہ لوٹے گی ، اور اس امکان کی مدت تین صورتوں میں منقسم ہوگی ـــــ • پہلی صورت ـــــ پیدائشِ عالم سے پہلے جب کہ اللہ تھا عالم نہ تھا

• دوسری صورت ـــــ عالم کی موجودہ طریقے پر پیدائش کے بعد

• تیسری صورت ـــــ جس سے اس موجودہ طریقے کا اختتام ہوجائے گا اور وہ ہے طریقۂ بعث وحشر

بَطَلَ الاتّساق والانتظام ، وحصَل التبديل لسنة اللّٰه تعالىٰ ، وهو محال ، فإنّ هذا إنما يمكن بمشيئة مختلفة ، باختلاف الأحوال ، أما المشيئة الأَزَلية ، فلها مَجرىً واحدٌ مضروبٌ ، لا تتبدّل عنه ، لأن الفعل مُضاهٍ للمشيئة ، والمَشِيئَةُ على سَنَن واحد ، لا تختلف بالإضافة إلى الأزمان

وزعَموا أن هذا لا يناقض قولَنا : إن اللّٰه تعالىٰ قادر على كل شيء ، فإنا نقول : إن اللّٰه تعالىٰ قادر على البَعث والنُشور وجميعِ الأمور الممكنة ، على معنى أنه لو شاء ، لفعل ، وليس مِنْ شرط صدق قولنا هذا ، أن يشاء ولا أن يفعل ، وهذا كما أنا نقول : إن فلانًا قادر على أن يَجُزَّ رَقَبَةَ نفسه ، ويَبْعَجَ بَطْن نفسه ، ويُصَدَّق ذلك ، على معنى أنه لو شاء لفعل ، ولٰكِنّا نعلم أنه لا يشاء ولا يفعل ، وقولُنا : لا يَشاء ولا يَفعل ، لا يُناقِض قولَنا : إنه قادر ، بمعنى أنه لوشاء لفعل ، فإنّ الحملياتِ لا تُناقِض الشرطياتِ ، كما ذُكِر في المنطق ، إذ قولنا : لو شاء لفعل ، شرطيٌّ مُوْجَب ، وقولنا : ما شاء وما فعل ، حمليتان سالبتان ، والسالبة الحملية ، لا تناقض المُوجَبةَ الشرطية .

تو نظم وترتیب ختم ، اور سنتِ الٰہیہ جَلَّ وَعَلا تبدیل ہوجائے گی ، اور یہ محال ہے ، کیوں کہ یہ ختم وتبدیل ایسی ہی مشیت سے ممکن ہوگا جو احوال کے بدلنے سے بدل جائے ، رہی مشیّتِ ازلی تو اُس کی ایک مقررہ روش ہے ، جس سے اُسے بدلنا نہیں [تو وہ ختمِ ترتیب وتبدیلِ سنت دونوں محال ہوئے] کیوں کہ فعل ،مشیت کے موافق ہوتا ہے ، اور یہاں مشیت ایک ہی طرز ایک ہی روش کی ہے ، زمانوں کے اعتبار سے اُس میں تبدیلی نہیں آتی

معہذا فلسفی اپنے بارے میں یہ سمجھتے ہیں ، کہ ہمارا یہ حشر ونشر وغیرہ کا انکارِ طویل الذیل ـــــ اللہ تعالیٰ کو ہر شی پر قادر ماننے کے منافی نہیں ، کیوں کہ ہم جو کہتے ہیں ـــ ’’اللہ تعالیٰ بَعْث ونُشر اور تمام امورِ ممکنہ پر قادر ہے‘‘ـ تو اُس کا معنیٰ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ ـــ ’’وہ اگر چاہے تو کرے‘‘ـــ اور یہ معنیٰ صادق ہونے کے لیے ’’چاہنا ، کرنا‘‘ کچھ لازم نہیں

ہمارا یہ قضیہ شرطیہ ایسے ہی ہے جیسے کہیں کہ ـــ ’’فلاں خود اپنی گردن مارنے یا اپنا پیٹ چاک کرنے پر قادر ہے‘‘ـــ یہ قضیہ اس معنیٰ کر صادق مانا جاتا ہے کہ ـــ ’’وہ اگر چاہے تو ایسا کرے‘‘ـــ لیکن ہم جانتے ہیں کہ وہ ایسا نہ چاہے گا ، اور نہ کرے گا ، اور ہمارا کہنا کہ ـــ ’’نہ چاہے گا نہ کرے گا‘‘ـــ یہ ہمارے پہلے قول کے برخلاف نہیں کہ ـــ ’’وہ قادر ہے ،

بَعَجَ (ف) البَطْنَ بِالسِّكِّيْنِ بَعْجًا : شَقَّهُ [ق ت] : چھری سے پیٹ پھاڑنا

فإذن الدليل الذى دَلَّنا على أ ن مشيئتَهُ أزلية ، وليست متغيرة ، يَدُلّنا على أن مَجْرى الأمر الإلٰهى ، لا يـكون إلا على انتظام واتساق بالتكرر والعَوْد ، وإن اختلف فى آحاد الأوقات ، فيكون اختلافه أيضًا على انتظام واتساق ، بالتكرر والعود ، وأما غير هذا ، فلا يمكن .

والجواب : أن هـذا استـمـداد من مسألة قِدَم العالَم ، وأن المشيئة قديمة ، فَلْيَكُنِ العالَم قديمًا ، وقد أبطلنا ذلک ، وبيّنا أنه لا يبعُد فى العقل ، وَضْعُ ثلاثة أقسام ، وهى :

أن يكون اللّٰه تعالىٰ موجودًا ، ولا عالَم

ثم يخلُق العالَمَ ، على النِظام المشاهَد

ثم يَستأنِف نظامًا ثانيًا ، وهو الموعود فى الجنة .

یعنی اگر چاہے تو ایسا کرے‘‘ــــ کیوں کہ حملیات، قضایائے شرطیہ کی نقیض نہیں ہوتے ، جیسا کہ منطق میں مذکور ہے

چنانچہ ہمارا قول ــــ ’’چاہے تو کرے‘‘ــــ شرطیہ موجبہ ہے ، اور ہمارا قول کہ ــــ ’’نہیں چاہا اور نہیں کیا‘‘ــــ یہ دو حملیہ سالبہ ہیں ، اور سالبہ حملیہ موجبہ شرطیہ کی نقیض نہیں

تو جو دلیل بتاتی ہے کہ ــــ ’’اُس کی مشیت ازلی ہے ، اُس میں تغیر نہیں ہوتا‘‘ــــ وہ یہ بھی بتاتی ہے کہ ــــ ’’امرِ الٰہی ایک نظم وترتیب پر ہوتا ہے ، کہ بار بار وہی عَود کرتا ہے، اور اگر مختلف افرادِ اوقات میں ، وہ مختلف طرح کا ہو ، تو اُس کا اختلاف بھی ایک نظم وترتیب پر ہوگا ، کہ دوہرا دوہرا کر وہی اختلاف عَود کرے گا‘‘ــــ رہی اِس کے سوا کوئی صورت تو وہ ممکن نہیں

جواب:۔ اس تمام لاف وجزاف میں تم نے ، اپنے نظریہ قِدَمِ عالم سے مدد لی ، کہ مشیت قدیم ہے تو عالَم کو بھی قدیم ہونا چاہئے ــــ حالانکہ ہم نے اس نظریے کو باطل ثابت کر کے ، یہ واضح کر دیا ہے ، کہ عندالعقل تین صورتیں فرض کرنا کچھ محال نہیں ــــ یعنی

- اللہ تعالیٰ موجود ہو اور عالم نہ ہو
- وہ عالم کو زیرِ مشاہدہ نظام پر پیدا فرمائے
- ایک دوسرا نظامِ نو شروع فرمائے ، یعنی وہی جس کا وعدہ جنت میں ہے

ثم يُعدِم الكل ، حتى لايبقىٰ إلا اللّٰهُ تعالىٰ ، وهو ممكن ، لولا أن الشرع قد ورَد بأن الثواب والعقاب ، والجنة والنار ، لا آخِر لها

وهذه المسألة كيفما دارتْ ، تنبنى على مسئلتين :

إحداهما : حُدوث العالَم وجَوازُ حُصولِ حادثٍ من قديم

والثانية : خَرُقُ العادات ، بخلق المسببات ، دون الأسباب ، أو إحداثِ[مـــ] أسباب ، على مَنُهَج آخر غيرِ مُعتاد

وقد فرَغنا من المسئلتين جميعًا ، واللّٰه تعالىٰ أعلم .

پھر سب کو معدوم ونیست کردے ، حتّٰی کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی باقی نہ رہے ، یہ ممکن فی نفسہٖ ہے ، اور عقل اسے ممکنِ وقوعی بھی جانتی ..... اگر شرع نہ بتاتی..... کہ ثواب وعذاب ، اور جنت ونار ، کی کوئی نہایت نہیں ، وہ دائمی ابدی ہیں

مسئلۂ حشرِ اجساد [جو مسلمانوں کا قطعی دینی ضروری عقیدہ ہے] فلسفی اس میں وجہِ استحالہ نکالنے کے لیے اسے جس محور پر لے جائیں ، بہرحال اس کا دارومدار دو مسئلوں پر ہے

اول یہ کہ عالَم حادث ہے ، اور قدیم سے.....حادث کو وجود ملنا ممکن ہے

ثانی یہ کہ خرقِ عادت ممکن ہے ، یعنی یہ کہ وہ سبب کے بغیر ہی مُسَبَّب کو پیدا فرمائے ، یا ایسے اسباب کو وجودِ نَو دے ، جو مُعتاد کے سوا کسی اور ہی طرز کے ہوں

اور ان دونوں مسئلوں سے ہم فارغ ہو چکے ہیں۔

مـــ اِحُدَاث :۔ خلق پر معطوف ہے

خاتمة الكتاب

فإن قال قائل : قد فصّلتم مذاهبَ هؤلاء ، أفتقطَعون القولَ بتكفيرِهم ، ووُجوبِ القتل لِمَنْ يعتقِد اعتقادَهم ؟.

قلنا : تكفيرهم ، لابد منهُ فی ثلاث مسائل :

(أ) إحداها : مسألة قِدَمِ العالَم ، وقولُهم : إنّ الجواهر كلهاقديمة

(ب) والثانية : قولهم ، إن اللّٰه تعالیٰ ، لا يُحِيط علمًا بالجزئيات الحادثة من الأشخاص .

(ج) والثالثة : إنكار هم بَعْثَ الأجسادِ وحَشْرَها .

فهذه المسائل الثلاث ، لا تُلائِم الإسلامَ بوجهٍ ، ومُعْتقِدُها مُعْتَقِدُ كِذْبَ الأنبياء ـ صلوات اللّٰه عليهم وسلامه ـ وأنهم ذكرو مَا ذكروه على سبيل المَصْلَحَة ، تمثيلًا لجَماهير الخَلْقِ وتفهيمًا ، وهذا هو الكفر الصِّراح ، الذی لَمْ يَعتقِده أحدٌ مِنْ فِرَق المسلمين .

خاتمہ

سائل :۔ آپ نے اِن فلسفیوں کے مذاہب کو پارہ پارہ کردیا ، اب کیا آپ اِن لوگوں کو قطعی یقینی کافر مانتے ، اوران کے ہمنواؤں کو جزمًا حتمًا واجب القتل جانتے ہیں؟

جواب :۔ فلسفیوں کی تین مسائل میں تکفیر ضروری ہے

پہلا مسئلۂ قدمِ عالم ، اور ان لوگوں کا یہ قول کہ ــــ جواہر سب قدیم ہیں ــــ [معاذاللّٰہ]

دوسرا ان کا یہ قول کہ ، جزئیاتِ حادثہ یعنی اشخاصِ نو پیدا کو ، علمِ الٰہی جَلَّ وَعَلا محیط نہیں [معاذ اللّٰہ]

تیسرا حشرِ اجساد سے ان کا انکار۔

یہ تین مسائل کسی طرح اسلام کے موافق نہیں ، اِن کا مُعتقِد ...حضراتِ انبیاء عَلَیہِمُ الصَّلَوٰاتُ وَالسَّلَامُ والثَّناء کو [معاذ اللّٰہ] جھوٹا مانتا ہے ، اور یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ ــــ اُن حضرات نے جنت دوزخ اوراموِرآخرت کی جو کچھ تفصیل بیان کی ، براہِ مصلحت بیان کی ، اس سے اُن حضرات کا مقصود تھا ، عام لوگوں کو مثال کے ذریعے عقلی لذتیں اور عقلی اذیتیں سمجھانا ، ورنہ جنت دوزخ اوراُن امورِآخرت کی کوئی حقیقت نہیں

فأمّا مَاعَدَا هذه المسائلِ الثلاث ، مِنْ تصرُّفهم فى الصفات الإلٰهية ، واعتقادِ التوحيد فيها، فمذهبُهم قريب من مذهب المعتزلة ، ومذهبُهم فى تلازُم الأسباب الطبيعية ، هو الذى صرَّح به المعتزلة ، فى التولّد ، وكذلك جميعُ ما نقَلناه عنهم ، قد نطَق به فريق من فِرَق الإسلام إلا هذه الأصولَ الثلاثة

فمَنْ يَرىٰ تكفير أهل البدع من فرق الإسلام ، يكفرهم أيضًا بها ، ومن يتوقف عن التكفير ، يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل الثلاث

أما نحن فلسنا نُؤثِر الآن الخَوْض ، فى تكفير أهل البِدَع ، وما يصِحّ منه وما لا يصح ، كى لا يخرُج الكلام عن مقصود هذا الكتاب ، واللّٰه تعالىٰ المُوَفِّق للصواب .

فلسفیوں کا یہ اعتقاد ، کفرِ صریح ہے ، ایسا کسی فرقۂ مسلمین کا عقیدہ نہیں رہا

رہے ان تین کے ماسوا مسائل ، یعنی صفاتِ الٰہیہ جَلَّ وَعَلَا سے متعلق ، اِن کی جسارت ولب کشائی ، اور اُنہیں عینِ ذات ماننا ، تو ان کا یہ مذہب ، معتزلہ کے مذہب کے قریب ہے ، اور طبعی اسباب کے تلازم میں اِن کا مذہب وہی ہے ، جس کی معتزلہ نے مسئلۂ تولّد میں تصریح کی ہے ، اسی طرح جو کچھ ہم نے فلسفیوں کی باتیں نقل کیں ، اِن تین اصول کو چھوڑ کر ، سب ایسی ہیں کہ کسی نہ کسی فرقۂ مسلمانان نے کہی ہیں

تو جن علمائے اہلسنت کی رائے میں ، مبتدعینِ فِرَقِ اسلام کی تکفیر ہے ، وہ ماسوا مسائل میں بھی فلسفیوں کی تکفیر کریں گے ، اور جو علمائے اہلسنت تکفیر سے احتیاط کرتے ہیں ، وہ صرف اِن تین مسائل میں فلسفیوں کی تکفیر کریں گے

رہے ہم ، تو مبتدعین کی تکفیر اور اس میں صحیح وخطا کی تحقیق کے لیے ، عنانِ قلم کو اس وقت رخصتِ جولان نہ دیں گے ، تاکہ گفتگو کتابِ ہٰذا کے دائرۂ مقصود سے باہر نہ ہو ___ اور اللہ تعالیٰ ہی صحیح وصواب کی توفیق دینے والا ہے

الصِرَاحُ ، بالفتحِ والضمِ والكسرُ افْصَحُ : الخَالِصُ [ق ت]

وصلّى اللّٰه تعالىٰ وسلّم وبارک على سيدنا ومولانا محمد و على آله وصحبه

وحزبه وابنه الكريم اجمعين والحمد لِلّٰه رب العلمين

اسرار احمد نوری

پنجشنبہ ۲۸ / صفر المظفر ۱۴۳۲ھ مطابق ۳ / ۲ / ۲۰۱۰ء

لغات تہافت الفلاسفہ

لفظ و معنی	صفحہ
اِبَانَة : کھولنا ، روشن کرنا ، ظاہر کرنا ، بتانا	۴۴۰/۷۸
اِبَانَة : ظاہر ہونا ، معلوم ہونا	۴۴۰
اِبْتَهَجَ بالشیءِ : کسی چیز پر خوش ہونا ، خوشی سے بھر جانا	۵۱۰
اِبْراد تَبْرِيْد : ٹھنڈا کرنا	۲۶۳
اِبْعَاد فِيْه : مبالغہ کرنا	۲۹۸
اِبْصار : دیکھنا	۱۶۵
اِبْلاغ تبليغ : ایصال [ق] : پہنچانا	...
اَبَاطِيْل : جمعِ باطل ، ضدِّ حق ، یعنی بے حقیقت	۸۲
اَتْراب : مانند ، ہم عمر تِرْب کی جمع	۷۴
اِتْعَاب : کسی کو تھکانا	۳۹۱
اِتِّبَاع : درپے رفتن [ص] : پیچھے چلنا	...
اِتِّساع : کشادہ ہونا	۳۹۲
اِتَّسَقَ : اِنْتَظَمَ [ق] : ترتیب سے ہونا ، ایک طریقے پر ہونا ، ہموار ہونا	...
اِتِّفَاق : اچانک پیش آنا	۷۴
اِتِّكَال : اعتماد [ص] : بھروسہ	...
اِثَارَة : ابھارنا ، بھڑکانا	۸۴
اَثَرٌ : نشان ، چیز کا بقیہ ج آثار	۴۲۹
اِثْرٌ : پیچھے	۳۱۹

لفظ و معنی	صفحہ
اِجْتِواء : نفرت	۷۲
اَجْل ، بفتح ہمزہ وسکون جیم : سبب [م]	۵۰۹
اِجْل بہ سکون جیم ، و بفتح و کسرِ ہمزہ ـــ مِنْ اَجْلِكَ : از بہرتو [ص]: تیرے واسطے ، تیری وجہ سے ، تیرے لیے	۵۰۹
اِحْصَاء : گننا	۱۱۶
اِحَالَة : حوالت کردن [ص] : حوالے کرنا	...
اِحْتِيَاج : نیازمند شدن [ص] : حاجت مند ہونا	...
اَحوَجَ اِلَيْهِ : محتاج ہونا	۸۴
اَحوَجَهُ اِلَيْهِ غَيْرُهُ : محتاج بنانا	۸۴
اَحْقَاد : حِقْد بمعنی کینہ کی جمع	...
اِحْتِراز : پرہیز کرنا	۳۱۹
اِحْرَاق تحريق : جلانا	۲۲۹
اِحْتَالَ فُلَانٌ : طَلَبَ الشَّيْءَ بِالْحِيلة [م] : حیلے سے کوئی چیز طلب کرنا	...
اِحْجَام : پیچھے ہٹنا	۵۱۳
اَخَسُّ : حقیر تر	۷۸
اِخْتَصَّهُ بالشیءِ : کسی کو کسی چیز کے ساتھ خاص کرنا۔	۱۲۵
اِخْتَصَّ بالشیءِ : کسی کا کسی چیز کے ساتھ خاص ہونا کسی چیز میں منفرد و ممتاز ہونا	۲۶۱

لغت	صفحہ
اِخْلاص تَخْلِیص : رہائی دینا	۴۶۹
اَخْمَص: تلوے کا وہ حصہ جو چلنے میں زمین سے نہیں لگتا	۱۸۳
اِختَبَطُوْا : ٹیڑھا آڑا چلے	۸۰
اَخْلاط ، خِلْط کی جمع : صفراء سودا خون بلغم	۴۰۲
اِختِلاف اِلٰی : آنا جانا	۵۲۹
اِختِلال : کمزوری، رکاکت، کمزور ہونا [ت ج۱۴ ص۲۰۷]	۸۵
اَخْیَل : مغرور	۱۰۵
اَذْھَلَهٗ عَنْهُ : کسی کو کسی چیز سے غافل کرنا ، بھلانا	۴۸۰
اَذْیال : ذَیْل بمعنی دامن کی جمع	۷۴
اِرْخاءِ رِباط : رسی وغیرہ بندھن کو ڈھیلا کر دینا [ت ت]	...
اَرْصَاد : جمعِ رَصَد : رصدگاہ	۲۱۱
ارتحال : کوچ ، روانگی	۷۲
اَرْبَیْتُهٗ : نَمَّیْتُ [ت]: میں نے اسے بڑھایا زیادہ کیا	...
اِرْعَوٰی عن القبیح : باز رہنا	۱۷۸
اِسْتِعْصَاء : تابعِ فرمان و زیرِ اثر نہ ہونا	۱۰۲
اِسْتِدْعاء : طالب ہونا ، مقتضی و مستلزم ہونا	۳۹۲
اِسْتِیْفَاء : پورا لینا	۳۸۸
اِسْتِغْنَاء : مالدار ہونا	۳۹۶
اِسْتِیْلاء علی الامر : قابض و متصرف ہونا	۴۱۲
اِسْتِقْراء : تلاش	۴۳۵

لغت	صفحہ
اِسْتَرَابَ بِهٖ : مشکوک سمجھنا	۹۰
اِسْتِلاب : ربودن [ص] : اچک لینا ، لے بھاگنا ، زبردستی لے لینا	...
اِسْتِراحة : آرام یافتن [ص]: آرام پانا	...
اِسْتَدْرَجَهٗ : دھوکا دینا ، کسی کی ہلاکت چاہنا	۸۴ / ۹۴
اِسْتِقْباح : بُرا یا بھونڈا سمجھنا	۲۲۹
اِسْتِبْداد : تَفَرُّد : یکتا ہونا	۷۶
اِسْتَعَدَّ لَهٗ : آمادگی کردن [ص] : کسی امر کے لیے تیار ہونا	۴۰۳
اِسْتِبْعاد : دور سمجھنا ، عقلاً بعید سمجھنا یعنی محال سمجھنا	۴۸۰
اِسْعَاد : نیک بخت کرنا	۲۶۳
اِسْتَلَذَّهٗ : لذیذ پانا ، یا لذیذ سمجھنا	۵۰۹
اِسْتِحْقَار : خرد شمردن [ص] : چھوٹا سمجھنا	...
اِسْتِشْعار : محسوس کرنا	۱۱۷
اِسْتَمَرَّ الشیءُ : یہ چیز ایک ہی حالت پر برابر ہوتی چلی آئی	۴۳۱
اِسْتَمَرَّ مَرِیْرُهٗ : اس کا عزم پختہ ہو گیا	//
اَسَد : شیر	۲۶۲
اَسْر : سب ، تمام	...
اِسْتَأْنَسَ بِهٖ : اَنِسَ بِهٖ [ت۱۹۰ج۸] : کسی سے اپنائیت محسوس کرنا ، مانوس ہونا	...
اِسْتِخْلاص : آمیزش سے پاک کرنا	۵۲۱
اِسْتِنْهَاض : اٹھنے کو کہنا	۵۱۲

اِسْتِبْشاع : بےمزہ سمجھنا ۲۹۹

اِسْتَأْنَفَ الشیءَ : کسی چیز کی پہل کرنا ، چیز کی طرف رخ کرنا ۵۱۲

اِسْتِشْراف لَہٗ : آنکھ کے اوپر ہاتھ کی آڑ کر کے دور کی چیز کو دیکھنا ۵۰۷

اِسْتَضْعَفَہٗ : عَدَّہٗ ضَعِیْفًا [ق] : کمزور سمجھنا ...

استنکاف : تکبر ، نفرت ، ننگ وعار ، کڑھ کر باز رہنا ، کسی کام سے عار رکھنا ۷۶ / ۳۱۴

اِسْتَغْرَقَ الشیءَ : کسی چیز کو گھیر لینا ۳۱۷

اِسْتَرَکَّہٗ : کمزور پانا ۲۱۳

اِسْتِیْصال : جڑ سے اکھیڑنا ۳۳۹

اِسْتِکْمال : کامل کرنا ، کامل کردگی چاہنا ۳۸۸

اِسْتِحالۃ : پھرنا بدلنا ۴۰۲

اِسْتَعْجَلَہٗ : کام میں جلدی کرنے کا حکم دینا ۴۳۱

اِسْتِحْکام : استوار شدن [ص]:مضبوط ہونا،ٹھوس ہونا ...

اِسْخَان تَسْخِیْن : گرم کرنا ۲۶۳

اِسْتَهَانَ بِہٖ:اِسْتَحْقَرَہٗ[ص ت]: چھوٹا سمجھنا، حقیر سمجھنا ...

اِسْتِھْجان : خراب، برا سمجھنا ۵۰۵

اِسْتِبَانَۃ : کھولنا ، بتانا ۴۴۰

اِسْتِبَانۃ : کھلنا ظاہر ہونا //

اِسْتِکْراہ : ناخوش شمردن[ص]: ناگوار رکھنا ...

اِسْتَکْرَہَ الشَّیْءَ : کَرِھَہٗ ای خِلافُ اَحَبَّہٗ [م] ...

اِسْتَقْصَی المسئلۃَ : مسئلے کی تہہ تک پہنچنا ۲۰۷

اِشْتِھاءُ : خواہش و رغبت کرنا ۴۳۳

اِشْعار : خبر دینا ۸۰

اِشْتِراط : تعلیق کردن چیزے بہ چیزے [ص] : ایک چیز کو دوسری پر معلق کرنا ، لٹکانا ...

اِشْباع : سیر کرنا ۲۳۰

اِشْتَغَلَ بِہٖ وَشُغِلَ فھو مَشْغُوْلٌ [ق ت]:مشغول ہونا ...

اِصْبَع : انگلی ۲۴۰

اِضْطَرَّہ الیہ امرٌ : کسی معاملے کا کسی کو کسی بات پر مجبور کرنا ...

اِطْرَاءُ : تعریف کرنا ، خوب تعریف کرنا ، حد سے زیادہ تعریف کرنا ۵۰۸

اِطْناب : مبالغہ ۷۷

اِطِّرَادُ : لگاتار جاری رہنا ، برابر چلے آنا ، اِطَّرَدَ الامرُ : یہ چیز برابر چلی آئی ، اَلْاَنْھارُ تَطَّرِدُ اَیْ تَجْرِیْ [ت۸۰ج۵] : نہریں رواں ہیں ۴۳۹

اَطْوار : مختلف اقسام واحوال ۵۲۷

اِطْلَاع علی الامر، اِطِّلاع علی الامر: آگاہ ہونا ، طَلَعَ (ن) علیہ اِطَّلَعَ علیہ اَطْلَعَ علیہ : کسی امر پر آگاہ ہونا ۳۷۷،۴۱۲

اَطْلَعَہٗ عَلَی السِّرِّ بھید کسی پر کھولنا ۳۹۰

اَطَافَ بِهٖ اَوْ عَلَيْهِ : گرد گھومنا ۴۴۹

اِطْبَاق عَلَى الامرِ : اجماع کرنا ، کسی بات پر متفق ہونا ۴۱۶

اِطْبَاق : ڈھانکنا، اَطْبَقَهٗ: غَطَّاه[ق]: پوشیدن تو بہ برتو[ص] ...

اِظْلال : سایہ ڈالنا ۲۹۲

اِعْتَرَاهُ الامرُ : پہنچنا ، لاحق ہونا ، کسی کو کوئی معاملہ پیش آنا ۲۱۲

اِعْتِناء : توجہ کرنا ۲۰۷

اَعْبَاءٌ : عِبْءٌ بمعنی بوجھ کی جمع ۵۰۵

اِعْجاب بنفسهٖ ، اُعْجِبَ بنفسه: اپنے آپ پر گھمنڈ کرنا ۳۶۰

اِعْراب : کھولنا ، اجاگر کرنا ۸۲

اِعْدَاد لَهٗ ، اِسْتِعْدَاد لَهٗ : کسی چیز کے لیے تیار ہونا ۴۰۳

اِعْتِذار : عذرخواستن : معذرت چاہنا [ص] ...

اِعْراض : روئے گردانیدن از چیزے [ص] : کسی چیز سے منھ پھیر لینا ، بے توجہ ہونا ...

اِغْناء : کام آنا ، نفع دینا ۴۶۹

اِغْتَرَّ بکذا : کسی بات سے دھوکا کھانا ۴۰۳

اَغْمَار : ناتجربہ کار ،غُمْر کی جمع ۸۰

اِغْتِرافُ الماءِ،اِغْتِرَافٌ مِنَ الْمَاءِ: چلو میں پانی لینا ۴۸۴

اِفَاضة : انڈیلنا ۷۲

اِفْتِضاح : رسوا ہونا ۳۲۰

اِفْصاح : کھولنا اجاگر کرنا ۸۲

اقتفاء : پیروی ۷۲

اِقْتِراح : اچانک سوال ۴۳۱

اِقْعاد : بٹھانا [ق م] ...

اِقْتِصار علی الامر : کسی چیز پر رک رہنا ۲۵۹

اَقْطَعُ : مرد دست بریدہ [ص] : ہاتھ کٹا ...

اِقْبَال علی : کسی پر متوجہ ہونا ۴۰۵

اَقْبَلَ عَلَى الشيءِ : کسی چیز میں متوجہ ہو کر لگ جانا ۵۱۱

اِقْتَحَمَ الامرَ العظيمَ : بے سوچے سمجھے بھاری معاملے میں کود پڑنا ، بغیر سوچے سمجھے خود کو کسی بڑے معاملے میں ڈال دینا ۲۱۵

اِقْدام : آگے بڑھنا ۵۱۳

اَقْدَمَ عَلَى الامرِ : کسی کام کی جرأت کرنا ۳۱۴

اَقْوَمُ : زیادہ سکت رکھنے والا ۸۴

اَقَاصِي : جمع اَقْصىٰ نہایت بلند و بالا ۷۲

اُکَر : جمع اُکْرَةٌ بالضم یعنی کرہ ، گولہ ۹۵

اِکْلَال : تھکانا ۴۷۶

اَکْمَهُ : اندھا ، مادرزاد اندھا ۴۲۰

اِلْتِقاء : باہم شدن [غ]: یکجا ہونا ، یکجائی ، ملاپ ...

اِلْقاء : پہنچانا ۷۲

اَلْهَاهُ ذلک : کسی کو کسی بات سے غافل و بے خبر کردینا، بھلادینا ۵۰۴

اَلِبٌ : مجتمع متفق ۹۳

اِلْعاب : بچہ کی رال بہانا ۴۱۴

اِلْتَذَّهٗ ، اِلْتَذَّ بِهٖ : لذیذ پانا ، لذیذ سمجھنا ۲۹۸

اَلِف (س) : خوگر ہونا ، مانوس ہونا ۵۱۰/۷۴

اَلَمًا (س) : دکھ ، دکھی ہونا ۴۰۵

اَمَطْتُهٗ عنه : دور کرنا ۵۱۲

اَمَطْتُ عَنه : دور ہونا ۵۱۲

اِمْتِداد : درازی [غ] : درازگی ...

اَمْطار : مَطَر کی جمع ، بارش [ق] ...

اَمَلٌ بالتحریک : امید [ص] ...

اَمْن اَمَن اَمان (س) : بے اندیشہ ہونا ، مطمئن ہونا ، بے خوف ہونا ۲۹۸/۴۲۱

اِنْتِقاء : چننا ، اپنانا ، اختیار کرنا ۸۳

اِنْتِهاء عن : باز آنا ، رکنا ۳۱۹

اَنْسَاهُ اِیَّاہُ : کسی کو کچھ بھلادینا ۵۰۴

اِنْجاء تَنْجِیَة : رہانیدن [ص] : رہا کرنا ...

اِنْتَدَبَ لِلْاَمْرِ : کمر بستہ ہونا ۷۸

اِنْصِبَاب : گرنا ۴۳۰

اِنْتَسَبَ اِلیٰ اَبِیْهِ : اِعْتَزیٰ [ت] : منسوب ہونا ...

اِنْبِثاث : بکھرنا ، پھیلنا ۲۹۶

انبعاث : ابھرنا ۲۹۵

انسلاخ: نکلنا، سَلَخَ اللّٰهُ النَّهَارَ مِنَ اللَّيْلِ فَانْسَلَخَ : خَرَجَ منه خُرُوْجًا لَايَبْقیٰ مَعَهٗ شیءٌ مِنْ ضَوْئِهٖ [ق ت] : اللہ تعالیٰ نے رات سے دن کو نکال دیا تو رات سے دن ایسا نکل گیا کہ رات میں دن کا کچھ بھی اجالا نہیں رہ جاتا ۱۶۵

اِنْقِیاد : خُضُوع ، گردن دادن [ت ص] : جھکنا ، غلامی ...

اَنِسَ (س ض ک) بِهٖ اُنْسًا : مانوس ہونا ، دلی چین پانا ۵۰۴

اِنْقاص : گھٹانا ۱۱۶

اِنْخِفاض : نیچے گرنا ۷۲

اِنْتِهاض : اٹھنا ۹۳

اِنْقِراضِ قوم : سب کا چلے جانا ۱۲۰

اِنْخِراط : پرویا جانا ۷۶

اِنْحِطاط : اترنا ۵۰۴

اِنْضِغاط : دبنا ۴۰۲

اِنْخِداع : فریفتہ شدن [ص] : دھوکا کھانا ...

باب الباء

بَذرٌ : تخم : بیج ج بُذُور بِذار [ص ق] ۴۳۳

البَذل (ن ض) : خوش دلی سے دینا ، بخشش کرنا ۳۹۷

بَرَاءٌ : مصدر بمعنی بَرِیْءٌ ۔واحد تثنیہ جمع اور مؤنث سب کے لیے یکساں ۸۰

بُرَآءُ ، بَرِیْءٌ کی جمع : پاک بَری //

بَرَدَہٗ (ن) بَرْدًا : ٹھنڈا کرنا ۲۳۰

بَرَد (ن ک) الشیءُ بَرْدًا بُرُوْدَۃً : ٹھنڈا ہونا //

بَرْد : سرما [ص] : ٹھنڈک ...

بِرٌّ : بھلائی ، بہتری ، نیکی ۳۹۷

بَرْق : چمک جو بادل میں ہوتی ہے ۴۰۸

بَرَق (ن) البَرْقُ بُرُوْقًا : بجلی چمکنا ۳۸

بَسِیْط : بچھا ہوا ، پھیلا ہوا ۹۱

البَشَرَۃُ : ظاھِرُ الجِلْدِ [ت] : کھال کا اوپری حصہ ...

بَصَلَۃ : پیاز ج بَصَلٌ ۹۲

بَصَرٌ بفتحتین: بینائی [ص] ، حِسُّ العین [ق] قوتِ باصرہ ...

بُطْءٌ (ک) : دھیمہ ہونا ۱۸۹

بَطَلَ (ن) الشیءُ بُطْلانًا : چیز کا بے حقیقت ہونا ۳۷۸

بَطْن ج بُطُوْن : شکم [ق ت] ...

بَعَثَہٗ (ف) علی الامر بَعْثًا: اَثَارَہٗ [ت]: برگشتن: ابھارنا ...

بَعَجَ (ف) البَطْنَ بِالسِّکِّیْنِ بَعْجًا : پھاڑنا ، چیرنا ۵۳۵

بُعْد (ک): دور ہونا ۲۹۸

بَغَی (ض) الشیءَ بُغْیَۃً : کچھ چاہنا ۷۴

بَقَاءٌ (س) : شئ کا اپنی پہلی حالت پر رہنا ۳۸۷

بَقٌّ : مچھر ، پسو ، کھٹمل [ق ت] ۴۳۴

بُلُوغ بَلاغ (ن) : منتہائے مقصد کو پہنچنا ، کمال کو پہنچنا ۳۴

البَلَقُ : سیاہی وسفیدی ۴۶۸

بُلْہٌ : بےخبر ، سادہ لوح ۔ اَبْلَہُ کی جمع ہے ۷۸

بَلِیَ (س) الثَّوْبُ بِلیً [ق] : کپڑے کا پرانا ہونا ۴۰۸

بِنَاءٌ بُنَّانٌ : ٹھہرنے اقامت کرنے والے ، بَانٌ اسم فاعل کی جمع ۱۵۵

بُنْیان : عمارت ۳۳۲

بَھَاء : خوبی ۲۹۸

بُھْتٌ : جھوٹ ، افترا ، گڑھنت ۱۵۲

اَلْبُھُرُ (ف) : روشن ہونا ، غالب ہونا ۴۷

بَھِیْمَۃ: چارپائے ، جانور ج بَھَائِم ۳۲۰

بَیَّنْتُہٗ : میں نے اس چیز کو ظاہر کیا ، بتایا ۴۴۰

فَبَیَّنَ : تو وہ چیز ظاہر ہوگئی معلوم ہوگئی ۴۴۰

باب التاء

تَأْیِید : تَقْوِیَة ونُصْرَة [ت] ...

تَأْدِیَة ، اَدَّاہُ : اَوْصَلَہٗ [ق]: پہنچانا ...

تَأَلُّف : ملنا ، جمع ہونا ۴۱۰

تَأْلِیف : ملانا ، جمع کرنا ۴۱۰

تَأَلُّم : درد یافتن [ص]: دکھ جھیلنا ۵۰۴

تبرید : ٹھنڈا کرنا ۲۶۳

تبذیر المال : مال برباد کرنا ۵۱۲

تَبِعَہٗ (س) تَبَعًا : پیچھے چلنا ۲۰۰

تبلیغ اِبْلاغ : ایصال [ق] : پہنچانا ...

تَبَیُّن : کھلنا ، ظاہر ہونا ۴۴۰

تَبَیَّنَ الشَیْءُ : ظَھَرَ : واضح ہونا ، کھلنا تَبَیَّنْتُہٗ انا
: میں نے چیز کو واضح کیا ، کھولا تَبْیِیْن
: واضح کرنا ، واضح ہونا [ت] ۴۴۰

تَجاوُر : ہم سائگی کردن [ص] : باہم پڑوسی ہونا ...

تَجَوَّزَ فِی کَلامِہٖ : مجاز بولنا ۲۴۰

تَجَمُّل : آراستہ ہونا ۷۶

تَحَلَّبَ شِدْقُہٗ : اندرونی گوشۂ دہن کا رِسنا ۴۱۴

تَحَیُّز : جاملنا ۷۶

تَحْدِیْق : گھورنا ۴۳۶

تَحَقُّقِ امر : کسی معاملے کی نسبت یقین ہونا ۹۰

تحریق اِحراق : جلانا ۲۲۹

تحصیل : جمع کرنا ۹۴

تَحَدِّی بالامر : کسی بات کے مقابلے کی دعوت دینا ۴۸/۳۶۵

تَخْبِئَة : چھپانا ۳۴۶

تَخْلِید اِخْلاد : ہمیشہ باقی رکھنا ، ہمیشگی دینا [ص ت] ...

تَخَلُّص : چھٹکارا پانا ۳۲۱

تَخَیُّل : ذہن میں کسی چیز کی صورت آنا ، تصویر اترنا
نقشہ کھنچنا ۱۰۴

تَخَیَّلَہٗ : ذہن میں کسی چیز کا نقشہ لانا ۴۰۹

تَخْیِیْل : کسی کے ذہن میں کچھ خیال ڈالنا ، کسی کو
وہم دلانا ۸۲

تَخَطِّیْ : گذرنا ۳۹۵

تَدَابَرُوْا : باہم دشمنی اور قطعِ تعلقات ہونا ۸۳

تَدبِیر : انتظام سرانجام دینا [خزائن العرفان پ۳۰ ع۳ سورۃ النّٰزعٰت] ...

تِرْب : مانند ، ہم عمر ــ ج اَتْراب ۷۴

تُراب بالضم : خاک ج اَتْرِبَہ تِرْبان [ص] ...

التُرْبَةُ : القَبْرُ [م] ...

تَرْوِیَةٌ اِرْوَاءٌ : سیراب کرنا ۲۳۰

تُرَّھَة : باطل ، جھوٹی بناوٹی بات ۲۴۸

تَرَدُّد الیٰ : آنا جانا ۵۲۹

تَرَدَّدَ فیہ : متردد ہونا ۵۰۷

تَرَفُّع عَن : دوری ، برتری ۷۶

تَرک (ن) چھوڑنا [ق] ...

تَرَوِّی : تفکُّر ۴۲۲

تزکیه : پاک کردن [ص] : پاک کرنا ...

تَسفِیه : کسی کو نادان کہنا ۳۸۹

تَسخِیر تَسَخُّر : کسی کو اپنا فرمانبردار کرنا ، تابع بنانا ۴۱۴

تَسلِیط ، سَلَّطَهٗ علیهم : اس نے فلاں کو ان پر غالب کیا ...

تَسَلَّطَ : وہ غالب ہوا ، مُسلَّط ہوا ...

تَسَارُعٌ اِلیٰ : جلدی کرنا ۷۸

تَسوِیغ : جائز ٹھہرانا ۸۶

تَسَاوُقِ اِبل : اونٹوں کا ایک قطار میں چلنا ۴۱۷

تَسَاوُقِ شیئین : دو چیزوں کا ساتھ چلنا یا ساتھ ہونا ۲۰۹

تَسَلُّم : لینا ۳۳۵

تَسخِین : گرم کرنا ۲۶۳

تَشَعَّبَ الزَّرعُ : پودے کا شاخوں دار ہونا ۳۹۷

تَشَبُّث بالشیء : چمٹنا ...

تَشوِیش : تتر بتر کرنا ۲۶۷

تَشخِیصُ الشَّیءِ : تَعیِینُهٗ [ت] ...

تَشَوُّف : انتظارِ مشتاقانہ ، رغبت ومیلان ۵۰۷

تَشقِیق : چیرنا ۲۶۶

تَشَوُّق اِلَی الشیء : کسی چیز کا آرزومند ہونا ۴۰۰

تَشَهِّی : جی کی چاہت ورغبت ۴۳۳

تصریح : صاف کھول دینا ۹۱

تَصَرُّف : کسی کام میں دخیل ہونا ۳۹۳

تَصدِیق ـ صَدَّقَهٗ صَدَّقَ بِهٖ : کسی بات کو سچ تسلیم کرنا ۲۳۱

تَضَمَّخَ بالطِّیبِ وغَیرِهٖ : خوشبو وغیرہ سے تربہ تر ہونا ۵۱۱

تَضَرَّرَ بِهٖ تَضَرَّرَ مِنهُ : کسی سے نقصان پہنچنا ۳۵۵

تَضعِیف : ناتواں گردانیدن [ص] کمزور کرنا ...

تَضَائُل : پست ہونا ۷۲

تَطَلُّع اِلیٰ : رغبت ومیلان ۴۱۵

تَطَلُّع : شوق ورغبت وکشش ، انتظار ۴۱۵/۵۰۷

تَطَاوُل : لمبا ہونا ۴۳۰

تَظَاهَرُوا عَلَیهِ : اس کے خلاف لوگوں نے آپس میں ایک دوسرے کا ساتھ دیا ۹۳

تَعَبٌ : [س] مشقت ، تھکاوٹ ۳۹۱

تَعَانُد : آپس میں جھگڑنا ۴۷۹

تَعَبُّد : طاعت وبندگی کے لیے بلانا ۷۴

تَعَثُّر : منھ کے بل گرنا ۷۴

تَعَذُّر : دشوار ہونا ۴۷۸

تَعَرَّضَ لَهٗ : درپے ہونا ۳۵۵

تعیین : تخصیص ۴۱۸

تَعَدِّی : چیز کا ایک سے گذر کر دوسرے تک پہنچنا ، کسی کا ایک چیز سے دوسری کی طرف بڑھنا ۴۰۴

تَغْطِیَة : ڈھاکنا چھپانا ۳۹۶

تَغْبِیْر : لتھیڑنا گردآلود کرنا ۲۰۷

تغمیض العین : اغماض العین [ت۱۱۵ج۱۰] : آنکھ بند کرنا ...

تَفَاوَتَ الشَّیْئَانِ: دو چیزوں میں دوری ہونا، فرق ہونا ۵۰۳

تُفَّاح ، بالضم وتشدید فا : سیب [غ] ...

تَفْکِیْر تَفَکُّر فیه : سوچنا ۴۸۰

تَفَصِّی مِن : تنگی بلاوغیرہ سے رہائی ۲۱۵

تَقَرُّب الی اللّٰه تعالیٰ بالصلوة : نماز سے خدائے تعالیٰ کی نزدیکی ڈھونڈنا ۳۸۴

تَقْوِیَة : قوت دینا [ق] ...

تَقَدَّرَ الثوبُ علیه : جَاءَ عَلیٰ مِقْدَارِہٖ : [ت۳۷۴ ج۷] : کپڑا اس کے برابراترا ، ناپ پرٹھیک اترا ...

تَقَدَّرَ لَه الشَیْءُ : تَهَیَّأَ [ق ت] : کسی کے لیے کچھ تیار ہونا ...

تَقْصِیْر فی الامر : کسی معاملے میں کمی کوتاہی کرنا ۴۲۳

تَقَوّیٰ : طاقتور ہونا ۳۹۸

تکْتِیب : لکھانا [م] ...

تکْدِیْر : میلا کرنا ۲۰۷

تکَایُس : نرمی ، نرم مزاجی ۷۶

تکَلُّف : مشقت جھیلنا ۲۱۳

تَلْقِیَة : پہنچانا ۷۲

تَلْطِیْخ : بہت آلودہ کرنا ۴۲۵

تَلَذُّذ : اِلْتِذَاذ [ت] : لذیذ پانا ، لذیذ سمجھنا ۲۸۹

تَلَبَّسَ بالامر و بالثَّوْبِ : اِخْتَلَطَ [ق] : کسی معاملے میں لگنا ، کپڑا اپہننا ...

تَلاحُقِ اَخْبار : ایک کے پیچھے ایک خبر آنا ۲۰۹

تَلَوُّن : رنگین ہونا [م] ...

تَلْوِیْن : رنگین کرنا [م] ...

تَمَیُّز : برتری ، الگ تھلگ ہونا ، ممتاز ہونا ۷۴

تَمْهِیْد : درست وہموار کرنا ۲۶۶

تَمَام (ض) : تمامی وتمام شدن[ص] : پورا ہونا ...

تَمَارَیٰ فیه : شک کرنا ۸۴

تَنُّوْر : روٹی پکانے کا چولھا ۴۲۹

تَنْقِیْص: گھٹانا ۱۱۶

تَنَعُّم : خوشحالی ، خوش عیشی ، ایسی چیز کا استعمال جس میں خوب اچھے سے گذر بسر ہو ۵۲۷

لفظ و معنی	صفحہ
تَنَزُّہ : بے داغ ہونا	۳۳۷
تَوارُد : ایک ساتھ آنا	۵۲۳
تَوالُد : ایک کا دوسرے سے پیدا ہونا	۴۰۸
تَوَلُّدِ شیء من شیء : چیز کا کسی سبب سے پیدا ہونا	//
تَوَزَّعُوہُ : تقسیم کرنا	۴۷۰
تَوَصَّلَ الیہ : پہنچنا	۴۳۴
تَوْقِیف : اِعْلام ، آگاہ کرنا	۷۴
تَوْفِیق : دل میں بھلائی ڈالنا	۴۹
تَوَھُّم : خیال کرنا ، سوچنا	۴۱۴
تَوْأَمانِ : دو ایک ساتھ پیدا ہونے والے بچے	۴۹۳
تَوَجُّہ : روانہ ہونا	۴۰۰
تَهَيَّأً لِلْاَمْرِ : کسی بات کے لیے آمادہ وتیار ہونا	۳۴۰
تَھْذِیب : پاکیزہ کردن [ص] : صاف ستھرا کرنا ، ملاوٹ سے پاک کرنا ، سنوارنا	۸۳
تَھافُتٌ : تناقض ، آپسی ٹکراؤ	۹۳
تَھافَتَتِ الْآرَاءُ : نَقَضَ بَعْضُھَا بَعْضًا [م] : رائیں باہم متناقض ہوئیں کہ ایک دوسری کو کاٹتی	۹۴
تَھَوُّر : بے سوچے سمجھے کسی معاملے میں کود پڑنا ، حد سے زیادہ غصہ	۵۱۳
تَھْوِیل : مرعوب کرنا	۳۰۷
تَھْوِیْل : مرعوب کرنے والا ، نیرنگی	۸۲

باب الثاء

لفظ و معنی	صفحہ
ثَبَات (ن) برجائے بودن [ص]: سکون ، قرار ٹھہراؤ	...
ثُعْبان : بڑا موٹا سانپ ، اژدہا	۴۱۱
ثَقْب (ن) : سوراخ کرنا	۲۴۲
ثِقَةً وُثُوقًا ، وَثِقَ (ح) بہ : اعتماد کردن [ق،ت،ص]	...
ثِقَلٌ (ک) بھاری ہونا ، ثِقْل بالکسر: بھاری بوجھ ج اَثْقَال [ق]	...
ثَلْج : برف	۲۳۰
ثَمَرٌ بالتحریک : میوہ [ص] : پھل	...
ثَوْر : بیل	۲۶۲

باب الجیم

لفظ و معنی	صفحہ
جانِب : کنارہ	۱۳۷
جَانِبٌ جَنَبَةٌ : کنارہ	۴۴۶
جانِب : پہلو	۴۰۲
جُبُلَة جِبِلَّة : فطرت ، طبیعت	۴۱۵
جَبَانٌ : بزدل	۵۱۳
جُبْنٌ جُبُنٌ (ک) : بزدل ہونا	۵۱۳

لغت	صفحہ
الجَثُّ (ن) : اکھاڑنا	۵۲۲
جَحْدٌ جُحُوْدٌ : منکرشدن باعلم [ص] : جانتے ہوئے انکارکرنا	...
جَحَدَ (ف) الامرَ وبہٖ جَحْدًا جُحُوْدًا : اَنْکَرَہٗ مَعَ علمہٖ بہٖ [م]:باوجودآ گاہی انکارکرنا	۸۰
الجِدُّ بالکسرفی الامر (ن ض) : الاجتهاد فی الاَمْر [ق ت] ، کوشیدن درکار [ص]: کسی کام میں کوشش کرنا	...
جَدْوَلٌ : چھوٹی نہر ــ ج جَدَاوِلُ	۱۲۱
الجَدْعُ (ف) : قَطْعُ الْاَنْفِ اَوِ الْاُذُنِ ونَحْوِهِما [ق ت]: ناک کان وغیرہ کاٹنا	...
جَذَبَہٗ (ض) جَذْبًا : کشیدن [ص] : کھینچنا	...
جِذْع : شہتیر ، تنۂ درخت ج جُذُوْع	۴۱۴/۹۵
جَرَّۃ : مٹکا گھڑا ج جَرٌّ جِرَارٌ	۴۲۵
جَرَّہٗ (ن) جَرًّا : کھینچنا	۴۲۴
الجِرْم :الجَسَدُ [ق] البَدَن [ت] ج اَجْرَام جُرُوْم	۲۴۵
لا جَرَمَ : ضرور ، یقینًا	۹۰
جَرَیان بالتحریک (ض) [ق]: بہنا	...
الجَزُّ (ن) کاٹنا	۴۱۷
جُزَاف : اٹکل ، اندازہ ، تخمینہ	۴۳۳
جَسَد بالتحریک : تن [ص]	...
جَفْن : پلک ج اَجْفان جُفُون [ق]	۴۲۰
جَلَا (ن) لِیَ الخَبَرُ [جَلاءً م] ای وَضَحَ [ت ۲۸۹ ج ۱۹] : مجھ پر یہ خبرظاہرہوئی	...
قومٌ جِلَّۃٌ بالکسر :عُظَمَاءُ سَادَۃٌ خِیَارٌ ذَوُو اَخْطَارٍ [ق ت] : بڑے سربرآوردہ چنیدہ اشراف لوگ	...
جَلِیْد : شبنم بستہ	۲۲۲
جَلال : عظمت ، بڑائی ، برتری	۷۲
جَلِیْدِیّ : آنکھ کی ایک رطوبت کانام	۲۲۲
جَلِیّ : بَیِّنٌ و واضِح [ت۲۸۹ج۱۹] : ظاہرآشکارا	...
جَمَاد بالفتح : موجودات کی تیسری قسم جن میں نہ روحِ حیوانی ہے نہ روحِ نباتی ، بلکہ حیوانی ونباتی سے نازل درجہ روح ہے	۲۲۶
جَمْر : چنگاری	۴۱۸
جَمال : خوبیٔ صورت وسیرت	۷۶
جَمٌّ : جماعت	۵۰۸
جَنْب : پہلو [ص]	...
جُنُوح بالضم (ف) : میلان جھکاؤ [ق ت]	...
جَنِیْن : بچۂ کہ درشکمِ مادر باشد ، الوَلَدُ مادَامَ فی	

البَطْنِ [ت ص] ...

جَنیٰ (ض) علیه جِنایةً : کسی کو جرم میں گھسیٹنا ، موردِ الزام ٹھہرانا ۸۹

جُود (ن) : بخشش ، جس کے جو مناسبِ حال ہو اسے وہ بلا عوض دینا ، بے مانگے دینا تاکہ حاجت مند کو مانگنے کی شرمندگی نہ اٹھانی پڑے ۴۳۲

جَوَاد : سخی ۴۳۲

اَلْجَوْرُ (ن) عَلیٰ : ظلم کرنا ۵۰

جُوْع : بھوک ۴۰۵

جَوْع (ن) : بھوکا ہونا ۴۰۵

جِهَةٌ : صورت ، سمت ، منزلِ مقصود ۲۵۷

جَهْل جَهَالة (س) : نہ جاننا ...

باب الحاء

حاد (ض) عنه مَحِيْداً : ہٹنا ، الگ ہونا ۔ مَالَکَ مَحِيْدٌ عَن هذا : تمہیں اِس سے مفر نہیں ۱۴۹

حَاجز : دو چیزوں کے بیچ کی آڑ ، ج حَوَاجِز ۳۷۴

حُبًّا حِبًّا (س) : محبت کرنا ۲۹۸

حَبَّةٌ : دانہ ، ج حَبٌّ ۹۲

حُبور : خوشی ، خوش عیشی ، خوشیِ ظاہر الآثار ۷۲

حَجَّ (ن) البَيْتَ حَجًّا : حج کرنا ۴۰۰

حَجَر بفتحتين : پتھر ج اَحْجار حِجارة [ق] ...

حَجْم : ابھار ، جسامت ، ضخامت ۱۲۱

حَدِيث : خبر ۴۷۴

حُدُوْثًا حَدَاثَةً (ن) : نو پید ہونا ۱۰۳

حَدْس : ظن ، تخمینہ ، اندازہ ۳۹۶

حَدَقَة : آنکھ کی درمیانی گول سیاہی ۳۷۴

حِذْرٌ حَذَرٌ (س) : بچنا ۲۵۳

حَذِرَهُ (س) حَذَرًا : ڈرنا ۳۸۴

حَذَفَهُ (ض) حَذْفًا : اَسْقَطَهُ [ق ت] : گرانا ...

حِرْفة : پیشہ ، ذریعۂ معاش ، ذریعۂ رزق ج حِرَف ۳۵۲

حَرَكَةٌ بفتحتين (ک) : ہلنا ۳۸۴

حَرَسَهُ (ن ض) حَرْسًا حِرَاسَةً : حفاظت کرنا ۳۵۵

حِرْص (ض س ن) علیه : لالچ ۴۰۵

حُراق حُراقة : جلا ہوا ۴۱۸

حَسَدٌ علیه (ض ن) : حسد کرنا ، کسی کا برا چاہنا ۴۰۵

حِسٌّ حَسٌّ (ن) : احساس ، شعور ۴۷۸

حَسْمٌ (ض) : کاٹنا ۴۹۶

حَسُنَ (ک ن) حُسْنًا : اچھا ہونا ، خوب ہونا ——

حُسْن : نقیضِ قبح : یعنی خوبی جو خرابی کی ضد ہے ...

لغت	صفحہ
حِشْمَة بالکسر: وقار ، عزتِ نفس ، شان وشوکت	۵۰۷
الحَشْرُ (ن ض) الجَمْعُ [ق] والسَّوقُ [ت] : جمع کرنا اور ہانکنا	...
حَشْو: بے فائدہ زائد بات، بالائی بات ناقابل اعتماد	۸۳
حَشْو: بھرتی	۲۴۵
حَصَرَہٗ (ن) حَصْرًا : گھیرنا	۱۱۶
حَصْحَصَ الشیءُ : چیز کا پوشیدگی کے بعد ظاہر ہوجانا	۵۱
حُضُور : (ن ـَ ـُ) موجودگی	۴۱۲
حَظٌّ : بہرہ ، حصّہ	۵۱
حَظِیَ (س) بالرِّزْقِ حُظْوَۃ حِظَۃً : رزق سے حصہ پانا	۵۱۴
حِقْد : کینہ ج احقاد	۹۳
حَقٌّ: سزاوار ، زیبا ، لائق ، مناسب	۵۰۴
حُکْم (ن) فیصلہ کرنا	۸۴
حَلاوَۃ : ضِدِّ مَرَارَۃ : شیرینی ـ حُلْوٌ : ضِدِّ مُرٌّ [ق، ص] : کڑوے کی ضد ، یعنی میٹھا	...
الحَلَمَۃُ محرّکۃً : رَأْسُ الثَّدْیِ [ت] : سرپستان	...
حَلَّ (ن ،ض) المکانَ وبِہٖ حُلُولًا : نَزَل بِہٖ [ق ت]: اترنا	...
حَلٌّ (ن) : کشادن گرہ [ص]: گرہ کھولنا	...
حُلْم : خواب	۴۰۹
حَلِیَ (س) حَلا (ن) حَلُوَ (ک) حَلاوَۃً حُلْوًا حُلْوانًا [ق]: شیریں ہونا	...
حَمَاقۃ (ک): کم عقل ہونا	۷۸
حَمَلٌ : دنبہ یا بھیڑ کا بچہ	۲۶۲
حِنْطَۃ بالکسر : بُرٌّ ، گندم [ق ص]: گیہوں	...
حَوْلَاء : بھینگی ، احول کا مؤنث	۷۸
حَوَالَۃ: حوالے کرنا ، اِحالَۃ کا اسم مصدر ہے ، اَحَالَ الْغَرِیْمَ [ای الّذی له الدَّین ، ص ، [ق م]: قرض خواہ کو اپنے سے ہٹا کر دوسرے قرضدار کے حوالے کرنا	۱۰۴
حَوَاصِل : بھیس	۵۲۴
الحِیْلَۃُ : الخَدِیْعَۃُ ج حِیَلٌ [م]: فریب دہی	...
حَیَّۃ: مار [ص] : سانپ	...
حِیَال : مقابل	۲۸۵

باب الخاء

لغت	صفحہ
خَالَ الشَیْءَ یَخَال خَیْلًا : کسی چیز کا خیال وگمان کرنا	۵۰
خَبَر ، بفتحتین [ص] : خبر	...
خِبْر خُبْر : علم وآگہی	۲۵۲
خُبْز بالضم: نان [ص] : روٹی	...
خَبْط (ض) : ٹیڑھا آڑا چلنا ، شیطان کا کسی کو پاگل کردینا	۳۶۰
خَبَال (س) : پاگل ہونا ، عقل میں خرابی ہونا	۳۶۶
خَبَال : ذہن یا بدن یا عقل کی خرابی	۷۸
خِدْمَۃ (ن ض): خدمت کرنا	۴۱۴
خَدَرٌ : اعضاء کا ڈھیلا ہوجانا ، سُن ہوجانا	۵۰۴

الخَرَف : سٹھیا جانا ۴۷۸/۲۸۲

خُرق : تندمزاجی ، درشت خوئی ، حماقت ۷۸

خَرق (ن ض) : پھاڑنا چاک کرنا ۴۱۷

خَرَمَ (ض) الشیءَ : قَطَعَهٗ [م]، بُریدن [ص]: کاٹنا ...

الخِزَانَةُ بالکسر : گنجینہ ، جہاں چیز ذخیرہ رکھی جائے [ق ت ص] ...

خِزْی : ذلت ورسوائی ، بلا میں پڑنا مَخَازِی : خِزْی کی جمع برخلاف قیاس ۳۱۵

خَسِیس : حقیر ۷۸

خَسَفَ (ض) القَمَرُ خُسُوفًا : چاند میں گہن لگنا ۸۸

خَسَفَ (ض) اللّٰه بِفُلَانٍ الارْضَ خَسْفًا : دھنسا دینا ۴۱۵

خَشَبَةٌ بفتحتین : چوب [ص] : لکڑی ...

خَشَبَةٌ : موٹی لکڑی ج خُشَبٌ خُشُبٌ خُشْبٌ ۴۱۶

خَصَّهٗ (ن) بالشیءِ خُصُوصًا خُصُوصِيَّةً : کسی کو کسی بات میں دوسرے پر ترجیح دینا ۲۹۹

خُصُوص (ن) : خاص ہونا ، منفرد ہونا ۵۰۶

الخَصْمُ : المُخَاصِم : مقابلے میں لڑنے والا ، مخالف ، مقابل ج خُصُوم [ق] ...

مُخَاصَمَةٌ : باہم پیکار کردن [ص] : باہم جنگ کرنا ...

خُصُومَةٌ : مخاصمہ کا اسمِ مصدر [ص] ...

خُضُوع (ف) : سرنگوں ہوجانا ، عاجزی انکساری سے جھک جانا ۹۱

خَطَأٌ خَطًأ خَطَاءٌ [ق] : غلطی ...

خَطَرٌ (ض) : ہلاکت کے قریب ہونا ۵۰۸

خُطُور : دل میں خیال گذرنا ۷۲

خُفٌّ بالضم : موزہ [ص] ...

خَفِيف : ہلکا ۳۹۶

خَفِيَ (س) علیه الامر خَفاءً [بالفتح والمدّ ــ ص] : لَمْ يَظْهَرْ ، فهو خافٍ وخَفِيٌّ [ق ت] ، نہاں شدن [ص] : کسی سے کوئی بات اوجھل ہونا ، پوشیدہ ہونا ...

خِلْقَةٌ خَلْقٌ : فطرت یعنی پیدائشی صفت وحالت ۴۹۲/۴۲۹

خَلَاص بالفتح: رہائی [ص] : نجات ، چھٹکارا ...

خَلَطَ (ض) الشيءَ خَلْطًا: مَزَجَهٗ : آمیزش کرنا [ق ت] ...

خَلْع (ف) : اتارنا ۷۴

خَلْفُ : نَقِيضُ قُدّام ، [یعنی پیچھے] تکونُ اسمًا وظَرْفًا [ق ت] ...

خَلَل بفتحتین : رخنہ [ص] چھید ، عیب ، خرابی ...

خَوْض (ن) : فکر میں ڈوبنا ۸۳

خَيّاط : درزی ۲۷۱

الخَيْطُ : السِّلْكُ : دھاگا ، الخَيْطَة : الحَبْل : رسی [ق] ...

اَلْخَیَال : صُوْرَۃُ کُلِّ اَمْرٍ مُتَصَوَّرٍ [ت۲۲۱ج۱۴] :	
کسی بھی چیز کی ذہن میں آئی ہوئی صورت	...

باب الدال

دُجْیَة : تاریکی ج دُجیٰ	۷۴
دَرْءٌ : دورکرنا ـ دَرَءَ ہٗ (ف):دَفَعَهٗ [ق ت] ، دور کردن ودفع کردن [ص]	...
دَرَجَة : بلندیِ رتبہ	۵۰۳
دَرَجَ (ن) الرَّجُلُ دُرُوْجًا : چلنا ، والشَّیْخُ	...
و الصَّبِیُّ دَرْجًا و دَرَجَانًا : آہستہ چلنا	۷۴
دَرَجَ (ن) الشیءَ دَرْجًا طَویٰ واَدْخَلَهٗ [ق ت] : لپیٹنا ، داخل کرنا	...
الدُّرَّةُ بالضم : اَللُّوْلُوَۃُ العَظِیْمَةُ ج دُرٌّ دُرَرٌ : بڑا موتی [ق]	...
دَرْک : سمجھ ، فہم وادراک	۹۴
دَفَعَ (ف) عَنْهُ الاَذیٰ دَفْعًا: دورکردن [ق ص]	...
دِماغ بالکسر : مغزِ سر ج اَدْمِغَة دُمُغ [ق ت ص]	...
دَمٌ : خون ج دِمَاءٌ [ص]	...
دَوْر ، دَوَران (ن) : گھومنا پھیرا لگانا	۴۰۴
دَوْرٌ دَوَرانٌ (ن) :گردیدن [ص] : پھرنا ، گھومنا	
دُوْنَ : نیچے ، نزدیک	۷۲
الدَهْرُ و تُفْتَحُ الهاء [ای الدَّهَرُ] ج دُهُوْر : زمانۂ طویل ، ابدِ دراز ، ابدِ غیر متناہی [ق ت]	...
دَهْمَاء : جماعت ، کثرت ، سوادِ اعظم	۷۶
دیباجة الکتاب : اول وآغازِ کتاب	۷۲
دِیْدان : کیڑے ، دُوْدَةٌ کی جمع	۴۳۳

باب الذال

ذَبًّا (ن) عنه : دفاع کرنا ، حمایت کرنا	۲۰۷/۹۳
ذُبُوْل (ن ک) : مرجھانا ، لاغر ہونا	۲۱۱
ذِراع : کہنی کے کنارے سے بیچ کی انگلی کے سرے تک	۱۹۱
ذَکاء : تیزیٔ فہم	۷۴
ذِکْرٌ (ن) : یادکردن [ص]: چرچا کرنا ، تذکرہ کرنا ، بیان کرنا	...
ذَنَب ورَاس : چوتھے آسمان میں ایک شکل کے دو کناروں کا نام	۳۶۲
ذَوْق (ن) چشیدن [ص] : چکھنا	...
ذَهَلَهٗ وعنه (ف س) ذُهُوْلًا : نَسِیَهٗ لِشُغْلٍ [ق ت] : وہ کسی مشغولی کے سبب اُسے بھول گیا	...
ذِهْنٌ ذَهَنٌ بالکسر وبفتحتین: ذہن ج اَذْهَان [ق]	...
ذَیْل : دامن ج اَذْیال	۷۴

باب الراء

رَائِحٌ : شام کو جانے والا	۵۱۰
رَاس وذَنَب: فلکِ قمر پر ایک شکل کے دو سروں کا نام	۳۶۲
رِئَاسَة رِیَاسَة (ف) : سردار وحاکم ہونا	۴۰۶

باب الزاء

الزَّعِيمُ : سَيِّدُ الْقَوْمِ ورَئِيْسُهُمْ ، او رَئِيْسُهُمُ الْمُتَكَلِّمُ عَنْهُم ، ج **زُعَمَاء** [ق ت] قوم کا سردار ، یا وہ سربراہ جو پوری قوم کا ترجمان ہو	...
زِقٌّ : مشک ، وہ سلی ہوئی کھال جس میں پانی بھرا جاتا ہے	۳۸۰
زَكَاءٌ (ن) : نیک ہونا ، پاکیزہ اوصاف ہونا	۵۰۳
زَلَلْتَ (ض) زَلِلْتَ (س) زَلًّازَلِيْلاً زَلَلاً : لغزیدن پائے در گل وزبان در سخن [ق ص] : پیر کا مٹی میں اور زبان کا بات میں پھسل جانا	...
زُمْرَة بالضم : گروہِ مردم [ص] : لوگوں کی جماعت، گروہ	...
زَوْغ (ن) زَيْغ (ض) عن الطريق : راستے سے ہٹ جانا	۲۵۳
زَهَرَ (ف) الْوَجْهُ زُهُوْرًا : چمکنا ، روشن ہونا	۴۹
زِيَادَة بالكسر (ض) : افزونی [ص ت] : بڑھوتری	...

باب السين

سَبَقَهُ (ض ن) سَبْقًا : تَقَدَّمَهُ [ق ت] : آگے ہونا	...
سَبَقَ (ض ، ن) سَبْقًا : درگذشتن [ص] : گذرنا ، پہلے ہونا ، آگے ہونا	...
السَّبُعُ بضمتين : درندہ ج سِبَاعٌ اَسْبُعٌ	۴۲۴
سَبْيًا سِبَاءً (ض) : قید کرنا	۵۱۰
سَجِيَّة : عادت ، طبیعت	۷۸
سِجْن : زندان ، قید خانہ	۱۵۴
سَحَرَة : ساحِر کی جمع ، جادوگر لوگ ــ سِحر : جادو ج اَسْحَار سُحُوْر	۴۱۱
سِحْرًا (ف) کسی پر جادو کرنا	۴۱۱
سَخِطَ (س) سَخَطًا : ناراض ہونا ، غضب فرمانا	۳۸۴
سَخْلَة : بکری کا بچہ	۴۴۲
سُخُوْنَة (ن ک) : گرم ہونا	۳۵۷
هُوَ يَسُدُّ مَسَدَّ اَبِيْهِ : وہ اپنے باپ کا قائم مقام ہے ، جانشین ہے	۳۷۰
سَرَاب : نمائش آب [ص]	۷۴
سُرْعَة (ک) : تیزی	۱۸۹
سُرُوْر : خوشی ، اندرونی خوشی	۷۲
سَرْمَد : ہمیشگی	۴۱۱
سَطْح : چھت ، بالائی حصہ [ق]	...
سَعَادَة : (س) : نیک بخت شدن [ص]	...
سَعِيْدٌ : نیک بخت [ص]	...
سُفل سِفْل : نیچے	۳۹۱
سَفَهٌ : (س) : جاہل نادان ہونا ، کم ظرف ہونا	۳۱۱
سَقَطَ (ن) الشيءُ سُقُوْطًا : گرنا	...
سُقُوْط (ن) عن : کسی سے کوئی چیز زائل ہوجانا اور اس سے اس چیز کا رک جانا	۳۹۷
سُقْمُوْنْيا سَقَمُوْنْيا : ایک دست آور دوا	۲۳۰
سَكْرانُ : مدہوش ، سُكْرٌ (س) مدہوشی	...
سِلْک : جمعِ سِلْكَة یعنی دھاگہ	۷۶
سُلُوْک (ن) [ق م] : چلنا [غ]	...
سَلِمَ (س) سَلَامَة سَلَامًا مِنَ الْاٰفَةِ : نَجَا [ق ت] :	

آفت سے محفوظ رہا ...

سَمَانَةً سِمَنًا (س) [ق] : موٹا ہونا ...

سَمُحَ (ک) سَماحًا سَمَاحَةً سُمُحًا : سخی ہونا ۴۳۲

سَمَاع سَماعَة بفتح السین [ق] : سننا ...

سَمْع : کان ۔ واحد جمع سب کے لیے ۷۶

سَمْک : ارتفاع : بلندی ۱۹۱

سُنَّة بالضم : رَوِش [ص] ...

السَّنَةُ : سال ج سِنُوْن ۴۰۹

سِنْخ : جڑ ۴۹۸

سَنَد : تکیہ گاہ [ص] ، دستاویز [م] ...

سِنٌّ بالکسر : دندان ج اَسْنَان [ص] : دانت ...

سَنَنٌ بفتحتین : رَوِش [ص] ...

سَوَاءٌ : درمیانی ، سیدھا ۸۰

سَوْق (ن) : چلانا ، پہنچانا ۱۲۸

سَوَّغَهٗ : روا ٹھہرانا ۸۶

سُوٰی بالکسر والضم : غیر [ق ت] ...

سَهُلَ (ک) سَهَالَةً [ق] : آسان ہونا ...

سَهْم : تیر ۔ ج سِهَام ۷۲

باب الشین

شَبَحٌ : عکس ، مثال ، شبیہ ۱۵۲

الشَّبْعُ بالفتح الشِبَعُ کعِنَبٍ (س) سیر ہونا ۴۱۷

شُبَهٌ : شُبْهَةٌ کی جمع [ت۵۱ج۱۹] ...

شَجاعَة کَکَرَامَةٍ (ک) [ق ت] : بہادر ہونا ۔ شَجَاع

: شین کی تینوں حرکتوں کے ساتھ : بہادر

ج شُجْعَان بالضم والکسر [ق] ...

شَجَرٌ بالتحریک : درخت ۔ واحد : شَجَرَةٌ ۴۲۵

شُجُون ، جمعِ شَجَن : شاخیں ، حصّے ، ٹکڑے ۱۴۱

شَحْمٌ ج شُحُوم [ق ت] : پیہ [ص] : چربی [غ] ...

شَخْص : قالب ، ڈھانچہ ، انسان وحیوان کا بدن ۲۹۲

شَدَّهٗ : (ن ض) شَدًّا بالفتح : اَوْثَقَهٗ [ق ت] :

مضبوط باندھنا ...

شِدْق : کُنجِ دہن ج اَشْدَاق [ص] : منھ کا گوشہ ۴۱۴

شُذُوْذ (ض ن) : الگ تھلگ ہونا ۳۴۹

شَرَحَ اللّٰهُ صَدْرَهٗ لِقَبُوْلِ الْخَیْرِ شَرْحًا : اللہ پاک

نے اُس کا سینہ بھلائی قبول کرنے کے لیے کھول دیا ۴۱

شِرْذِمَة : تھوڑے لوگوں کی جماعت ۸۰

شَرْط (ن ض) : تعلیق کردن چیزے بچیزے [ص] :

ایک چیز کو دوسری پر معلّق کرنا ...

شَرَفٌ (ک) : بلندی و بزرگی ، بزرگ و بلند رتبہ ہونا ۲۴۶

شَرْق : مشرق ۴۰۸

شَعَرَ (ن ک) به شِعْرًا شُعُوْرًا : باخبر ہونا ۱۲۱

لَیْتَ شِعْرِیْ : کاش میں جانتا ۳۱۴

شَعْرٌ شَعَرٌ ، ج اَشْعَار شُعُور شِعَار : بال ۲۲۰

شَعِیر : جِنسٌ مِنَ الحُبُوب ، جَو [ت ص] ...

شُعاع بالضم: سورج کی کرن ج اَشِعَّة [ق ص] ...

شَغِفَ (س) بِهٖ او بِحُبِّهٖ شَغَفًا : اَحَبَّهٗ وَاُولِعَ بِهٖ [م] : والا وشیدا ہونا ، فریفتہ ہونا ...

شُغْل شُغُل شَغْل شَغَل : ضِدُّ الفَراغِ [: یعنی مصروفیت]ج اَشْغَال شُغُول ـ شَغَلَهٗ (ف) شَغْلًا شُغُـلًا [ق ت]: لگانا، مشغول کرنا ۱۹۱

شَغَلَ (ف) فُلانًا عن الشیءِ شَغْلًا : پھیرنا اور غافل کرنا ۴۰۵

شِفاء بالکسر : مرض سے نجات [ت] ...

شَقاوَة بالفتح (س) : بدبختی ، شَقِیٌّ : بدبخت [ص] ...

شَفْع : جفت ۱۱۹

شَقٌّ (ن) : چیرنا ۴۱۱

شَکَّ (ن) فی الامر شَکًّا [ق] : شک کرنا ...

شَلَلٌ : ہاتھ کا مفلوج ہونا ۴۶۷

شَمِتَ (س) الرَّجُلُ شَماتًا شَمَاتَةً بالفتح فیهما : فَرِحَ بِبَلِيَّة العَدُوِّ [ق ت] ، شادشدن بغمِ دشمن [ص] : دشمن کے رنج وبلا پر خوش ہونا ...

شَمْعٌ [ق] شَمْعٌ شَمَعٌ [ت ص] : موم ، چراغ [ق ت] ...

شِمال : جانبِ قطب [غ] اُتّر ...

شَمِلَهُم (س ن) الْاَمْرُ شَمَلًا شُمُولًا : عَمَّهُم [ق]: عام وشامل ہونا ، نصر سے قلیل ہے [ت] ...

الشَّمُّ : حِسُّ الاَنْفِ [ق] : ناک کا احساس ، یعنی سونگھنے کی قوت ...

شَمِمْتُهٗ (س ن) شَمًّا شَمِیْمًا [ق] اَدْرَکَ رَائِحَتَهٗ [م] : بو پانا ، سونگھنا ...

الشَّنَاعَةُ (ک) : قباحت ، برائی ، براہونا ۲۵۱

شَوْق : دلچسپی ، آرزومند شدن [ص] ۴۱۵

شَهْوَة (س ن): چاہت ، رغبت ج شَهَوات ۴۰۵/۴۳۳

شَیْب : بَیَاضُ الشَعْرِ [ص ت] : بال کی سفیدی ...

شَیْخُوخَة (ض) : بوڑھا ہونا [ص ق] ...

باب الصاد

صاعِقَة : بجلی ۴۰۸

صِبًا : بچپن ۴۸۳

صَبَّ (ن) المَاءَ ونحوَهٗ صَبًّا : انڈیلنا ۹۶

صَحَّ یَصِحُّ (ض) صِحَّةً [ق] ...

صَدَّ (ن) فلانًا عن کذا صَدًّا : روکنا ہٹانا ۵۰۹/۷۴

صَدَرَ (ن) الشَّیْءُ عن غَیْرِهٖ صَدْرًا صُدُورًا : نَشَأَ [م]: پیدا ہونا ...

صَدَّرَ : شروعات کرنا ، ابتدائیہ لانا ۸۲

صُدُور (ن ض) : پلٹنا ، واپس ہونا ۷۲

صِدْق (ن) بات کا دل اور واقع دونوں کے مطابق اترنا ۲۲۱

صَدَّقَهٗ صَدَّقَ بِهٖ : اس کی بات کو سچ ماننا ۲۳۱

الصَّدِیْق الحَبِیْبُ [ق] ، دوست [ص] : پیارا ...

صَدْم (ض) : ٹکرانا ۸۸

صِرَاح صَرَاح صُرَاح : خالص	۵۳۹
صَرْف (ض) : پھیرنا	۳۹۷
صِرْف : خالص بے آمیزش	۱۰۳/۵۰
صِغَر (ک) : چھوٹا ہونا	۱۹۶
صَفَاء بالفتح والمدّ (ن) [ت] : میل کچیل یا بُری خصلت وغیرہ سے صاف ستھرا ہونا	...
صَقِيْل : چکنا صاف شفاف	۴۲۲
صُلْب : سخت ، ٹھوس	۳۹۲
صَلَابَة (ک س) : ضِدُّ اللِّيْنِ [ق ت] : سخت شدن [ص]	...
صَلَحَ (ن) الشَّیْءُ صَلَاحًا صُلُوْحًا : فائدہ مند ہونا ، لائق و مناسب ہونا [م]	۱۴۱
صَلَحَ (ف ن) صَلَاحًا صُلُوحًا [ق ت] : نیک ہونا اچھا ہونا	...
صِنَاعَة ، بکسرِ صاد : پیشہ ، ذریعۂ معاش	۳۵۲
صَنْعَةٌ : کرنے بنانے والے کا کام	۳۵۲/۱۱۸
صُنْعٌ : کام	۲۲۴
صَنَعًا صُنْعًا (ف) : کرنا بنانا	۲۲۴
صَوَاب : راست [ص] : درست ، ٹھیک	...
صَوْب : سمت	۷۴
صَوْب : مقصد	۴۰۱

باب الضاد

ضَاهَاهُ ضاهَأَهُ : مانند ہونا ، ہم شکل ہونا	۴۸۴
ضَامَّ مُضَامَّةً : ضم ہونا ، ملنا ، ساتھ ہونا	۴۹۹
ضَارِی : شکاری خونخوار ، ضِراوةً ضَرًا (س)	۴۲۴
ضَبْطُ (ن ض) الشيءِ : خوب حفاظت کرنا ، مضبوطی سے پکڑنا	۴۳۱
ضَرَّهُ (ن) ضَرًّا [ق] : نقصان پہنچانا	...
ضُعْف ضَعْف (ک ن) : کمزوری	۴۷۸
ضِعْفُ الشيءِ : چیز کا دونا یا کئی گنا	۱۹۰
ضَلَال ضَلَالَة (ض س) : ضِدّهُدیٰ ورَشاد [ق ت] : گمراہ ہونا	...
ضِيْقٌ ضَيْقٌ (ض) : تنگ ہونا [ق ت]	...

باب الطاء

طَابَ (ض) طِيْبًا : لذیذ و پاکیزہ ہونا	۴۱۴
طَيِّبٌ : لذیذ و پاکیزہ ، خوشگوار	۴۱۴
طائِر : پرندہ ، ج طَيْر ، جمع الجمع طُيُور	...
طائفة : گروہ [ص]	...
طَبَقَة : حالت ، مرتبہ	۵۰۳
طِبَاع : طبیعت ، واحد ہے اور طَبْع کی جمع بھی ہے	۵۰۴
طَرَءَ (ف) طَرْءً طُرُوْءً : اچانک آپڑنا [ق ت]	...
طَرَحَهُ وبهٖ (ف) طَرْحًا : دور پھینکنا	۳۰۴
طَرَدَ (ن) القاعدةَ : قاعدے کو عام رکھنا	۴۲۱

طِراز : طریقہ ، رَوِش ، دستور ۴۷۷

طَرَف : کنارہ ۱۳۷

طُرُق: جمع طَرِیق بمعنیٰ راستہ، اوراستعارۃً بمعنیٰ مَسْلک ۸۳

طَعَنَ (ف) فِیْہِ طَعْنًا : ثَلَبَہٗ وعابَہٗ ، واعْتَرَضَ عَلَیْہِ [م] ، طعن کردن درکسے [ص] : کسی کوعیب لگانا ، کسی پراعتراض کرنا ...

طَعْمٌ : مزہ ۵۰۵

طَلَاہُ ایاہ وبہٖ (ض) طَلْیًا : مَلنا چپوڑنا ۴۲۹

طَلَبًا (ن) : چاہنا ۳۸۰

طُلُوع(ن)،اِطّلاع ،اِطّلاع علی الامْر : آگاہ ہونا ۴۱۲/۳۷۷

طَلْق : ابرک ۴۲۹

طِلَسْم : ایک قسم کاشعبدہ ۴۱۰

طَمْثٌ : حیض [ت] ...

طَمَعٌ (س) : امیداورلالچ ۲۶۹

طَوْر : کبھی ، ایک بار ۹۳

طُوْل بالضم (ک) : درازی ودرازشدن [ص] ...

باب الظاء

ظُفُر ظُفْر : ناخن [ق] ...

ظُلْمَة : تاریکی ، ج ظُلُمات ظُلَمات ظُلْمات ۷۲

ظِلّ بالکسر : سایہ ج ظِلال ...

ظَنٌّ (ن) : گمان کرنا ۳۱۵

ظَهَرَ (ف) الامْرُ ظُهُوْرًا [ت۱۶۹ ج۷] ظَهَرَ الشیءُ ظُهُوْرًا : تَبَيَّنَ ، والظُّهُوْرُ : بُدُوُّالشیءِ المَخْفِيّ [ق ت۱۷۰ ج۷]: پوشیدہ چیزکاظاہرہونا ...

باب العين

عافِیَةٌ : دِفَاعُ اللّٰہِ عَنِ العَبْدِ ، وھو اسمٌ مِنَ الْاِعْفَاءِ وَالْمُعَافَاۃ [ق ت] من جانب اللہ بندے کی حفاظت ، بندے کے واسطے حفاظتِ الٰہی جلَّ وَعَلا ...

عائق : شاغل ۴۷۹

عِبْءٌ : بوجھ ج اَعْبَاءٌ ۵۰۵

عِبْرَةٌ : تعجب خیزبات ۷۸

عِبْرَة : ماضی سے سبق لینا نصیحت پکڑنا ۷۸

عِبْرة : نصیحت ۷۸

العَثْرَة (ن) : پھسلنا ۳۹۶

عُثُور (ن): اِطّلاع آگاہی ۲۵۹

عَجِبَ (س) مِنْہ عَجَبًا : کسی پرتعجب کرنا ۳۶۰

العَجَبُ : تعجب خیز ۷۸

عَجْز (ض) : عاجزہونا ، سکت نہ رکھنا ۱۰۴

عَدٌّ (ن) : الشیءَ عَدًّا تَعْدَادًا عِدَّةً : گننا [ق ت] ...

عَدَدٌ (ن) : گننا ـــ نیز بمعنی معدود یعنی گنا ہوا ۲۷۱

عَدَلَ(ض) الیہ عُدُوْلًا : رَجَعَ [ق] : لوٹنا واپس آنا ...

عَدَلَ(ض) عَدْلًا عُدُوْلًا : حَادَ [ق] : ہٹنا پھرنا

عُدُوْل عنْ (ض) : برگشتن از راہ [ص]: راہ سے پھرنا ہٹنا ...

عَدِمَهٗ (س) عُدُمًا عَدَمًا : نیست ہونا ، گم کرنا ۴۹۰

عَرَضٌ : جو دوسرے کے سہارے موجود ہو ج اَعْرَاض ۱۳۸

عَرْض : چوڑائی ۲۶۲

عَرَضَ (ض) لَهٗ عارضٌ مِنَ الحُمّیٰ عَرْضًا عُرُوْضًا : اَصَابَهٗ [م] : لاحق ہونا پہنچنا ...

عَرَضَ (ض) علیه اَمْرَ کذا عَرْضًا : دکھانا ۵۰۵

عَرَقٌ : پسینہ ۴۰۲

عِرْق : رگ ج عُرُوْقٌ [ق] ۷۸

عُزُوْب : (ن، ض) : غائب ہونا اوجھل ہونا ۳۱۴/۴۷۴

عَزَلَهٗ (ض) عَنِ العَمَلِ عَزْلًا : نَحَّاه [ق] : برطرف کرنا ...

عَزْمٌ (ض) : کسی کام کو کرنے کا پختہ ارادہ ۱۱۵

عُسْر (ک) : تنگی ، سختی ، دشواری ، پریشانی ۹۴

عَسَل : شہد ۴۴۲

عِشْق (س) : حد سے زیادہ محبت کرنا ۲۹۹

عَصَبَة : پے پٹھا رگ نس ج اَعْصاب ۔ کہتے ہیں: رگ و پے ، رگ : عِرْق ہے جو جوفدار ہوتی ہے ، اور پے : اَعْصاب ہیں جو بے جوف ہوتے ہیں ۴۴۵/۲۹۵

عَصْوًا : سخت ہونا ۹۴

عَضَلَة : گوشت اور پٹھے کا مجموعہ ۲۹۵/۴۴۵

عُضْوٌ بالضم والکسر : اندام ج اَعْضَاء [ص]: جسم ...

العَظَمَةُ : بڑائی ۲۵۲

عَظِیْمَة : سخت مصیبت ج عَظَائم ۳۲۸

عَظْم: استخوان ج اَعْظُمٌ عِظَامٌ عِظَامَةٌ [ص ق]: ہڈی ...

عِظَمٌ (ک) صِغَر کی ضد ، یعنی لمبائی چوڑائی اور دَل میں بڑا ہونا ۲۶۲

عَظُمَ (ک) عِظَمًا عَظَامَةً : کَبُرَ [ق ت] : بڑا ہونا ...

عِظَمٌ (ک) : مرتبے کی بڑائی ۵۰۳

عَظَائم : عَظِیْمَة : کی جمع ، بڑی ...

عَقْب عَقِب : ایڑی ۴۷۶

عَقْرَب : کژدم [ص] : بچھو ...

العَقْل (ض) : جاننا ۲۵۱

عَلاقة : وجہ ربط ، رشتہ ۲۰۲/۴۹۳

عَلِقَهَا، عَلِقَ بِها (س) عَلاقَةً : محبت، چاہت، لگاؤ ہونا ۵۱۱

عَلَقٌ : خون بستہ ، جما ہوا خون ، عَلَقَةٌ : پارۂ از وے : اس کا ایک ٹکڑا [ص] ...

عُلُوّ (ن) : بلندی [ص ق] ...

عُلْوُ عِلْوُ عَلْوُ الشیءِ : چیز کی بلندی ۴۰۸

العِمَامة بالکسر : ما یُلَفّ عَلَی الرَّأْس ، **دستار سر** ج عَمَائِم عِمَام [ق ص] ...

عَمُوْد : گھر کا ستون ، وہ لکڑی جو خیمہ کے بیچ کھڑی کی جاتی ہے ۴۰۱

عَمْر عُمُر عُمْر ، بالفتح والضم وبضمتین: حیات [ق]

، زندگانی [ص]: عمر ، زندگی ...

عَمُق عُمُق عُمُق : گہرائی ۲۶۲

عَمیً (س) : نابینائی ۷۸

عَوْرَة : شگاف ، خلل ۷۸

العَوْدُ العَوْدَةُ المَعاد (ن) : الرُّجُوْعُ [ق] : لوٹنا ...

عَوْق (ن) من كذا، عن كذا : روکنا ، پھیرنا ، ہٹانا ۴۷۹

عَوَّلَ علیه مُعَوَّلًا: بھروسہ کرنا ، تکیہ کرنا، ٹیک لگانا ۲۰۶

عَهْدٌ (س) : ملاقات کرنا جاننا پہچانا ۴۳۰

عِیاذ ، بالكسر (ن) : پناہ مانگنا ...

العَیْنُ : العَافِیَةُ [ت۱۱۴ ج۱۸] : اللہ پاک کا بندے کو مرض وبلا سے بچانا ...

باب الغین

غَابَ (ن) عَنِّی الامرُ غَیْبَةً بالفتح : بَطَنَ [ق ت]: اوجھل ہونا ...

غادٍ : صبح کو جانے والا ۵۱۰

غامِض : پیچیدہ ۹۴

غَباوة : کُند ذہنی ۷۸

غِبْطَة : خوش حالی ، خوشی ۷۲

غِبْطَة (ض) رشک کرنا ۲۹۹

غِذاء بالمدِّ والكسر : خورشِ پرورش [ص] ...

غَرْب : مغرب ۴۰۸

غُرُوْب (ن): ڈوبنا ۴۲۰

غَرِیْزة : اصل فطرت ، پیدائشی حالت ۳۶۷

غُرُوْر : دھوکا دینا ۲۵۳/۷۲

غُرُوْر : دھوکا دینا یعنی جھوٹی امید دلانا ۷۲

غَرُوْر : دھوکا باز ۷۲

غَرْس (ض) : درخت بٹھانا ۵۲۲

غَرَض ، بفتحتین : فائدہ جو کسی چیز سے مقصود ہو ۷۲

غَرْو : تعجب ۳۶۰

غَزَارة : کثرت ۷۶

غَزْلٌ بالفتح: بمعنی مَغْزُوْل یعنی کاتا ہوا ج غُزُول [ق ت] ...

غَزْلًا (ض) القُطْنَ : رشتن : روئی کاتنا [ق ت ص] ...

غِشاوة : پردہ ڈھکنا ۴۲۰

غَضَبٌ (س) علیه : کسی پر غصہ ہونا ، ناراض ہونا ۴۰۵

غَضارِیف : غُضْرُوْف کی جمع ، نرم ہڈی ۵۲۸

غَفْلَة (ن) : بے خبری [ص] ...

غُلْوَاءُ غُلَوَاءُ : افراط ، حد سے تجاوز ۸۰

الغَلَبَةُ مُحَرَّكةً (ض) : القَهْرُ [ق ت م] : بالادستی ...

الغَلَطُ مُحَرَّكَةً [ق] : غلط ...

غُمَار : انبوہ ، بھیڑ ۷۶

غَمَرَهُ (ن) الماءُ غَمْرًا : ڈھانپ لینا ۵۳۲

غَمَسَهٗ (ض) فی الماء غَمْسًا : ڈبونا ۳۸۰

غُنْیَة : بے نیازی [ص] ...

مَا یُغْنِی عنک هذا : یہ تمہیں فائدہ نہ دے گا ۴۶۹

غَوَایة (ض) : گمراہی ۷۲

غوائل : شگاف _ غائلة کی جمع ۷۸

غَیم : بادل ج غُیُوْم ۴۰۸

باب الفاء

فَاتَهٗ (ن) الاَمْرُ فَوْتًا فَوَاتًا : ذهَبَ عنه [ق] : یہ چیز اس سے جاتی رہی ...

فَأْرَةٌ : موش ج فَأْرٌ [ص] : چوہا ...

فَاتِر ، اَلْمَاءُ الفَاتِرُ : پانی جو نہ سرد ہو نہ گرم ۵۱۲

فَاضَ (ض) الماءُ فَیْضًا فَیَضَانًا : پانی بہ کثرت ہوکر وادی کے کنارے سے بہہ پڑنا ، رواں ہونا ۲۹۲

فَجَأَهٗ (س ف) الاَمْرُ فَجْأً بالفتح فُجَاءَةً بالضم : هَجَمَ علیه مِنْ غَیْرِ اَنْ یَشْعُرَبِهٖ ، وقیل : اِذا جَاءَهٗ بَغْتَةً مِنْ غَیْرِ تَقَدُّمِ سَبَبٍ [ق ت] : بے خبری میں آنا ، اچانک بغیر کسی سبب کے آجانا ...

فُجَأَةٌ بالضم : ناگاہ [ص] : اچانک ...

فَحْوَی الکَلَامِ : مَعنَاهٗ و مَذْهَبُهٗ [ق] : معنی کلام ، اندازِ کلام ...

فِراسَة بالکسر : ظاہر کو دیکھ کر باطن کا پتہ لگانا [ت] ...

الفُرْجَةُ : الخَصَاصَة ای الخَلَلُ بین الشیئین [ق ت] ، شگاف [ص] : دو چیزوں کے بیچ خالی جگہ ، دراڑ ...

الفِرقَة : الطَّائِفَةُ مِنَ النَّاس ج فِرَقٌ [ق] : لوگوں کی جماعت ...

فَرِحَ (س) بِهٖ فَرَحًا : کسی چیز سے خوش ہونا ۹۱

الفَرْدُ : الوِتْرُ ، تنہا وطاق ج اَفْراد [ق ت ص] ...

فِرَارٌ بالکسر (ض) : هَرَبٌ ، گریختن [ق ت] : بھاگنا ...

فَرَس بالتحریک : اسپ نر و مادہ [ص ق] : گھوڑا ، گھوڑی ...

فَرْض (ض) : تجویز ، فرض کرنا ۱۲۰

فَرْط : کثرت ، زیادتی ۷۶

فَرَاغ (ف س ن) مِنَ الشَغْل : کام سے چھٹی پانا ۴۲۴

فَرَقٌ (س) : خوف ، ڈرنا ۴۸۰

فَرَقَ (ن ض) بَیْنَ الشَّیْئَیْنِ فَرْقًا فُرْقَانًا : فَصَلَ [ق ت] : جدائیگی کرنا ...

فَزَعٌ (س) الیه : پناہ لینا ، فریاد کرنا ۹۰

فَساد (ن) : خرابی ، تباہی ۲۱۱

فَصْل : حَاجِز بَیْنَ الشَّیْئَیْنِ [ق] : دو چیزوں کے بیچ روک ...

فَضَاء بالفتح والمدّ : پھیلاؤ ۴۱۴

فَضِیْحَة : رسوائی ۷۸

فُضُول : بے فائدہ بات ، بے فائدہ بات یا کام میں لگنا ۲۶۸

فَطَانة (س ، ک) : عقلمند اور ہوشیار ہونا ۷۸

فِطْنَة : فہم ، سمجھ ۷۴

فَقَدَ (ض) فَقْدًا فِقْدَانًا فُقْدَانًا : گم کرنا کھونا [ق ت] ...

فَکٌّ : جبڑا ۴۷۳

فِکْر فَکْر (ن) فيه : سوچنا ۴۸۰

فَلَک ، بفتحتين : آسمان ...

فَنَاء (س، ف) : ختم ہوجانا _ فَتَحَ سے نادر ہے ۳۸۵/۱۸۴

فُنُون : اقسام،فَن کی جمع_ حیرت انگیز چیز ، انوکھی چیز

اَفَانِيْنُ الكلامِ : کلام کے انداز طور طریقے ۱۰۶/۷۸

الفِهْرِس بالکسر : الكتاب الذى تُجْمَعُ : فيه

الكُتُبُ ، مُعَرَّبُ فِهْرِسْت[ق ت۴۰۴ ج۸] ...

فَيْصَل : حاکم ، قاضی ۲۶۱

باب القاف

قَاسَاهُ مُقَاسَاةً : کسی کا غم دُکھ جھیلنا ۵۱۰

قَبْض (ض) : امساک ، روکنا ۷۲

القُبْحُ (ک) : خراب ہونا ، برا ہونا ۵۰

قَبُوْل قُبُوْل (س) : قبول کرنا ، ماننا ۷۸

القَحْطُ (ف) اِحْتِبَاسُ المَطَر [ق]: بارش کا رک جانا ...

قُدْرَة بالضم (ض) :توانستن ، توانائی [ص] : طاقت

، سَکَت ، سکت رکھنا ، کرسکنا ...

قَدَحَ (ف) الشیءُ فِی صَدْرِی قَدْحًا (ف) : اثر کرنا ۹۵

قَدَحٌ : پیالہ ۱۲۷

قَدْر قَدَر : مقدار [ق] ...

قَدِمَ (س) على الاَمْرِ ، اَقْدَمَ على الامرِ : کسی

کام کی جرأت کرنا ۳۱۴

قُدُوْم (س) مِنْ سَفَرِهٖ : سفر سے واپس آنا ۳۶۹

قَدُوم : بسولہ ۲۴۲

القِدَمُ كَعِنَبٍ : ضِدُّ الحُدُوْثِ ، وهو مَصْدَرُ

القديم[ق ت] : جانب ماضی میں ہمیشگی، ہمیشہ سے ہونا ...

قَذْف (ض) : تہمت لگانا ۸۰

قَرْع (ف) : کھٹکھٹانا ۷۶

قِسْمَةُ : اِقْتِسام بمعنی بانٹنے کا اسم مصدر[ت] ...

قَسَمَهٗ (ض) قَسْمًا وقَسَّمَهٗ : جَزَّءَ هٗ [ق] : بانٹنا ...

قَصَدَهٗ وَلَهٗ و اِلَيْهِ (ض) قَصْدًا [ق] : ارادہ کرنا ...

قَصَرَ (ن) الشیءَ علیٰ كذا : چیز کا اسی پر حصر کیا ،

چیز کو اسی پر روک دیا ، یعنی محدود و منحصر کرنا ۴۲۹/۴۰۳

قَصَرَ (ن) عَنِ الْاَمْرِ قُصُورًا : باز رہنا ، عاجز رہنا ،

عاجز و قاصر ہونا ۱۸۷/۵۰۴

قُصُور (ن) تقصير فى الامر : کسی کام میں کاہلی

کرنا ، کوتاہی کرنا ۱۰۲

قُصْویٰ : دور کی حد ۳۸۷

قَضَاءٌ (ض) : حکم ، حکم کردن [ص] _قَضِيَّة :

حکم ج قضايا [ص] ۱۹۹

قَضیٰ (ض)الوَطْرَ قَضَاءً :حاجت پوری کرنا ، مراد کو پہنچنا ۵۰۷

قُطْب : مدارِ کار ۸۰

لفظ و معنی	صفحہ
قُطب قُطب : کھڑی کیل جس پر چکی گھومتی ہے	۸۰
قُطر : کنارہ	۱۷۷
قَطع (ف) : کاٹنا	۲۳۰
قُطن قُطُن : روئی	۳۹۵
قَلَبَهُ (ض) قَلبًا : حَوَّلَهُ عَنْ وَجْهِهٖ [ق ت] : پھیرنا ، پلٹنا ، الٹنا	...
قَناعة (س) : راضی ہوجانا ، تھوڑے پر بس کرلینا	۲۵۲
قَوسُ قُزَح : کمان دار دھاریاں جو آسمان پر نکلتی ہیں	۴۰۸
قَوِیَ (س) قُوَّةً وتَقَوّیٰ : طاقتور ہونا	۳۹۸
القَهْرُ (ف) : الغَلَبَةُ [ق]	...

باب الکاف

لفظ و معنی	صفحہ
کَابَرَ فُلَانٌ فُلَانًا : برتری جتانا	۱۱۶
کاعَ (س) عن الشیء: کسی چیز سے ڈر کر پیچھے ہٹ جانا	۱۷۷
کِبَر (ک) : بڑا ہونا	۱۹۶
کَبِدٌ کِبْدٌ : جگر ج اَکْبَاد	...
کَتَّبَهُ : جَعَلَهُ یَکْتُبُ [م] : لکھانا	...
کَثُرَ (ک) الشیءُ کَثْرَةً کَثَارَةً [ق ت]: زیادہ ہونا	...
کُدْرَة (س ک) :مٹیالا ہونا ، میلا ہونا ، گدلا ہونا	۴۳۸
کِذْب : جھوٹ	۲۲۱
کُرَة : گولہ ج کُریً کُرات	۹۱
کَرُوبِیُّون کَرُّوبِیُّون : سردارانِ ملائکہ، ملائکۂ مقربین	۳۹۳
کَسْر : شکستن [ص] : توڑنا	...
کُسُوف (ض) الشمس : سورج کا گہن زدہ ہونا	۸۸
کَشْف (ض) : کھولنا ، پردہ اٹھانا	۸۰
کِفَایة (ض): کافی ہونا ، بس ہونا	۴۰۰
کَفَّ (ن) عَنْهُ کَفًّا : وہ اس سے رکا	۸۰
کَفَفْتُهُ (ن) عنه کَفًّا : میں نے اسے اس سے روکا	۸۰
کَلَال (ض) : تھکنا	۴۷۶
کَمَال (ن ک ض) : تَکَمُّل : کامل ہونا	۳۵۵
کَمٌّ : مقدار	۱۹۱
کَمَهٌ (س) : مادرزاد اندھا ہونا	۴۲۰
کُمَّثْرٰی : امرود	۴۳۳
کَنز : خزانہ ، مال مدفون	۳۹۶
کُنْه : اصل وحقیقت ، حدونہایت	۵۱۱
کَنیٰ بِهٖ عن کذا (ض ن) کِنَایَةً : اُس نے اس لفظ سے اس معنیٰ کا کنایہ کیا ، یعنی غیر صریح تعبیر کی	۳۸۵
کَهْل بالفتح :مردِ میانہ سال[ص] یعنی نہ جوان نہ پیر[غ]	...

باب اللام

لفظ و معنی	صفحہ
لَا سِیَّمَا : کلمۂ استثناء بمعنیٰ خصوصًا	۱۳۲
لَامُشَاحَّةَ فی الاصطلاح : کسی گروہ کے عرف و اصطلاح میں کیا جھگڑنا	۱۲۸
لَا جَرَمَ : یقینًا ، ضرور لامحالہ	۲۵۳/۹۰
لَایُعْبَأُ بِهِمْ: ان کا کچھ وزن نہیں یعنی کچھ عزت ووقار نہیں	۸۰

لَا یُؤْبَهُ لَهُمْ : ان کی پروانہیں کی جاتی ۸۰
لَا غَرْوَ : کوئی تعجب نہیں ۲۶۰
لَایُغْنِیْ : نفع نہ دے گا ۴۶۹
لامِع : روشن چمکدار ۷۴
اَللُّؤْلُؤُ : الدُّرُّ [ق]: موتی ...
اَللُّؤْلُؤَۃُ : ایک موتی ج اَللَّاٰلِیءُ [ت] ...

لُباب : خلاصہ نچوڑ ۲۵۳
لِبْنَات : اینٹیں ، لَبِنَۃٌ بفتحِ لام وکسرِ باء ، لِبْنَۃٌ ...
لِبْنٌ بالکسر فیهما : خشت [ص] ...
لُبْس : شبہ ۳۰۴
لَبَسَ (ض) علیه الامرَ لَبْسًا: کسی پر کوئی معاملہ مشتبہ کر دینا ۳۰۴
لَبِسَ (س) لُبْسًا بالضم: پوشیدن جامہ [ص]: کپڑا پہننا ...

لِحْیَۃ بالکسر : ریش ج لُحیً لِحیً [ص] : داڑھی ...
لَحَظَهُ وَ لَحَظَ الیه (ف) لَحْظًا بالفتح :نَظَرَ بِمُؤَخَّرِ عَیْنَیْهِ [ق ت]: گوشۂ چشم سے دیکھنا ...
لَحْظَۃ ، جَلَسْتُ عِنْدَهُ لَحْظَۃً ، اَیْ کَلَحْظَۃِ العَیْنِ [ت]: میں اس کے پاس لحظہ بھر بیٹھا ، یعنی جتنی دیر میں گوشۂ چشم سے ایک بار دیکھا جائے ...
لَحْمٌ بالفتح ویُحَرَّکُ : گوشت [ق ت ص] ...
لَطَخَ (ف): لتھیڑنا ، تلطیخ : بہت لتھیڑنا ۴۲۵

لَعْبٌ لَعِبٌ (س) : بازی [ص ت] : کھیل ...
لَمْس (ض ن) : چھونا ۴۷۲
اللَّوْن: هَیْئَۃٌ کالسَّوَادِ والحُمْرَۃِ ج اَلْوان [ق ت]: رنگ ...
لَهِجَ (س) بالامْرِ لَهَجًا : کسی بات پر لٹو ہونا ۲۲
لَیْتَ شِعْرِیْ : کاش میں جانتا ۳۱۴
لِیْنَۃ (ض) : نرم ہونا ۴۲۲

باب المیم

مَایُغْنِیْ عَنْکَ هٰذا : یہ تمہیں فائدہ نہ دے گا ۴۶۹
مَاءُ الوَجْهِ: چہرے کی آب وتاب ، رونق ، چمک ۵۰۸
مَؤُوْنَۃٌ : قُوْت ، گذارۂ زندگانی ، وہ خوراک جس سے سدِّ رمق ہو سکے ۳۸۹
مُؤَدِّی مُوَدِّی : پہنچانے والا [ق] ...
مَبْدَأ : مقامِ شروع ، جہاں سے ابتداء ہو ۱۸۶
مُباشَرَۃ : بلاوساطت ، خود کسی کام میں لگنا ۲۲۷
مُبَالَاۃ : پروا کرنا ۲۲۷

مَتَانَۃ : زور و پختگی ۳۵۷
مُتَابَعَۃ : اتباع ، موافقت ۸۴
مُتَشَوِّف :مشتاقانہ منتظر ، تمنائی ، نہایت آرزومند ۱۲۸/۵۰۷
مُتَطَاوِل : لمبا ۴۳۰

مِثْقَب : برما ۲۴۲
مُثَابَرَۃ : کسی چیز کو بہت چاہنا اور پابندی سے کرنا ۵۰۹

الِمثْلُ المَثَلُ بالکسر والتحریک : الشِبْہُ ، یُقَال : هٰذا مِثْلُهٗ ومَثَلُهٗ کما یُقَالُ شِبْهُهٗ و شَبَهُهٗ [ق ت] : مثل ، جیسا …

مُثَمَّن : آٹھ کور ، آٹھ گوشہ ۹۱

مُجَاوَرَة : ہمسائیگی کردن [ص] : پڑوسی ہونا …

مُجَاوَزَة : کسی سے گذرنا ، آگے بڑھنا ۴۰۲

مَجْدُوْعُ الْاَنْفِ : ناک کٹا ــ جَدْعٌ (ف) : ناک کان ہاتھ یا لب کاٹنا [ص] …

مُحَاكَاة : نقل کرنا ۳۹۷

مُحَاوَلَة : کسی چیز یا کام کا قصد کرنا ، چاہنا ۱۵۸

مُحْوِج : محتاج ، محتاج کنندہ ۸۴

مَحِيْد : اعراض ، جائے فرار ۱۴۹

مَحْشَر بِکَسْرِ الشِّیْنِ وَیُفْتَحُ : موضعِ حشر جہاں لوگوں کو ہانک کر جمع کیا جائے گا [ق ت] …

مَحِيْص : ہٹنے پلٹنے بھاگنے کی جگہ ۳۱۸

مَحْضٌ : خالص [عَدَمٌ مَحْضٌ : نرا عدم ، نری نیستی] ۲۲۲

مَحْو (ن ف) : مٹانا مٹنا ۴۸۳

مُخبًّأٌ : چھپا ہوا ۳۴۶

مَخَازِی : رُسوائیاں ، مَخْزَاة کی جمع ہے ، یا خِزْیٌ کی جمع ہے برخلافِ قیاس ۳۲۱

اَمْرٌ مُخْتَلٌّ : وَاهِنٌ [ت ۲۰۷ ج ۱۴] : کمزور چیز …

مَدَر : مٹی کے ڈھیلے زمین ۴۲۲

مَذَاق : ذائقہ ، ذَاقَهٗ ذَوْقًا مَذاقًا (ن) : اِخْتَبَرَ طَعْمَهٗ : مزہ معلوم کرنا ۴۱۴

مَرَارَةٌ (س) : تلخی ، تلخ ہونا ۵۰۵

مَرَّة : یکبار ، مِرَار : بارہا [ص ق ت] …

المِرْيَة بالکسر والضم : الشکُّ [ق] …

مَرَدٌّ (ن) پھیرنا ۲۶۱

مَرَضٌ بالتحریک (س) : بیماری و بیمار شدن [ص] …

مَرِضَ (س) مَرَضًا بالتحریک مَرْضًا بالسکون [ق ت] …

مَرْمُوْق : جس پر تلاش وجستجو کی نظر مرکوز ہو ۸۰

مُزَخْرَف : مُلَمَّع کردہ ــ دھوکے کی ٹٹی ۷۴

مُسَاعَدة : مدد کرنا ، ساتھ دینا ۲۰۷

مَسَافة : دور دراز راہِ سفر ۴۰۱

مُسَايَرَة : ساتھ چلنا ۷۶

مُسَاوَقَة : ساتھ چلنا ۱۰۱

مُسْكَة : تھوڑا ، بقیہ ۱۰۹

مُسْتَغَث ، اِسْتِغْثَاث کا اسم مفعول : ردی بے کار ، قابل اصلاح ۹۶

مُسْتَنْكَر : اچنبا ۳۰۷

مُسَدَّس : چھ کور ، چھ گوشہ ۹۱

مُسَاوِق : ساتھ ساتھ چلنے والا ۱۰۱

مِسْک بالکسر [ت] : مُشک …

مُسْتَقِيم : سیدھا جس میں کجی نہ ہو ۱۳۵

مُشَاحَّة : مخالفت ۱۲۸

لفظ و معنی	صفحہ
مُشَفّ : شفاف کردہ	۳۷۴
مُشْتَرِی : سات مشہور ستاروں میں سے ایک	۱۱۹
مَشْی (ض) : چلنا	۳۹۶
مَصْلَحۃ : صَلاح ج مَصَالِح [ق ت] : نیکی ، خوبی ، بھلائی ، اچھائی ، فائدہ	...
مَصِیْر (ض) : پلٹنا	۳۳۳
مُضَاجَعَۃ : ساتھ سونا	۵۰۵
مُضَادَّۃ : مخالفت	۴۶۸
مُضَامَّۃ : ضم ہونا ، ایک دوسرے کے ساتھ ہونا	۴۹۹
مُضَاهَاۃ مُضَاهَأۃ : مانستن [ص]: مشابہ ہونا	۴۸۴
مَضْحَکَۃ : جس پر ہنسی آئے ج مَضَاحِک	۷۸
مُضْغَۃ : گوشت کا ٹکڑا	۵۲۹
مَطَرٌ بفتحتین : باراں ج اَمْطَار [ص ق] : بارش	...
المُعْضِلَۃ : المَسْئَلَۃُ المُشْکِلَۃُ [م]	...
مُعِدٌّ ومُهَیِّءٌ : آمادہ و درست کرنے والا	۴۰۳
مَعْمُوْرٌ : آباد	۵۲۲
مَعْرِض : جہاں کوئی چیز پیش کی جائے	۹۴
مَعْزِل : موضعِ کنارہ کشی ، جہاں آدمی کنارہ اختیار کر کے چلا جائے	۷۸
مُعَوَّل ، عَوَّلَ علیه مُعَوَّلا : بھروسہ کرنا	۴۷۴
مَعْدِن : کان سونا چاندی وغیرہ جواہر کی	۴۱۰
مُقَاسَاۃ : دکھ غم جھیلنا	۵۱۰
مُقاوَمَۃ : برابری کرنا	۱۸۸
مُقَدِّمَۃ مُقَدَّمَۃ : کسی بھی چیز کا شروع	۸۳
مِقْلاد : کنجی ، خزانہ	۲۷
مُقَعَّر : گہری جگہ ، کرہ کی داخلی جوف دار سطح	۲۴۵/۱۳۹
مَقْنَعٌ : مَا یُرْضِیُ : جو راضی کر دے ، کافی ، اطمینان بخش ، سیر حاصل	۵۰۱
مُکْث (ن ک) : انتظار میں کسی جگہ رکے رہنا	۳۶۳
مَلَکُوْت : بادشاہی اللہ تعالیٰ کی	۳۹۰
مُلازمۃ : چمٹے رہنا	۳۰۹
مِلَّۃ : شریعت ، مذہب ج مِلَل	۴۰۹
مَلَاذُّ : موقعہائے لذت ، مَلَذٌّ کی جمع	۵۰۷
مُلْک بالضم : بادشاہی [ص]	...
مِلَل : جمعِ مِلَّۃ یعنی شریعت یا دین	۷۶
مُلَائَمَۃ : موافقت	۳۸۰
مَنْصِبٌ : خاندانی شرافت ، مرتبہ ، بلند رتبہ	۵۱۲
مُنَازَعۃ : کشش	۵۰۷
مُنَاکَرَۃ : جنگ	۲۱۷
مَنْدُوحَۃ : گنجائش ، آزادی	۲۵۳
مَنْهَجٌ بالفتح مِنْهَاجٌ بالکسر : واضح راستہ ، شاہراہ	۳۵۷
مِنْشار : آری	۲۴۲
مَنْحَس : سببِ نحوست	۲۶۳

مَنبَعُ الماءِ : پانی پھوٹنے کی جگہ ، سرچشمہ ۳۳۴

مَنع (ف) روکنا ، نہ دینا ، محروم کرنا ۴۲۲

مُنقَطَع : مقام ختم ۱۸۶

مُوَازَاة : آمنے سامنے ہونا ۴۰۲

مُوَاظَبَة علی الشیءِ : مداومة علیه [ت]، پیوستہ بودن برکارے [ص] : کسی چیز پر ہمیشگی کرنا ...

مَوَالِید: مَولود کی جمع، جمادات نباتات حیوانات ۴۰۹

مَوتیٰ : مَیِّت کی جمع ، مردہ ۴۱۱

مُوفِی : زائد ، بڑھاہوا ۷۲

مُهَیِّءٌ ومُعِدٌّ : ہموار و تیار کرنے والا ۴۰۳

مَهواة : گہرا کنواں ۷۸

المُهجَةُ : روح ۲۸

مَیت مَیِّت : مردہ ج اَموات مَوتیٰ ۵۲۲

مَیل الیٰ (ض) : جھکنا ۲۲۶

باب النون

نَابَ (ض) عنه نَوبًا مَنَابًا : جائے کسے ایستادن [ص] : کسی کی جگہ کھڑے ہونا ...

نَاحِیَة : کنارہ ۱۳۷

نَاهِیکَ : تمہیں کافی ۳۲۰

نَاصِع : خالص ۵۰

نَبَا (ن) البَصَرُ نُبُوًّا : نگاہ کاروگرداں وگریزاں ہونا ۲۱۷

نَبَات بفتح : گھاس سبزہ درخت وغیرہ جو بھی زمین سے اُگے [غ] ...

نَبتًا نَبَاتًا (ن) [ت] : اُگنا ...

نَبضٌ (ض): رگ پھڑکنا ۷۸

نَجَاة (ن) من کذا : خَلَصَ منه [ق ت] : چھٹکارا پانا ...

نَحتَ (ض) : الشیءَ نَحتًا : چھیلنا تراشنا ۲۴۲

نِحل : نِحلَة بمعنی دین کی جمع ۷۶

نَدِمَ (س) علیه نَدَمًا نَدامَةً :اَسِفَ [ق] ، پشیمانی [ص] : پچھتانا ...

نُزُوع عن (ض):باز رہنا نُزُوع الیٰ (ض):مشتاق ہونا ۷۶/۴۱۵

نِسبَة (ن) : مناسب ہونا ۲۸۲

نِسبَة (ن) : نسبت کرنا ۴۴۶

نَسجُ الثَّوبِ (ض ن) :بافتن جامہ [ق ت ص]: کپڑا بُننا ...

نَسَّاج : کپڑا بُننے والا ۲۷۱

نَسَقَ (ن) الکَلَامَ نَسقًا :عَطَفَ بَعضَهٗ علیٰ بعضٍ ، النَّسقُ : نَسقُ الشَیءِ بَعضُهٗ علیٰ بَعضٍ [ق ت]: کلام کو جوڑنا ، ترتیب دینا ، چیز کو ایک کے اوپر ایک رکھنا ...

نَسق بالسکون (ن) سخن را بر یک سیاقت راندن [ص] : کلام کو ایک طرز ایک انداز پر چلانا ...

نَشأَ (ف) الصَّبِیُّ نَشأً نُشوءًا : پروان چڑھنا ۷۴/۴۷۸

نَشَرَ (ن) الخَشَبَةَ نَشرًا : لکڑی چیرنا ۲۴۲

نَشر (ن) : مردے کو جلانا ۴۹۴

لفظ و معنی	صفحہ
نَصَب (ض): گرانا ، اٹھانا	۴۳۹
نُطَفٌ جَمْعُ النُطْفَةِ [ق]	...
نُطْق (ض) : بولنا	۴۴۶
نُظّار : اہل نظرومناظرہ ــ ناظر کی جمع ہے	۸۰
نَظَر : کسی چیز کااندازہ لگاتی سوچ	۷۴
نَظَرْتُ (ن س) الیٰ کذا : دیکھنا [ت]	...
نَظَرْتُ (ن س) فی کذا : غورکرنا[ت]	...
نظیر : مانند ج نُظَراء	۷۴
نَعْمَةٌ ، تَنَعُّم کااسمِ مصدر : خوش عیشی	۷۲
نِعْمَةٌ : خوشگوارحالت ، فضل واحسان ج نِعَم	//
نَعِیْم : فضل واحسان	//
نُفُور نِفار (ض) : نفرت کرنا	۴۷۰
نُفُوْر بالضم نِفَار بالکسر (ض ن) : رمیدن [ص] : بھاگنا ، بدکنا	...
نَفْس : روح [ق]	...
نَفْذٌ (ن) : چھٹکارادینا	۲۸
نَفَذٌ (س) : چھٹکاراپانا	//
نَقْص (ن) اِنْقَاص تَنْقِيْص : گھٹانا	۱۱۶
نَقْصٌ نُقْصَان (ن) : گھٹنا	۴۸۰
نَقْضُ (ن) البِنَاءِ : بنیادڈھانا	۳۱۱
نَقْل :ازجائے بجائے بردن [ص] : ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانا	...
نَقِیصة : عیب	۸۶
نَقِیٌّ : ستھرا	۸۴
نَکْبًا (ن) نَکَبًا (س) : راستے سے ہٹ جانا	۲۵۳
نَکَی (ض) العَدُوَّ وفی العَدُوِّ نِکَایَةً : زخمی کرنا ، قتل کرنا [ق ت ص]	...
نَکْس (ن) : اوندھاکرنا	۸۰
نَکَال بالفتح : عقوبت [ص] : سزا	...
نِلْتُهُ (ض س) نَیْلًا : کسی تک پہنچنا	۳۱۹
نَمَا (ن) اَلْمَالُ وغَیْرُهُ نُمُوًّا : زَادَ [ق ت] : بڑھنا	...
نَمَطٌ : قِسم ، طور ، طریقہ	۳۵۲
نوامیس : جمعِ ناموس : جال ، مکروفریب	۷۶
نِهایة : غایت ، آخر	۷۲
نَهْجٌ بِفَتْحٍ فَسُکُوْنٍ : الطریقُ الواضحُ البَیِّنُ [ق ت] : صاف واضح راستہ	...
نَهْضٌ نُهُوْضٌ (ف): اٹھنا	۱۰۳

باب الواو

لفظ و معنی	صفحہ
وِتْر : طاق	۱۱۹
وَتَر بفتحتین : زہ کمان [ص] کمان کاچلّہ یعنی تانت ج اَوْتار [ق]	...
وَتِیْرَة : طور طرز طریقہ روش رکھ رکھاؤ	۳۹۴
وَثِقَ یَثِقُ بِهٖ وُثُوْقًا : کسی پر بھروسہ کرنا [ت ص]	...

وَجِيْز : مختصر ۳۸۲

وَجْعٌ (س) رنجوری ودردمندی [ص] ...

وَجه : معنیٰ ۳۳۵

وُرُوْد (ض) : آنا ، پہنچنا ۷۲

وَسَاطَة: میانجی[ص] : دو کے بیچ درمیانی یعنی واسطہ ہونا ...

وُسْعَة بالضم : فراخی [ص غ] ...

وَسَطُ الشیءِ مُحَرَّكَةً : ما بَيْنَ طَرَفَيْهِ [ق] وَهُوَ
اِسْمٌ [ت] : متوسط ، چیز کے دوکناروں
کے بیچ میں جوہو ، یہ اسم ہے ...

وَسْط ، فاِذَا سُكِّنَتِ السِّيْنُ كانت ظَرْفًا [ق]
درمیان ، یہ ظرف ہے ...

وَصْفٌ (ض): بیان کرنا ۵۰۳

وُصُوْل (ض): رسیدن [ص] : پہنچنا ....

وُضُوْح (ض): ظہور [ت] : ظاہروروشن ہونا ...

وَضَعَ (ف) الشيءَ وَضْعًا : اِخْتَلَقَهُ [ت] : گڑھنا ...

الوَضْعُ : موضوع ، یعنی اصطلاح ۳۱۶

وَطَرٌ : حاجت ، اہم حاجت ۵۰۷

وَظِيْفة : مقررہ مقدار کسی چیز کی ج وَظائف ۷۴

وَظِيْفة : فرض ۷۴

وَعَدَهُ(ض) الْاَمْرَ وبالْاَمْرِ عِدَةً وَعْدًا [ق] :کسی
سے کچھ وعدہ کرنا ، کسی کو کسی بات کا وعدہ دینا ...

وَفْق : موافق مطابق ۱۹۵

وَقَفَ (ض) وَقْفًا وُقُوْفًا : دَامَ قَائِمًا [ق ت] :
کھڑے رہنا ، ٹھہرنا ...

وَقَفَ(ض)علی المعنیٰ :اَحَاطَ بِهٖ[ت]:معنیٰ کا احاطہ کرنا ...

وُقُوْف(ض) علی المَعْنیٰ :معنیٰ کا احاطہٗ ذہن میں آنا ۴۳۴

وَقْعًا وُقُوْعًا (ف): پڑنا ۲۲۶

وَقَعَ (ف) وَقْعًا وُقُوْعًا ، وَقَعَ فِیْ قَلْبِی السَفَرُ
[۵۲۸،۵۲۲ ج۱۱] : میرے دل میں سفر گھر کرگیا ...

باب الهاء

هَالَة : چاند کے اطراف کا دائرہ ۴۰۸

هَائِلة : پرہیبت ۷۶

هُبُوبِ رِيح (ن) : ہوا کا جوش میں آنا ، آندھی اٹھنا ۴۱۵

هَجَرَ (ن) :کسی چیز کو چھوڑنا اوراس سے منہ پھیرلینا ۸۴

هُجْر : بیہودہ بات ۹۶

هُجُوْم (ن ض) عَلیٰ : اچانک آپڑنا ۴۱۵

هَدْم : ڈھانا ۲۰۷

هَذَيان (ض) : بکواس کرنا ۹۵

هَرَبًا (ن): بھاگنا ۳۸۰

هُزِلَ هُزالًا بالضم : لاغری ، لاغر ہونا [ق ص] ...

هَلُمَّ جَرًّا : یہ سلسلہ یہاں تک آگے بڑھاتے آؤ ۳۶۴

هَمٌّ : غم ۴۰۵

هِمَّة هَمَّة : ہمت : نفس کی ایک پختہ قوت جو اونچے
درجے کے امور و معاملات کی خواہاں اور
گرے درجے کی باتوں چیزوں سے
گریزاں ہوتی ہے ، دل کی بھرپور توجہ ۴۳۱/۴۰۶

الهَوَاءُ : الجَوُّ مابین السَّمَاءِ وَالْاَرْضِ ، وکُلُّ
فَارِغٍ هَوَاءٌ[ق ت ۳۴۵ ج ۲۰]: فضائے آسمانی ، خَلا ...
هَوَسٌ : ایک طرح کا جنون ، امیدِ مُستبعَد ۲۵۶/۴۶۷
هَوُل : دہشت اور گھبراہٹ ۷۶
هَوُل (ن) : دہشت طاری کرنا ۷۶
هَوَّلَهُ : مرعوب کرنا ، دہشت میں ڈالنا ۳۰۷
هَوُنًا (ن) : آسان ہونا ۹۱
هَوَی (ض) الشیءُ هُوِیًّا : اوپر سے نیچے گرنا ۲۲۶
هَیَّأَ تَهْیِئَةً تَهْیِیْئًا : اَصْلَحَهُ [ق ت] : بنانا،
سنوارنا ، قابل بنانا ...
هَیْکل : قالب، بدن [ص] ...

باب الیاء

یَأْس (س) : ناامیدی ۴۰۴
یُبُوْسَة (ح س): خشکی خشک ہونا [ق ت] ۴۱۹
یَتَضَائَلُ : پست ہے ۷۲
یَسِیْر : قلیل ۸۰
یَسْتَقِیْمُ لَهُمْ قَوْلُهُمْ : اُن کے تئیں اُن کا یہ کہنا ٹھیک ہے ۱۳۵
ما یُغْنِیُ عَنْکَ هٰذا : یہ تمہارے کام نہ آئے گا ۴۶۹
یَقَظَة (ک س) : بیداری ۳۹۷
ینخفض : پست ہے ۷۲

رحمة الملكوت

لامَام اهل السنة قُدِّسَ سِرُّہٗ

بر

فواتح الرَّحَمُوت

للعلامة بحر العلوم عبد العلی قُدِّسَ سِرُّہٗ

کے قلمی منقول نسخے سے ص ۴ تا ۱۰ اور ص ۱۳ اور ص ۱۵ تا ۱۷

کا عکس

(٤) وأنت العزيز الحكيم فأن يعذب يعذب لحكمة وإن يغفر يغفر لحكمة فاين الرجحة ١٢

قوله لا يمكن أن يتعلق إرادته — أقول معاذ الله أن يقول به فانه الجبر صرفا او المنسوب به ١٢

قوله وغيره مناف لوجوب الفعل — أقول هذا وجوب ولاحق ووجوب لاحق لا ينافي بل الاختيار وتحقيقه عدمه نقص يجب تنزيه المولى تعالى عنه فالملزوم تخلف مراده عن إرادته ١٢

قوله عند تعلق الإرادة — أقول الحكمة من باب العلم دون الفعل فالسفه من باب الجهل والله تعالى متعال عنه ونعلم علما ضروريا من الدين وإنه سبحانه وتعالى لا يريد ولا يفعل إلا ما فيه الحكمة البالغة أما أنه لا يمكن لمراده فإن الله تعالى صنع الله الذي أتقن كل شيء أن يريد أن يفعل خلاف الحكمة بحيث صار مقيدا [illegible] فيها توجه عليه الاعتراض ولتطرق إليه النقص تعالى سبحانه ولا يمس بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يقبح منه شيء وإنه إذا جاز تعلق إرادته بكلا الطرفين فلم تعلق بأحدهما دون الآخر أجاب [illegible] بأن شأن الإرادة ترجيح أحد المتساويين من دون مرجح ويرد عليه الشارح [illegible] ما ذكرنا كتابنا على شرح المقاصد صفحة ١٢٩ ج ٢ [illegible] المرجح بها بوجوده ويكون به موافق الحكمة ولكن الشارح العلامة لا يعرف بالترجيح فالم يبلغ إلى حد الإيجاب كما صرح به ١٢ الحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه كما يحب ربنا ويرضى زنة عرشه وعدد خلقه ورضى نفسه ومداد كلماته [illegible] كانت تختلج هذه المسألة في قلبي بأن [illegible] مشائخنا رحمهم الله تعالى أن [illegible] تعذيب الطائع لأنه محال سمعا والعذاب محال على الله تعالى سبحانه [illegible] الأشاعرة رحمه الله تعالى أن الله تعالى لا يقبح منه شيء وكانت نفسي

(ج) بحمد الله تعالى للاتيان الدالي [illegible] يتعذر لي تقدير الاعتراض على
شيء من افعال المولى تعالى بمنه في حق ما علا ولذا ذكرت في المعتمد المعتقد
اني في هذا النوع مع ائمتنا الاشعرية وافترقه الضياء في رسالتي قوامع الحديد
على خذا منطق الجديد وذكرت تقريرا في المعتمد انتصارا للامام النسفي في
العمدة فذكرت لقوله توجيها على مسلكهم وما كان قلبي يرضى به كما انشرح فيه
اليه وقد وعدني المولى الكريم بجاه حبيبه صلى الله تعالى عليه وسلم اني اذا
اترددت في امر من اصلا او فرع فربما يبرق نفل بارقته في الوضوء او
في الذهاب الى المسجد او في الصلاة فتنكشف المسألة بحمد الله تعالى
فبينا انا في ليلتي هذه لليلتين بقيتا من ذي القعدة الحرام سنة ١٣٢٩
في صلاة الوتر اذ برقت بارقة الفضل بحمده تعالى ثلث مرات في كل
ركعة مرة واستقرت عقيدتي ان الحق هو الاتحاد مع الائمة الاشعرية
رحمهم الله تعالى ان الله تعالى لا يقبح منه شيء ومعلوم قطعا ان خلق العالم
حكمة عظيمة بالغة ولو لم يخلق لم يلزم سفه والا لزم الاستكمال بالغير
تعالى عنه ومن كل نقص علوا كبيرا وذلك لانه لو لم يخلق لخالف
الحكمة وخلافها سفه والعياذ بالله تعالى والسفه نقص فلو لم يخلق
لزمه [illegible] فكان مستفيدا بالخلق دفع النقص تعالى عنه ومن كل ما
لا [illegible] الى الآن وكذا في كل فعل تعرفونه
على خلاف الحكمة كتعذيب الطائع والتكليف بالمحال وغير ذلك

فان قلت انما يندفع النقص بارادته تعالى ما يطابق الحكمة وان
لزمها وقوع المراد فليس الكمال بالمراد بل بالارادة وهي صفة سبحانه لا عينه
ولا غيره فلا يكون مستفيدا بغيره تعالى قلت الارادة التي هي صفة صفة

ذاتية قائمة به تعالى متعالية عن الاضافات وبها دفع النقص يجئ
من قبيل ارادة الخلق والانجاز اى من جهة تعلق الارادة بالمراد فتعلق
ارادته تعالى بالعالم وان كان ازليا على التحقيق فليس من صفاته الذاتية
بل الاضافية والاضافات غيره تعالى تعلقا فيلزم الاستكمال بالغير والعياذ
بالله تعالى فان قلت اذا كان تعلق ارادته تعالى قديما وهو غيره لزم
قدم الغير قلت ليس التعلق قديما ومن اطلق عليه القديم فقد تجوز بل هو
ازلى وذلك لان القديم موجود والتعلق اضافة والاضافة لا وجود
لها فى الاعيان وانما يقال ازلية كما يقال امكان كل شئ ازلى فانجلى
الصبح ولله الحمد واستقر عرش التحقيق ان الحكمة من صفاته الكمالية
وعدمها النقص والعياذ بالله تعالى اما النفعية بما ذكرنا وفى الافعال
فلا يلزمه تعالى اصلا بل هو لا يزيد ولا ينقص الا اعتراض
ولا يقبح منه شئ اصلا فلو عذب اهل السموات والارض لعذبهم وهو غير
ظالم لهم كما فى الحديث ولذا انه تعالى لا يجب عليه شئ لا لطف ولا
حسن ولا اصلح ولا اثابة مطيع ولا تعويض ايلام ولا ولا ولا وهلم الى
قوله تعالى يفعل الله ما يشاء وقوله تعالى ان الله يحكم ما يريد فلو صرافيه
سبحوبه ومحوقته الحاد فيه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وبه ظهر ان ترجيح
ما قرره هذا العلامة البحر وما قدمته من تعقيب كما فى ذى المعتبة من الجنوح فى
المسألة الى مراعاة بعض ما للاصحاب ولا ترديد فيها فقد رجعت عنه بشرح
صدرى بحمد الله تعالى ان ربى لا حاكم عليه ولا يقبح منه ما فعل كما فعل واما
ان لطف فيه اقرار عين سواد المذهب الذين يقولون تجويز الكذب عليه تعالى
كما يقولون علوا كبيرا فان الكذب فى الكلام والكلام صفة وهذا الكلام فى

(٧) الفعل والخلق فلا يقبح منه تعالى ما فعل ولا ما خلق كائنا ما كان الحمد لله
الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا
بالحق والحمد لله رب العلمين ١٢ ثم رأيت في اليواقيت والجواهر للامام
الرباني عبد الوهاب الشعراني قدس سره النوراني قال المبحث السابع و
العشرون في بيان ان افعال الحق تعالى كلها عن الحكمة والا لقال انها با
الحكمة لئلا تكون الحكمة موجبة فيكون محكوما عليه لانه تعالى احكم الحا
كمين فعلم انه لا ينبغي ان تعلل افعال الحق بالحكمة اهـ ثم نقل عن الشيخ
الاكبر رضي الله تعالى عنه انه قال في الفتوحات خلقه تعالى لا يعلل
بالحكمة فيكون معلولا لها اهـ وهذا عين ما الهمني ربي وله الحمد ثم اقول هذا الحكم في
الحكم الكلي اي هل يجوز عقلا تعلق الارادة الالهية بما لا حكمة فيه اما الحكم
على شيء من الجزئيات بوجوبه وامتناعه نظرا الى الحكمة فلا سبيل اليه قطعا
قطعا بل كل فعل او ترك يوجب نقض حكم الحكمة فالحق انه يحكم العقل
البشري القاصر لا للحكمة اذ ليس معناه الا انا نقطع ان لا حكمة فيه خلافه
اصلا اذ لو كان الحكمة في كل الطرفين لما وجب احد منهما وما يدري الانسان
بهذا فهال ان يحيط العقل القاصر بكل حكمة فلعل ما نظن ان لا حكمة فيه فيه
حكمة اجل واعلى محاطينا لا فيه فليس الحكم الا تحكما الا ترى ان ايجاب
ان لا يذكر الله تعالى احد ابدا او تحريم ان يشكر الله تعالى احد ابدا مما
لا تكون فيه حكمة ثم ابدى فيهما المحقق ابن الهمام في المسايرة ان لو
وقعا لكان فيهما حكمة بالغة انظر المسايرة ص ١٦١ فتحرير الاصول ص ٩٥ ج ٢ و
قال في المسايرة ص ١٧٨ تو ليم (اي صاحب الكفاية) واقع فيكون على وجه
الحكمة مع انه على خلافه فبما قلنا حصل هذا المقصود من جهة مناسبة الشيء

للقصد من دهو ثابت في الشاهد حيث يثبت في العقل مناسبة فعل الملك
بعبده اذ ظفر به وعفوه عنه الجبار العدم الالتفات اليه تحقيرا لشانه اھ
ثم قال ہذا الذی ذکرنا یرجع الی امر الآخرة اما فی الدنیا فلا نزاع فی وقوع
الایلام بل فی ایجاب العوض باعتباره والخلف لا یوجبونه (علی الوجه
فاقا للاشاعرة) خلافا للمعتزلة ویعتقدون فیه حکمة لا نسخة فقد
تدرک وقد تخفی تنطمس وقد لا تدرک کما فی البہائم ونحوہا فنحکم بحسنه
قطعا ونعتقد فیه حکمة قصرنا عن درکہا فیجب التسلیم له واعتقاد الحقیقة
فی فعله وترک الاعتراض له الحکم والامر لا یسأل عما یفعل بحکم ربوبیته
وکمال علمه وحکمته البالغة التی تقصر عن درکہا عقول العقلاء والله یعلم
وانتم لا تعلمون اھ ملخصا وقال العلامة فی شرح المقاصد ص ۱۵۲
جوز اصحابنا تکلیف ما لا یطاق لکن فرع مسئلة الحسن والقبح ولکن
القول بانه یقبح منه شئ ویجب علیه فعل او ترک لان لکن النفس انما
یحول فی ذلک علی ان تکلیف ما لا یطاق سفه والفعل الخالی عن الغرض
عبث وکلاهما قبیح لا یلیق بالحکمة والمعتزلة منهم من اثبته بقیاس الغائب
علی الشاهد فان العقلاء حتی المنکرین للشرائع یستقبحون تکلیف
الموالی عبیدهم ما لا یطیقونه ویذمونهم علی ذلک والجواب ان ذلک
من جهة تطلع المستقبح بان افعال العباد معللة بالاغراض وان مثل
ذلک مناف لغرض التکلیف ومصلحة العالم ولا کذلک تکلیف علام الغیوب
اما لتنزه افعاله من الغرض واما لقصده حکما ومصالح لا تہتدی الیہا
العقول فان قیل کلامنا فی تکلیف التحقیق والمواخذة علی الترک لا فی
التکلیف لاسرار أخر کما فی التحدی قلنا نحن ایضا انما نجوز احتمال اسرار

٢ وزعم بعضهم ان الافعال الربانیة ... الا بالاغراض

(٩) رجز في ذلك التكليف وفي تثبيت استحقاق العقاب اه مختصرا ١٢

ثم اقول وفضلني ربي بوجه اخر ازهر واظهر وهو انا نقول نعم يستحيل ان يصدر منه تعالى فعل او ترك لا حكمة فيه وتفسير ذلك ان الحكمة حاكمة عليه تعالى فيستتبع لوارد لها ثم ارادة موافقا لها لارادة والا لم يمكن ان يريد كما زعم حاشاه عن ذلك بل كان الحكمة لازمة لارادته فيما يريد فان قلت

لذا كانت الحكمة بجميع الوجوه منحصرة في فعل شئ تركه خاليا عما به اصلا فان اراد تركه يلزم الخلو عنها وكذا ان اقتضت تركا بحيث لا وجه للحكم في الفعل فاراد فعله قلت فرض باطل وتقدير مستحيل فان جميع وجوه الحكمة المخصوصة المعقولة لكم وللعلمين جميعا ان انحصرت في احد الطرفين فهي الطرف الاخر وجه باهر قاهر وهو الاستغناء والعلم بانه يفعل ما يشاء وانه هو الغني الحميد وانه فعال لما يريد وانه لا يسئل عما يفعل فهذا وجه عام تام يشمل كل ما تخال خاليا من الحكمة اصلا فيدعي كونه سفها او عبثا او وضع شئ في غير محله فثبت الحمد ان الحكمة لازمة لارادته تعالى تدور معها حيث دارت وانه يستحيل ان يكون شئ من السفه والعبث والجور والظلم والقبيح مساغ اصلا الى شئ من افعاله عز جلاله فيريد ما يريد باختياره المطلق التام الصرف الناصع الذي لا نصيب عليه من جهة شئ اصلا فنافى الحكمة زاجر فيه تعالى كان وهنالك حصحص الحق سادتنا الاشعرية والمستبان كالشمس والليل انه لا يقبح منه شئ كما لا يجب عليه شئ فان هذه القضية الاخيرة قد اجمعت عليها سادتنا الماتريدية والاشعرية وبالجملة والى من السنة جميعا وتلزمها القضية الاولى لزوما بينا اذ لو قبح منه شئ لوجب عليه تركه اذ لا ينبغي لشانه ان يفعل القبيح لكن لا يجب عليه شئ اجماعا

فوجب ان لا یتیح منه شئ اجماعا ولله الحجة السامية ولا ينافي ذلك عقلية
الحسن والقبح كما عليه ائمتنا الاشعرية فان الانقسام حاصل عقلا بالنظر الى السبب لانهم لا خطابهم من الوجه العام الذى ذكرناه في
افعاله تعالى وهو الاستغناء والجبار ان لا حكم عليه لاحد فافعاله عزجلاله
كلها حسنة عقلا وشرعا جزما وقطعا لاعبث وسبحانه ولله الحمد ١٢

قوله وجوب الارادة لاجل الحكمة ...... اقول هذا وجوب سابق وهو باطل وهنا في الاختيار بل ينفيه وحصوله نقص يجب تنزيه المولى تعالى عنه للزوم كونه متغيرا بالحكمة تحكم بانها لا يستطيع خلافها ١٢

قوله ويجب لكونه ازليا كسائر الصفات - اقول فاذن يكون من لوازم الذات كسائر الصفات فلا يمكن البارى تعالى شانه ان يريد خلافه وهذا هو وجوب الجبر تعالى عنه ١٢

قوله وقد انكشف لك الفرق بين الاختيار - اقول لا محصل لما كان له فوق ما ذكر المصنف ان الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار عند المعتزلة ١٢

قوله والايجاب منه تعالى - اقول ننقل الكلام الى ذلك الايجاب بل هو بارادته تعالى واختياره اولا فان كان الثانى الى الوجوب بالجبر تعالى عنه علوا كبيرا وان كان الاول نقل الكلام الى ذلك الاختيار فيلزم اما التسلسل في المبدا او الوجوب المحرب عنه ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم ١٢

قوله فيجب ثبوته له تعالى - نعم ولكن هو الوجوب اللاحق لا عين الوجوب السابق ١٢

قوله من غير وجوب امر مستحيل - الوجوب بالارادة واجب وعدمه هو

قوله والالزم قدم الحادث - ان لم تنتف فقط ۱۲

قوله او الاستحالة - ان فرض انتفاؤها في شئ من الازمنة لان
الصادر بطريق الايجاب لازم وانتفاء اللازم انتفاء الملزوم ۱۲

قوله على سبيل الوجوب - بل على وجه الصحة ۱۲

قوله واما الحالة - لانها من الموجودات وقد تقدم ان الوجود
يجب عند وجود علته ۱۲

قوله كما ياتي في المقدمة الرابعة ۱۲

قوله اما الاترجيح اصلا - اقول لاحاجة الى هذا الشق لان الكلام في
الترجيح ۱۲ ذلك الحين لا عند وجود العلة

قوله والالزم اثبات الثابت - اقول كان رحمه الله تعالى في
العلة التامة وانتم القائلون في العلة الفاعلية فان الارادة الا
زلية اذا تعلقت بوجود الحادث في الحين الفلاني كان مما يتوقف
عليه وجوده اتيان ذلك الحين لعدم امكان ان يتقدمه فيوجد من
دون ايجاد لان الموجد لم يقتض وجوده قبل ذلك الحين واذا كان
الحين ايضا داخلا فيما يتوقف عليه وجوده كان هو الجزء الاخير
لعلة التامة فلم يجب الممكن الا عند وجود العلة ۱۲

قوله والالزم اثبات الثابت - اقول الكلام في ترجيح احد المتساويين
او المرجوح اي الترجيح من دون داع الى الترجيح او بل على خلافه الذي
فمعنى الراجح ما الترجيح داع من خارج وح تختار الشق الثاني ولقوله يرجح
الراجح اي ما الترجيح داع ولا يلزم به اثبات الثابت لان الداعي لا
يثبت بل يدعو المثبت الى اثباته هذا والحق ان هذه المقدمة ثابتة كما

(١٥) لا لابطال مدعاك بتسليم مطلبه اقول هنا تفصيل انتهى فيه تردد و
ارادة وتعلقها ولا شك ان المولى تعالى تعلق بكل شيء بقدرته
وارادته وتعلقها فانتفى الايجاب القائل به الفلاسفة الغافل عنه
ثم لا شك في صحة الترك بالنظر الى القدرة لاستواء نسبتها الى
الطرفين وكذلك بالنظر الى ذات الارادة لان شانها تخصيص
احد المقدارين ولما خصصت رفع وكذلك بالنظر الى نفس
تعلق الارادة من حيث انه اضافة الى طرف بعينه فانه لا تخصيص للارادة
لاحدهما ولا تقييد الارادة لاحدهما بشيء منهما فالتعلق المطلق
القابل لتعلقها النسبة الى الطرفين وكذلك بالنظر الى التعلق بنظر
الفعل عنا اى في وقته مخصوص فان الصحة الثابتة مع الواقع بسبب
اطلاق تعلقها لا تزول وقت خصوص التعلق اما بشرط التعلق با
لفعل المعين فلا يصح الترك ويجب ان لا يصح اذ لو صح لصح تخلف المراد
عن ارادته فاصح الترك بشرط التعلق بالفعل نقص عظيم يجب
تنزيهه تعالى عنه وهذا لا توهم فيه لتوجب الجيد احد له [illegible] العقل
الاشتراط لانه اريد مثلا مقيد في وقت وجوده للشرط وجوده [illegible]
[illegible] آخر وانه المتعال وجود لا شريك له وذلك ان يجب
الارادة لا تنافي صحة الترك ولا الوجوب بالارادة ولكن وجوب
التعلق بطرف بعينه وذلك ان وجوب الارادة اى كونها صفة
لازمة للذات لا يوجب شيئا اذ لا نظر فيه الى اضافة والوجوب
الموجب وجوب بالفعل والواجب ولا ينافي صحة الترك
كما علمت اما وجوب التعلق فيوجب ان الفعل وذلك يمنع صحة

ان لا یفعل وذلک التعلق سواء فرض قدیما او حادثا لا بد له من
تعیینه من الذات العلیة اذ هو ممکن فی نفسه لصحة کلا التعلقین با
النسبة الی القدرة والارادة کما مر والممکن لا یستغنی عن مؤثر واذ
هما تعلقان جائزان فلا بد لوقوع احدهما من مخصص فان صدر
ایجابا کما اذا کان قدیما اذ القدیم لا یستند الی مختار کما هو المشهور بین
الجمهور بل ادعوا علیه الاجماع حتی من الفلاسفة فیثبت وجوب التعلق
فوجب ان یفعل فلم یصح ان یترک وان صدر اختیارا کما اذا کان حادثا
او ولو قدیما علی القول بصحة استناده الی المختار فلا بد للاصدار بالاختیار
من تعلق الارادة به ثم ینقل الکلام الی التعلق بالتعلق فاما ان یتسلسل
وهو محال فی المبدء وامکان التعلق اعتبارا او ینتهی الی الایجاب فیعود
المحذور والجواب بتوفیق الوهاب ان التعلق سواء کان ازلیا او متجددا
صادر بالاختیار والارادة ولا تسلسل ولا ایجاب وذلک لان الارا
دة من شانها تخصیص احد المقدورین ولا تحتاج فیه الی مخصص من
خارج اذ المحال هو الترجیح من دون مرجح فلا ترجیح بدونه فکان للارادة
ان تخصص احدهما ایا ما کان تخصیصها احدهما لا بتخصیص علیها حتی یکون
وجادا لا هی محتاجة فیه الی شیء آخر غیر نفسها حتی یترتب سلسلة
الاسباب ویتسلسل او ینتهی الی ایجاب بل هی انفت بما هو شانها
فخصصت احد الجائزین لها التخصیص ولا نعنی بتعلقها باحد الطرفین الا
هذا التعلق الارادة به صادر عن الارادة بنفس الارادة لا
بارادة اخری ولا یتعلق آخر للارادة بالتعلق اذ لا یحتاج الاحتیاج
تخصیص الارادة احد الطرفین الی تخصیص قبله لهذا التخصیص حیث

(١٧) اذ ثبت صدور التخصيص عن الارادة كان التعلق الآخر فلا وجوب ولا
شائبة جبر ولله الحمد حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه كما يحب ربنا ويرضى و
صلى الله تعالى على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه ابدا آمين والحمد
لله رب العلمين والحمد لله رب العلمين والحمد لله رب العلمين عدد
خلقه وزنة عرشه ومداد كلماته ورضى نفسه ١٢

قوله أي الغير وكل على مولاه كيف تقدر - الكل بمعنى الثقيل والناشئ
العلاقة استعمله بمعنى المحتاج وهو على خلاف اللغة والله تعالى
متعال ان يكون احد كلا عليه ١٢

قوله والاعراض - المتقومة دون المنتزعة ١٢

قوله ذاتا مستقلة بخلاف الاعتباريات - اقول اى منافاة ولو
قائمة بغيرها كالاعراض المتقومة ١٢

قوله غير معلل - اى اذا علمت معنى الخلق انه افاضة بعينه الوجود

قوله فيجب تخصيص القصد المصمم - هذا هو الذي اختاره الامام ابن الهمام
في المسايرة وزعم العلامة ابن ابي شريف في المسامرة انه هو محصل
قول القاضي ابي بكر الباقلاني ١٢

قوله والحق لا انحياز عما قلنا - راجع ما كتبنا على المسامرة تعلم انه ليس بحق ١٢

قوله مؤثرة في الفعل - في المؤثر الفعل القدرة وانما شأن الارادة
التخصيص كما في المسايرة وغيرها ١٢

قوله لكن التعلق حادث والعالم جل مجده - اقول ان كان التعلق حادثا
وجب ان يكون مخلوقا له تعالى فيعود التعلق ارادة ويجرى الكلام
في ذلك التعلق فاما التسلسل ويلزم التسلسل في المبدء واما

دیگر مطبوعات نوری دارالافتاء

- حسام الحرمین مع تابش شمشیر حرمین
- تحقیق جمیل در لزوم کفر اسمٰعیل
- اعلام بہ لزوم والتزام
- لمعات بر سوالات
- لمعات نور
- کشف نوری از کفر کف لسان ادیبی
- نور ارشاد برائے دفع ظلمت اختلاط
- نورِ ہدایت

ملنے کا پتہ

دارالعلوم نوری

نوری نگر، گدرہوا، ۳۱۹، بلرامپور، یوپی۔۲۷۱۲۰۱

E-mail: reza.kashif786@gmail.com
Mob.: 9838599786

Rs. 300/-

Noori Darul Ifta

Darul Uloom Noori (Noori Nagar)
319, Gadarahwa, Balrampur, U.P.
Pin-271201